«ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ» III

Гностические сочинения II–III вв. и некоторые проблемы раннего христианства

А. Л. Хосроев



«ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ» III

Российская академия наук
Институт восточных рукописей

А. Л. Хосроев

«ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ» III

Гностические сочинения II–III вв. и некоторые проблемы раннего христианства

«Второе слово великого Сифа» *(NHC VII. 2)*
и «Послание Петра Филиппу» *(NHC VIII. 2; CodTch 1)*
как исходный материал



Нестор-История
Санкт-Петербург
2023

Institute of Oriental Manuscripts
Russian Academy of Sciences

A. L. Khosroyev

«A DIFFERENT GOSPEL» III

Gnostic Scriptures of the Second and Third Centuries and Some Problems of Early Christianity



Нестор-История
Saint-Petersburg
2023

УДК 904
ББК 63.3(0)3
Х84

Хосроев А. Л.
Х84 Другое благовестие III. Гностические сочинения II–III вв. и некоторые проблемы раннего христианства. — СПб. : Нестор-История, 2023. — 468 с.

ISBN 978-5-4469-2105-8

В книге, которая является результатом многолетней работы автора над гностическими и другими письменными источниками по раннему христианству, всесторонне исследованы различные аспекты того религиозного явления первых веков н. э., которое в науке нового времени принято называть «гностицизм»; к вопросам, требующим тщательного анализа, автор отнес вопрос о «крещении» в раннем христианстве и вопрос о «докетической» христологии. В книге дается комментированный перевод двух интереснейших гностических сочинений, а именно: «Второго слова великого Сифа» и «Послания Петра Филиппу». Книга предназначена как для специалистов, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей раннего христианства.

УДК 904
ББК 63.3(0)3

Khosroyev, Alexandr L.
A Different Gospel III. Gnostic Scriptures of the Second and Third Centuries and Some Problems of Early Christianity. — St. Petersburg: Nestor-Istoria, 2023. — 000 p.

ISBN 978-5-4469-2105-8

The book is the result of the author's long-time research into the texts of the Nag Hammadi library as well as into the other ancient manuscript. It is devoted to the in-depth analysis of such problems of early Christianity as the rite of baptism and consideration of the question of docetic Christology. The book contains an annotated translation of two Gnostic texts, namely «The Second Treatise of the Great Seth» and «The Letter of Peter to Philip». It is intended both for the experts and a wide range of the readers that have a real interest in the history of early Christianity.

ISBN 978-5-4469-2105-8
9 785446 921058

© Хосроев А. Л., 2023
© Институт восточных рукописей РАН, 2023
© Издательство «Нестор-История», 2023

Светлой памяти моих дорогих безвременно ушедших друзей
Nunquam ex animo meo discedit amicorum memoria...

ⲟⲩⲛ ϩ[ⲟⲉ]ⲓⲛ[ⲉ] ⲉⲩⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲛⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲩ[ⲭⲓ ⲛⲛⲟ]ⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ϩⲱⲥ ⲉⲩⲛⲧⲉⲩ[ⲥ]ⲧ̄ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛⲟⲩⲭⲁ[ⲓ] <...> ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥ[ⲙⲁ] ⲛⲧⲙⲉ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲁⲡⲟⲧⲁ[ⲅ]ⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥ]ⲙⲟⲥ ⲉⲩⲃⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟⲩ·

Некоторые, приходя к вере, принимают крещение, имея его как надежду на спасение, <...> но крещение истины иное: его обретают через отказ от мира...

Свидетельство истины (NHC IX. 3: 69. 7–10; 22–24)

Quoniam autem sunt qui dicunt Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum et cum indicasset innominabilem Patrem incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in Pleroma; non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem quae in caelo sunt potestatibus et virtutibis appehensum eum. <...> alii vero putative (= *δοκήσει*) eum passum, naturaliter impassibilem existentem <...> Multos ergo ex discipulis eius non cognovisse Christi discensionem in eum dicunt.

Одни говорят, что Иисус был вместилищем Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя и, показав безымянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе. <...> Другие же утверждают, что он пострадал *мнимо*, поскольку *по природе* был не подвержен страданию.Говорят, что многие из учеников Иисуса так и не узнали о том, что на него сошел Христос (Iren., *Adv. haer.* III. 16. 1; I. 30. 13).

ⲡⲉⲭⲉ ⲓⲥ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲭⲉ ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲭⲟⲟⲥ ⲛⲁⲉⲓ ⲭⲉ ⲉⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲇⲓ ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲇⲓ ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲇⲓ ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲭⲉ ⲡⲥⲁϩ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ ⲛⲁⲱ⟨ⲱ⟩ⲁⲡⲧ̄ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲁϫⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙ.

Иисус сказал своим ученикам: «Уподобьте меня (кому-нибудь) и скажите, на кого я похож»;
сказал ему Симон Петр: «Ты подобен праведному ангелу»;
Матфей сказал ему: «Ты подобен мудрому философу»;
Фома сказал ему: «Учитель, никогда не смогут мои уста передать, кому ты подобен».

Евангелие от Фомы (log. 13: NHC II. 2: 34. 30–35. 4)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 9

Глава 1. «Второе слово великого Сифа» (*NHC* VII. 2) 11
Введение 12
Перевод и комментарий 23

Глава 2. «Послание Петра Филиппу» (*NHC* VIII. 2; *CodTch* 1) 105
Введение 106
Перевод и комментарий 115

Приложение 1. О раннехристианском «крещении» вообще
и о «крещении» в гностических текстах 143
I. Предварительные замечания 144
II. Новый Завет 147
1. Евангелия и Деяния апостолов 147
2. Послания Павла 162
3. Поздние новозаветные послания 172
III. Христианские сочинения первой половины II в. 192
IV. Нецерковное христианство:
гностики и гностицизирующие 209

Приложение 2. «Докетическая» христология в раннем христианстве 241
I. Предварительные замечания 243
II. Новый Завет 252
1. Синоптические евангелия 252
2. Павел и послания Павлова корпуса 272
3. Сочинения Иоаннова корпуса 312
III. Гностические и гностицизирующие сочинения 337

Приложение 3. Отголоски докетических верований в Коране 357

Сокращения 376
Index locorum 436
Index nominum 462
Termini technici 463
Index geographicus 464
Nomina mythologica 465
Summary 466

CONTENTS

Foreword 9

Chapter one. «The Second Treatise of the Great Seth» (*NHC* VII. 2) 11
Introduction 12
Translation and Commentary 23

Chapter two. «The Letter of Peter to Philip» (*NHC* VIII. 2; *CodTch* 1) 105
Introduction 106
Translation and Commentary 115

Attachment 1. Basptism in Early Christianity in General and Baptism in Gnostic Texts 143
I. Preliminary Remarks 144
II. New Testament 147
1. The Gospels and the Acts of the Apostles 147
2. The Epistles of Paul 162
3. The Later New Testament Epistles 172
III. Christian writings of the first half of the 2nd century 192
IV. Non-Church Christianity: Gnostics and Gnosticizers 209

Attachment 2. «Docetic» beliefs in Early Christianity 241
I. Preliminary Remarks 243
II. New Testament 252
1. Synoptic Gospels and the Acts of the Apostles 252
2. Letters of the Pauline Corpus 271
3. Writings of the Johannine Corpus 311
III. Gnostic Writings 337

Attachment 3. Echoes of docetic beliefs in the Qur'an 355

Abbreviations 374
Index locorum 434
Index nominum 460
Termini technici 461
Index geographicus 461
Nomina mythologica 462
Summary 463

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1945 г. благодаря случайной находке в Верхнем Египте (современный район Наг Хаммади) внушительное собрание гностических текстов на коптском языке (бесценное свидетельство многообразия религиозной, прежде всего христианской, мысли первых веков) попало в поле зрения исследователей: это тринадцать разной степени сохранности папирусных рукописей-кодексов (2-я половина IV в.), составляющих так называемую «библиотеку из Наг Хаммади» (далее: *NHC*) и содержащих около 40 ранее не известных сочинений. В начале нынешнего века существенным дополнением к этому собранию стал так называемый Кодекс Чакос (возможно, 1-я половина IV в.), содержащий четыре, правда, значительно поврежденных, гностических сочинения также на коптском языке, два из которых ранее не были известны (далее: *CodTch*). Эти сочинения были переведены на коптский (возможно, еще в начале IV в.) с ныне утерянных греческих оригиналов, время возникновения которых может быть установлено лишь приблизительно: 2-я половина II в. — 1-я половина III в.[1]

Продолжая работу по анализу этих гностических текстов и сохраняя общее название исследования, а именно: «Другое благовестие» (ἕτερον εὐαγγέλιον), передающее слова апостола Павла, направленные против тех, кто «проповедовал иного Иисуса» (...ἄλλον Ἰησοῦν: *2Кор* 11. 4; *Гал* 1. 6), предлагаю перевод и комментарий еще двух сочинений, принадлежащих различным направлениям того движения внутри раннего христианства, которое в современной науке получило название «гностицизм», но в ряде мифологем имеющих между собой бесспорные точки соприкосновения.

Исследование опирается как на подлинные гностические тексты, так и на свидетельства ересиологов; число источников в комментариях к переводу я стремился сделать как можно более исчерпывающим. Книга построена по-иному, нежели предыдущие (Хосроев, 1991, 2016), принципу: там исследование начиналось с теоретической части, в которой подробно рассматривались общие проблемы гностической и гностицизирующей мысли, а сопутствующие переводы служили иллюстрацией к сказанному в вводной части; здесь же в основу положены снабженные введением переводы самих гностических текстов с подробным филологическим комментарием, а два приложения содержат

---

[1] Подробнее об этих текстах см.: Хосроев, 2016, 240–264. Об общих проблемах, относящихся к тому религиозному явлению II–III вв., которое в науке нового времени получило обозначение *гностицизм*, см.: ibid., 12–130; частные вопросы этой неисчерпаемой темы были мной рассмотрены в более ранних работах (id., 1991, 1997, 2014), к которым и отсылаю читателя за подробностями и на которые, чтобы здесь избежать повторов сказанного ранее, буду часто ссылаться. Старая и новая литература, посвященная различным аспектам гностицизма, общим и частным, едва ли поддается обозрению, назову лишь некоторые (хотя и отличающиеся различными подходами к проблеме) фундаментальные работы, имеющие, по крайней мере для меня, непреходящее значение: Hilgenfeld, 1884; Faye, 1925; Quispel, 1951; Leisegang, 1955; Grant, 1966; Rudolph, 1977; Williams, 1996; Hengel, 2008.

собственно исследования, в которых подробно объясняются некоторые ключевые религиозные понятия, встретившиеся в этих текстах.

Глава 1 посвящена «Второму слову великого Сифа» (*2СлСиф*: *NHC* VII. 2), содержание которого ставит больше вопросов, чем дает на них ответов; в комментарии к переводу, вслед за многочисленными предшественниками, была сделана еще одна попытка объяснить по мере сил этот текст, по-прежнему во многих местах остающийся темным.

Глава 2 посвящена «Посланию Петра Филиппу» (*ПослПетр*: *NHC* VIII. 2), другая версия которого стала известной сравнительно недавно (*CodTch* 1). Так же, как и в предыдущем случае, комментированный перевод призван пролить дополнительный свет и на это крайне интересное сочинение.

В Приложении 1, отталкиваясь от одного загадочного высказывания *2СлСиф*, прослеживается история бытования и значение понятия *крещение*, начиная с самых ранних христианских свидетельств в Новом Завете и кончая гностическими текстами, в которых тут и там встречается этот термин, хотя зачастую в совершенно ином, нежели в традиционном христианстве, значении.

И *2СлСиф*, и *ПослПетр* засвидетельствовали общую (хотя по-разному истолкованную) мифологему, а именно представление о том, что при крестной смерти пострадала лишь плотская оболочка Иисуса, сошедший же на Иисуса при крещении Христос не был подвержен страданиям. Такую христологию, основанную на убеждении, что высший и благой Бог, Сыном которого является небесный Христос, никак не может стать человеком и претерпеть человеческие страдания, называют *докетической*, и полемика с этим учением, имевшим многочисленные разновидности и так и не ставшим единым, проходит красной нитью через всю литературу церковного христианства II–III вв. Исследованию этого вопроса посвящено Приложение 2.

Сердечную благодарность выражаю моим друзьям и коллегам в Петербурге, которые на протяжении всей работы оказывали мне безотказную и разностороннюю помощь, прежде всего Н. И. Николаеву (бессменному взыскательному читателю всех моих трудов), а также друзьям и коллегам в Мюнстере, К. Олхаферу (K. Ohlhafer), З. Рихтеру (S. Richter), С. Ходак (S. Hodack).

Моя особая благодарность фонду Бригитты и Мартина Краузе (Die Brigitte und Martin Krause-Stiftung), который на протяжении многих лет и на первой стадии работы над этой книгой делал возможным мое ежегодное удобное пребывание в Мюнстере, тесное общение с немецкими коллегами и занятия в библиотеках мюнстерского университета, что было единственной возможностью читать и копировать новую научную литературу, которую вот уже более двух десятков лет, увы, не получают отечественные научные библиотеки, не делающие при этом никаких попыток как-то исправить это катастрофическое положение. Наконец, сердечную благодарность приношу издательству «Нестор-История» за предложение (и его быстрое осуществление) издать эту книгу.

Чтобы стоящее в начале посвящение друзьям не предстало как печальный синодик, которому не место в посвящении, я опустил в нем перечень тех, кто на протяжении многих лет дарил меня своей дружбой, знанием и незабываемым общением и память о которых для меня столь же дорога, как и память о моих Учителях. Привожу эти дорогие мне имена: Н. Х. Геворков (†1990), Вл. В. Полосин (†2000), В. И. Гохман (†2004), М. Е. Ермаков (†2005), С. Б. Чернецов († 2005), А. М. Кабанов (†2011), И. С. Клочков (†2014), А. А. Шумилов (†2014), А. Я. Каковкин († 2015), И. Х. Черняк (†2019).

Глава 1.
«ВТОРОЕ СЛОВО ВЕЛИКОГО СИФА»
(*NHC* VII. 2)

ВВЕДЕНИЕ

Если пользоваться классификацией «гностических» ересей, которой, начиная с Иринея (ок. 185 г.), придерживались церковные ересиологи, то второе сочинение кодекса VII из Наг Хаммади[2] (далее *2СлСиф*), едва ли можно отнести к какому-то определенному направлению в гностицизме[3]. Мы не найдем здесь последовательного изложения гности-

---

[2] Эту коптскую рукопись, дошедшую в полной сохранности в кожаном переплете, в картонаже которого сохранились греческие документальные тексты с точными датировками (от 341 до 348 г.), следует датировать временем не ранее, чем 3–я четверть IV в. (подробнее см.: Хосроев, 1997, 13–43); она содержит пять сочинений: 1. *ПарСим* (1. 1 — 49. 9); 2. *2СлСиф* (49. 10 — 70. 12); 3. *АпокПетр* (70. 13 — 84. 14); 4. *ПСил* (85. 15 — 118. 9); 5. *СтелСиф* (118. 10 — 127. 27) + колофон (127. 28 — 32). Весь кодекс переписан одним переписчиком, из-под пера которого вышли и два последних сочинения кодекса XI (к этому «малому» собранию принадлежит и кодекс I, часть которого переписана той же рукой, что и два первых сочинения кодекса XI; подробно: Хосроев, ibid., 211–229; ср. ниже: прим. 387). Из особенностей его, можно сказать, каллиграфического почерка отмечу лишь самую постоянную: буква ⲧ имеет с правой стороны перекладины росчерк назад (ⲧ̀) в следующих случаях: 1. в относительном местоимении ⲉⲧ и в отрицательном префиксе ⲁⲧ-, кроме тех случаев, когда за ⲧ следует гласная и слогообразующие ⲣ̄ или ⲙ̄; 2. в префиксе ⲙ̄ⲛ̄ⲧ-, кроме случаев, когда за ним следует ⲙ (ср., однако, ⲙ̄ⲛ̄ⲧ̀ⲙⲁⲓⲥⲟⲛ: 62. 20–21; ⲙ̄ⲛ̄ⲧ̀ⲙⲁⲁⲩ: 66. 30; 67. 3; ⲙ̄ⲛ̄ⲧ̀ⲙⲛⲧⲣⲉ: 52. 35), ⲛ (но ср. ⲙ̄ⲛ̄ⲧ̀ⲛⲟⲃ: 50. 32; 61. 1) и ⲣ; 3. когда слово заканчивается на ⲧ; глагол ⲉⲓ (в большинстве случаев, в нескольких случаях опущено, вероятно, по недосмотру: 52. 18; 59. 20; 65. 35; 68. 30) и слог ϩⲓ (всегда) имеют надчеркивание в виде д-уги над обеими буквами (◌̅); о других особенностях см. подробно: Wisse, 1996a, 5–11 с замечанием по поводу почерка: «The writing is in a handsome, flowing uncial script. <…> The shape of each letter remains remarkably stable throughout the codex» (ibid., 5); ср. также: Хосроев, 2016, 316–318 о графических особенностях рукописи на примере *АпокПетр*. Текст не имеет разделения на слова, но природа колона, который переписчик охотно вставляет между словами (они были уже в протографе? или это какие-то пометы самого переписчика?), часто остается мне непонятной. На странице находится от 34–35 (в большинстве случаев) до 39 (с. 64) строк; зеркало текста: 22, 5 × 11 см.

[3] Вряд ли можно пойти дальше определений, которые были предложены на заре исследования трактата: «It is <…> a futile task to try to attribute GrSeth to any known gnostic sect» (Gibbons, 1972, 44); «Überhaupt ist 2LogSeth in keines der uns bekannten gnostischen Systeme einzuordnen und bietet seinerseits kein ausgeprägtes eigenes System» (Bethge, 1975, 97); ср.: «Zwar ist 2LogSeth keiner bestimmten gnostischen Schule anzuordnen, es sind aber verschiedene Verwandschaften zu erkennen» (Voorgang, 1991, 185). *Луи Пеншо* (Painchaud, 1982, 21, 143) сначала отстаивал принадлежность *2СлСиф* «сифианству» (по моей терминологии «мифологическому гностицизму»; об этом определении см.: Хосроев, 2016, 257–259), но затем отказался от этой идеи («Sans être “séthien”…»: id., 2007, 1115); ср.: «Trotz des (griechisch formulierten) Untertitels ist NHC VII. 2 keineswegs sethianisch» (Tröger, 1978, 245); «Diese gnostische (aber

ческого мифа, которое позволило бы установить принадлежность трактата той или иной разновидности гностицизма: это, совершенно очевидно, не *валентинианство*, не *василидианство*, не *мифологический гностицизм*, ни тому подобное в том схематическом виде, в каком эти учения предстают перед нами в полемических трудах ересиологов[4]; вместе с тем мы имеем дело с весьма причудливой мозаикой из вполне *валентинианских* понятий (например, «духовный брак»: 57. 13–27; 66. 1–11), таких персонажей *мифологического гностицизма*, как Иалдабаоф (53. 12–14; 68. 28–30) или Адонай (52. 24–25; 55. 2, 8), и сюжетов, известных нам из *василидианства* (Симон (из Кирены) и мнимое распятие: 56. 1–13)[5].

Дуалистическое богословие трактата покоится на противопоставлении «вечного и непостижимого Отца» (59. 7–8; он же «Человек»: 52. 36; «Человек Величия»: 53. 4–5

---

nicht sethianische!) Schrift…» (id., 1977, 50). «Da jedoch kein weiteres eindeutig sethianisches Gedankengut oder gar System vorhanden ist, ist davon abzusehen, 2LogSeth als sethianische Schrift zu bezeichnen» (Lüdemann, 1997, 224). Впрочем, та же сложность возникает и при попытке классифицировать большинство сочинений этой рукописи (за исключением *ПСил*, которое является памятником негностического «александрийского» христианства вполне «ортодоксального» толка; см.: Хосроев, 1991, 92–130; 186–204), и, пользуясь «трафаретом», который оставили нам ересиологи, мы не далеко продвинемся в определении религиозной природы *ПарСим*, *АпокПетр* и *СтелСиф*. В конечном счете, слова *Джозефа А. Гиббонса*, первого издателя и исследователя *2СлСиф* как нельзя лучше отражают положение дел: «The appearance of the Nag Hammadi documents has rendered many of the older clear distinctions between gnostic sects so fluid that the sect identification for these documents is indeed hazardous, if not impossible» (ibid., 1972, 53); см. след. прим.

[4] При попытке отнести это или ему подобные гностические или гностицизирующие сочинения к какому-то определенному направлению в гностицизме нельзя забывать о том, что свободные от какой бы то ни было цензуры их (склонные к эзотерике) авторы, которые не были ни рафинированными богословами-систематизаторами, ни профессиональными литераторами, но которые смогли (или, по крайней мере, пытались) создать вокруг себя какой-то кружок (общину) единомышленников-маргиналов, 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, прим. 687; 258–259, прим. 1180; ср. также определение, с которым я полностью согласен: «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 — А.Х).

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

и Человек Истины: 53. 17; 54. 7–8) и его небесного «Собрания» (50. 8–10; «Плерома»: 50. 33–34), низшему, лишенному знания об Отце (64. 17–26), несовершенному и завистливому богу Иалдабаофу, отождествленному с богом Ветхого Завета (53. 30–31), и «его творению» (50. 3–4), т. е. всему этому несовершенному миру. От Отца может исходить только благо, от ветхозаветного бога только зло.

От благого Отца в мир был послан «бывший от начала в его недрах» (70. 5–6) небесный «Христос, Сын Человека» (65. 18–19; 69. 20–21; он же «Сын Света»: 51. 2 и «Сын Величия»: 57. 7–8), чтобы «явить славу» Отца (50. 22–23) и принести «спасительное слово» (51. 13–15) тем, кто, ранее уже получив от Премудрости (одна из эманаций Отца: 50. 27) «частицу света» (50. 24–27), готов это слово принять; приняв это слово, их души, «происходящие с высоты» (57. 27–28; т. е. единомышленники автора, гностики), смогут вернуться к Отцу и обрести там вечный покой (70. 8–9).

Схождение Христа, чуждого по своей природе всему материальному (52. 8–10), в этот мир (51. 20–21) вызывает смятение в стане мироправителя (52. 27) Иалдабаофа и его архонтов и в результате среди них происходит раскол (51. 24–26; 53. 20–23; 54. 25–27, 32–35): один из архонтов, Адонай (со своим окружением), получив от Премудрости (52. 19–21) какое-то несовершенное знание о Христе (55. 7–8), бежит прочь от Иалдабаофа, бога иудеев, а его последователи на земле, *не знающие* подлинного Христа, но все равно называющие себя христианами (59. 24–29), создают, *не зная* о том, что существует благой Отец и его совершенное Собрание, свою убогую Церковь (60. 20–30; 68. 32 сл.), ненавидя при этом и преследуя всех тех, кто духовно принадлежит этому Собранию и стремится туда попасть: «ибо *не познали* они знания (γνῶσις) Величия, (не узнали,) что происходит оно свыше из источника истины» (60. 36 сл.), «не познали они истину и не (οὔτε) познают ее никогда» (64. 4–6).

Лейтмотивом сочинения, вытекающим из дуалистического взгляда на природу божественного мира, является полемика с церковным христианством[6], «поддельной» и «достойной смеха» Церкви которого (59. 25–26; 60. 1; 60. 20 сл. и т. д.), живущей в «рабстве, зависти, страхе и вожделении» (61. 3–7; 65. 26–31), противопоставлено «совершенное» Собрание гностиков (60. 3–12): они, в отличие от церковных христиан, «не знают ни вражды, ни зависти и объединены знанием[7]» (67. 34 сл.), верят в небесно-

[6] Полемическая направленность трактата ранее не раз уже была подчеркнута: «Without doubt these human opponents in GrSeth are orthodox Christians» (Gibbons, 1972, 21–22, 41–42); «2LogSeth polemisiert ebenso vehement wie ApcPt (scil. *АпокПетр*) gegen die kirchliche Verkündigung des „Toten“ (60. 22); und stärker noch als ApcPt sieht 2LogSeth die katholische Gemeinschaft konstituiert durch eben diesen Glauben» (Koschorke, 1978, 47–48); ср.: Tröger, 1978, 250–251; «La doctrine des ces adversaires <…> correspond assez bien à celle du christianisme orthodoxe (ou qui deviendra tel)…» (Painchaud, 1982, 5).

[7] Именно способность обрести «знание» (γνῶσις) о невыразимом Отце и о подлинной миссии и природе Христа и отличала гностиков (по их собственному убеждению) от христиан, принадлежащих господствующей Церкви; именно это «лжеименное знание» тех, «ни Бога, ни самих себя не знающих» (neque deum neque semetipsos scientes), которые «уже сами хотят быть подобными Богу-Творцу и не делают никакого различия между нерожденным Богом и недавно рожденным человеком» (volunt similes esse factori deo et nullam esse differentiam infecti dei et nunc facti hominis: Iren., *Adv. haer.* IV. 38. 4), вызывало возмущение Иринея и прочих ересиологов. Credo самих гностиков так сжато сформулировано в гностическом трактате *СвИст* 45. 1–4: «Когда человек познает самого себя и Бога, который выше истины, он будет спасен и увенчается венком неувядаемым».

го и нетленного Христа и в то, что при казни на кресте пострадал не он, а кто-то другой, т. е. некая телесная оболочка (Симон), которая оказалась лишь временным пристанищем этого Христа (53. 24–25; 55. 15 сл.; 56. 11 сл.; 58. 23 сл.; 65. 2 сл.), и за эту веру (которую исследователи нового времени назвали *докетизмом*) подвергаются они постоянным преследованиям со стороны господствующей Церкви (59. 19–26)[8]. Имело ли какую-то (дисциплинарную или иерархическую) организацию это противостоящее Церкви «собрание гностиков» или это было чисто духовное единство с неформальными встречами, беседами, проповедями наставника и чтением своей литературы, сказать трудно.

Жанр сочинения можно определить как *монолог-откровение* небесного Христа[9], в котором он рассказывает о своем схождении в этот мир (в тело Иисуса)[10], о своей мнимой крестной смерти и возвращении в Плерому, давая этой истории толкование, скрытое от непосвященных. Эта «история» является прообразом будущей судьбы единомышленников автора, т. е. гностиков, которых он называет «товарищами по духу» (50. 23–24; 70. 8–9), «товарищами по роду» (63. 9), «детьми Света» (60. 19); «чистое же и совершенное» (60. 23–25) небесное Собрание (50. 2, 8–10, 31–34; 51. 17–20), из которого вышел Христос (50. 21–22), существовавшее «еще до основания мира» (65. 34–37), — это прообраз непорочного собрания гностиков на земле, которые, живя «в братской любви, простоте, чистоте и доброте» (60. 7–10; 62. 19–27), «войдут в вечный свет» (68. 9–10)[11].

---

[8] В своем дуалистическом богословии, полемической направленности против учения церковного христианства и целом ряде таких представлений, как докетизм (см. ниже: прим. 924 сл.), духовный брак (см. ниже: прим. 201, 202) и т. п., *2СлСиф* во многом родственно следующему за ним в рукописи «Апокалипсису Петра» (*АпокПетр*), который также невозможно отнести ни к одной из известных нам гностических «школ»; перевод и исследование этого текста см.: Хосроев, 2016, 281–341.

[9] Ср.: «GrSeth is a hortatory teaching. <…> Jesus Christ, the speaker of the tractate and main actor in it» (Gibbons, 1972, 7, 14); «Erlöserlieder in der 1. Pers.» (Tröger, 1977, 60); «le discours de révelation» (Painchaud, 1982, 8); «*Treat. Seth* is formally a speech given in the first person by the ascended Christ to his followers» (Riley, 1996, 138); *2СлСиф* «is a gnostic meditation, presented as a revelation of Christ» (Meyer, 2003, 465) и т. п.

[10] При этом, иногда без всяких объяснений, откровение вкладывается уже не в уста «небесного Христа», а в уста «земного Иисуса», точнее: автор пытается посмотреть на события крестной казни уже не глазами «небесного Христа», а глазами своих оппонентов, иудеев и церковных христиан; см. ниже: 52. 29–30, прим. 114; ср.: 55. 16–17, прим. 168.

[11] Не могу согласиться с по-прежнему распространенным утверждением, что в случае с *христианством* и *гностицизмом* «речь идет о двух религиозных течениях (“deux courants religioux”), носители которых на протяжении времени жили по соседству, а иногда даже в одной и той же социальной среде…» (Bianchi, 1967, 728–729), или что гностицизм, возникнув в кругу еврейских интеллектуалов («Jewish intellectuals»), разуверившихся в традиционных ценностях и переживших глубокое чувство «краха истории», был «революционно настроен по отношению к иудаизму и иудейским традициям»; когда гностицизм находился еще на ранней стадии развития, распространение христианства («the expansion of Christianity») привело к тому, что «христианские теологумены» проникли в гностицизм, а «гностические теологумены» проникли в христианство (Pearson, 1990a, 133–134), или т. п. По моему убеждению, явление, которое мы называем *гностицизм*, возникло *в недрах* становящегося христианства *как один из возможных способов понимания учения Иисуса* и долгое время сосуществовало и успешно соперничало с той частью изначально многообразного (и по форме, и по содержанию) христианского движения, которая выкристаллизовалось в конце концов в *церковное* христианство и за которой осталось

Имя «Сиф» нигде, кроме стоящего в конце сочинения названия, не встречается, но можно думать, что, приписав ему авторство[12], анонимный автор *2СлСиф* исходил из веры в то, что Иисус Христос является ипостасью небесного Сифа[13], прародителя «избранного» и «чистого» рода людей[14]. То обстоятельство, что автор не выказывает никако-

---

будущее; подробнее см.: Хосроев, 1997, 254–285; id., 2016, 131–156; ср. также ниже: прим. 405. Так или иначе, но гностическое христианство более радикально, чем христианство церковное, пыталось решить и решило проблему теодицеи, поставив во главу миропорядка высшего и непознаваемого Бога, который непричастен несовершенству и злу этого мира; ср., например: «Many a Gnostic writing opens with a description of the transcendent God. He is the unknown God who surpasses all understanding. This idea of God serves at the same time as a theodicy. The God who is exalted above the world cannot be held responsible for the evil in the world beneath…» (Zandee, 1964, 21); см. также Хосроев, 2016, 72–74 с примерами и ниже: прим. 1194.

[12] Епифаний не раз говорит о том, что у различных еретиков были в ходу книги, авторство которых было приписано Сифу; так, собственно *гностики* (Γνωστικοί) пустили в широкий оборот «многочисленные книги под именем Сифа» (εἰς ὄνομα τε τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται: *Pan.* 26. 8. 1); *сифиане* (Σηθιανοί) «пишут книги от имени великих мужей и говорят, что существует семь книг под именем Сифа» (…ἐξ ὀνόματος μὲν Σὴθ ἑπτὰ λέγουσιν εἶναι βίβλους: ibid. 39. 5. 1); *архонтики* (Ἀρχοντικοί) «составили несколько книг, написанных от имени самого Сифа, утверждая, что эти книги дал им он сам» (βίβλους τινὰς ἐξετύπωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σηθ γεγραμμένας, παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοντες: ibid. 40. 7. 4); ср. утверждение Ипполита о том, что «учение сифиан (ἡ τῶν Σηθιανῶν γνώμη)» было подробно изложено в «книге, называемой "Парафраз Сифа" (Παράφρασις Σήθ)» (*Ref.* V. 22. 1); ср. ниже: прим. 17.

[13] Ср.: «wobei aber Christus letztlich wohl als eine Gestalt des himmlischen Seth verstanden ist» (Bethge, 1975, 97); «Der als wiederkehrende Seth auftretende Christus…» (Rudolph, 1977, 141); «Möglicherweise hat ein Kenner oder Anhänger der sethianichen Gnosis in Christus eine Gestalt des himmlischen Seth gesehen…» (Tröger, 1978, 245); ср. также Voorgang, 1991, 185.

[14] «Они (scil. гностики) говорят, что Сиф является некоей божественной силой» (τὸν Σὴθ θείαν τινὰ δύναμιν εἶναί φασι: Theod., *Haer. fab.* I. 14); ср.: «Сиф, отец неколебимого [рода]» (*Зостр* 51. 15–16); Адам «породил подобие (ϵⲓⲙϵ = ὁμοίωσις, εἶδος) Сына Человека и назвал его Сиф» (*АпИн* 24. 36 сл. (*NHC* II. 1)). Развернутое объяснение мифологемы находим у Епифания в рассказе о еретиках, которых он называет «сифианами» (в главе: κατὰ Σηθιανῶν): они считают, что происходят от Сифа, и даже «называют его Христом (Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι) и утверждают, что он и есть Иисус» (καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαιοῦνται); после убийства Авеля «высшая сила, которую они называют Матерью и Женщиной» (τὴν ἄνω δύναμιν, ἣν Μητέρα φάσκουσι καὶ Θήλειαν), произвела «Сифа и вложила в него свою силу <…> и искру» (τὸν Σὴθ καὶ ἐν τούτῳ ἔθετο τὴν αὐτῆς δύναμιν <…> καὶ τὸν σπινθῆρα); «от Сифа <…> пришел Христос, он же Иисус, явившись в мире не рождением, но чудесным образом, который тогда был Сифом, а теперь как Христос пришел к роду человеческому, посланный свыше Матерью» (ἀπὸ δὲ Σὴθ ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς, ὅς ἐστιν αὐτὸς ὁ Σὴθ ὁ τότε καὶ [Χριστὸς] νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Pan.* 39. 3. 5); см. также: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 (Kroymann, 218. 21–22) и Filastr., *Haer.* 3. 3 (Marx, 3. 6–9), где оба утверждают, что сифиане (haeresis <…> Sethoitarum) отождествляли Сифа с Христом. О том, что «великий Сиф надел на себя живого Иисуса» (ⲓⲏⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲙⲡ̅ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧ̅ ⲙ̅ⲛⲟϥ ϩⲓⲱⲱϥ ⲛ̅ⲑⲓ ⲡⲛⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲏⲑ̅), т. е. «живой Иисус» стал одной из ипостасей Сифа, см.: *ЕвЕг* 64. 1–3 (*NHC* III. 2). О том, что Мать создала «род Сифа» для того, «чтобы в мире остался лишь один чистый и праведный род» (ἵνα δῆθεν τὸ καθαρὸν γένος τὸ ἀπὸ τοῦ Σὴθ καὶ δίκαιον μείνῃ ἐν κόσμῳ), см.: Epiph., *Pan.* 39. 3. 1. Об обозначениях «семя великого Сифа», «семя великого рода» и т. п. см.: ⲡⲉⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̅ⲥⲏⲑ̅: (*АпИн* 13. 21 (*NHC* III. 1)), ⲧⲥⲡⲟⲣⲁ ⲛ̅ⲛⲓⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲏⲑ̅ (*ЕвЕг* 54. 10–11 (*NHC* III. 2)); ⲧⲥⲡⲟⲣⲁ ⟨…⟩ ⲛ̅ⲧⲛⲓⲟⲩ ⲛ̅ⲅⲉⲛⲉⲁ)» (*АпокАдам* 65. 8). Очевидно, что точкой отсчета для этого представления служили библейские слова о том, что Бог в Сифе дал Еве «другое семя (σπέρμα ἕτερον) вместо Авеля, которого убил Каин» (*Быт* 4. 25); в новозаветных сочинениях, однако, Сиф не играет никакой роли и лишь однажды

го намерения подробно изложить свою космологическую, богословскую и антропологическую концепцию, хотя постоянно и без всякого объяснения вводит в свой рассказ такие мифологические персонажи, как Отец, Мать, Сын, София, Плерома, Иалдабаоф и его архонты, Гебдомада, Огдоада и т. п., как если бы его читатели уже хорошо знали, о чем идет речь[15], можно, кажется, объяснить из самого названия сочинения «*Второе* слово...», свидетельствующего, по всей видимости, о том, что было и «*Первое* слово...», в котором все эти сюжеты уже рассматривались. Употребление частицы δέ (49. 10), довольно неожиданное в самом начале повествования[16], подкрепляет это предположение и позволяет думать, что в греческом оригинале начальной фразе «пребывает *же* в покое Величие...» (или: «а Величие пребывает в покое...») предшествовал еще какой-то рассказ, который мог находиться в этом утерянном «Первом слове...»[17].

Поэтому вполне можно допустить, что оба трактата первоначально составляли единое целое[18]: в первом рассказывалось о мироздании и о всем том, что относится к выс-

---

вскользь упоминается в родословии Иисуса (*Лк* 3. 38). О Сифе в гностической литературе см. подробно: Klijn, 1977, 81–117; Pearson, 1990.

[15] *Грегори Райли*, обратив на это внимание, пишет: «One must conclude that the audience was familiar with much of the background of these figures and required no further explanation...» (Riley, 1996, 134). При этом не вызывает сомнения и то, что читатели как греческого оригинала *2СлСиф*, так и коптского перевода должны были быть знакомы с ветхозаветными и новозаветными книгами, о чем свидетельствует обращение автора ex abrupto к библейским событиям, связанным с Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем, Давидом, Соломоном, Иоанном Крестителем, Симоном из Кирены.

[16] Частица предполагает если не противопоставление тому, о чем было сказано раньше, то в любом случае продолжение рассказа («ὁ δέ <...> meistens aber kopulativ gebraucht, um den Fortschritt in der Erzählung zu bezeichnen»: Blass–Debrunner, § 447e); «ὁ δέ <...>. It occurs frequently in NT to continue a narrative...» (Turner, 1963, 37); ср.: Funk–Blass, § 251; на материале литературы классического периода см.: Denniston, 1954,162: «As a connective δέ denotes either pure connexion, 'and', or contrast, 'but', with all that lies between».

[17] *Райли* рассматривал эту возможность, но, исходя apriori из того, что название «Второе Слово...» является не первоначальным («*Treat. Seth* is unlikely to have been originally composed as a "Second Treatise" of Seth»), а вторичным («the title is secondary»), считал, что наличие δέ может служить лишь «the barest support for such a thesis», остановившись, в конечном счете, на том, что «δέ may be used *to begin a story*, which is exactly its function in *Treat. Seth*» (Riley, 1996, 133, прим. 7; курсив — *А.Х.*); ср. также утверждения без объяснений: «a probably secondary title» (Pearson, 1990, 74); «Überhaupt scheint der Untertitel "der zweite Logos des großen Seth" sekundär zu sein, da der Name des Seth ansonsten in der Schrift nicht erscheint» (Lüdemann, 1997, 224); «der Titel mit dem irreführenden Namen Seth ist sekundär» (Pellegrini, 2003, 572); «l'existence d'un "Premier Traité du Grand Seth" demeure donc hypothétique» (Painchaud, 1982, 2); «Der (offenbar sekundäre) griechische Untertitel...» (Tröger, 1977, 60); ср, однако, его же более позднее высказывание: «Möglich ist auch, daß die Schrift ursprünglich hinter einem echt sethianischen Text, vielleicht dem ersten Logos des großen Seth, stand» (id., 1978, 245); эту мысль повторяет и Voorgang, 1991, 185. Предположение *Жана Доресса* (Doresse, 1960), основанное на предварительном знакомстве с кодексом VII, о том, что либо *ПарСим* и *2СлСиф* представляли собой одно сочинение («*Paraphrase of Shem*, described at the end as the *Second Treatise of the Great Seth*»: 143), либо *ПарСим* рассматривался как целое, разделенное на две части так, «that the whole represents both a *First* and a *Second Treatise of the Great Seth*» (149), не выдерживает критики уже потому, что оба трактата не имеют между собой ничего общего ни с точки зрения жанра и религиозного содержания, ни с точки зрения языка (переводы *ПарСим* и *2СлСиф* сделаны разными переводчиками, у каждого из которых отчетливо видны свои диалектные отклонения от нормативной грамматики; см. ниже: прим. 20).

[18] Впрочем, нельзя исключить и того, что существовали не два самостоятельных сочинения, а одно, составленное из «первой» (ныне утерянной) и «второй» частей, каждая со своим названием, как

шему Богу и устройству Плеромы (**1СлСиф*), а во втором речь идет преимущественно о христологии и о связанных с нею проблемах (нынешнее *2СлСиф*)[19]. В ходе рукописной передачи (на греческой ли еще почве или уже на коптской, установить теперь невозможно) эти тексты оказались разъединенными, и в результате в составе кодекса VII до нас дошла только вторая часть этой дилогии[20].

Время возникновения греческого оригинала можно установить лишь весьма приблизительно: я склоняюсь к первой половине III в.[21]. Место его возникновения остается для

это мы видим, например, в трактате *СтелСиф* (*NHC* VII. 5) состоящем из трех частей, названных «Первая стела Сифа» (ⲧⲯⲟⲣⲡ ⲛ̅ⲥⲧⲏⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲥⲏⲑ = *ἡ πρώτη στήλη τοῦ Σήθ: 121. 16–17), «Вторая стела Сифа» (ⲧⲙⲉϩⲥⲛ̅ⲧⲉ ⲛ̅ⲥⲧⲏⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲥⲏⲑ = *ἡ δευτέρα στήλη τοῦ Σήθ: 124. 14–15) и т. д.; см. также: *Прот* (*NHC* XIII. 1) — сочинение, состоящее из трех частей, каждая со своим названием.

[19] *Пеншо* (вслед за Gibbons, 1972, 210–211) допускал, что Епифаний, описывая учение василидиан о «мнимой» смерти Иисуса, мог использовать как источник *2СлСиф*; намек на это он видел в том, что ересиолог называет Василида ὁ δεύτερος μιμόλογος, т. е. «второй сочинитель вызывающих смех небылиц», и это обозначение «pourrait bien être une allusion ironique de'Épiphane au "ⲇⲉⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲗⲟⲅⲟⲥ"» (Painchaud, 1982, 2–3, прим. 11; ср.: Pellegrini, 2003, 572, где переводчица разделяет гипотезу *Пеншо*). Это предположение не имеет под собой серьезного основания, поскольку Епифаний, вслед за Иринеем (*Adv. haer.* I. 24. 1), утверждал, что Саторнил и Василид были «соучениками» (συσχολασταί: *Pan.* 23. 1. 2) и, называя Василида δεύτερος μιμόλογος (ibid. 24. 3. 2), он имел в виду лишь то, что πρῶτος μιμόλογος был Саторинил, о котором он говорил в предыдущей главе. Источником же Епифания при описании докетического учения Василида, совершенно очевидно, был Ириней, свидетельство которого он подробно пересказал; против предположения *Пеншо* см.: Williams, 1985a, 177; Pourkier, 1992, 231.

[20] *Райли* предположил, что *2СлСиф*, изначально не имевшее названия, но на какой-то (еще греческой) стадии своего бытования оказавшееся в одной из рукописей на *втором* месте после трактата *ПарСим*, получило свое нынешнее название *2СлСиф* из-за того, что составитель рукописи рассматривал и Дердекию (носителя откровения в *ПарСим*), и Христа (носителя откровения в *2СлСиф*) в качестве «avatars of Seth» (Riley, 1996, 133). Такое сложное умозаключение не убеждает хотя бы уже потому, что эти два сочинения были переведены на саид. диалект разными переводчиками, возможно даже в разных диалектных средах (особенности языка ясно об этом свидетельствуют; подробнее о бохайрском колорите *2СлСиф*, *АпокПетр* и *СтелСиф* (с вкраплениями форм, характерных для (суб)ахмимского диалекта; см. ниже: прим. 25) и субахмимском (или ликополитанском) влиянии в *ПарСим* и *ПСил* см.: Хосроев, 1997, 55–57), и, следовательно, едва ли можно допустить, что стоявшие рядом в одной греческой рукописи сочинения, переведенные затем на коптский в разных языковых средах, вновь оказались соседями в кодексе VII. Нет нужды подробно говорить о том, что состав той или иной рукописи не всегда точь в точь повторял свой протограф; при копировании переписчик мог иметь под руками не одну, а две или несколько рукописей, из которых он мог выбирать то, что находил для себя нужным, и составить новый сборник; кроме того, на этот выбор могли влиять и другие побочные обстоятельства; например, то или иное сочинение протографа было повреждено и не могло быть переписано без потери части текста, чистая рукопись была больше (или меньше)) протографа по количеству страниц, или т. п. Вместе с тем причины подбора сочинений в рукопись в целом ряде случаев нам совершенно не ясны; вспомним хотя бы необычный состав одной из древнейших коптских рукописей (MS. Or. 7594; Британская б-ка; начало IV в.): «Второзаконие», «Иона» и «Деяния апостолов»; не забудем, наконец, и нашу рукопись, в которую посреди гностических текстов затесалось и вполне «ортодоксальное» сочинение, а именно *ПСил* (см. выше: прим. 3). Попытка найти некий замысел в формировании состава кодекса VII представляется мне слишком надуманной и не имеющей под собой прочной почвы (Williams, 1996, 250, 252).

[21] Т. е. поколением–двумя позже, чем предлагал *Райли*, который, считая, что один пассаж, кажется, свидетельствует (seems to indicate), что «the "orthodox" opponents» были в меньшинстве (ⲉⲩⲥⲟⲃⲣ̅:

меня неясным[22].

Коптский язык перевода далек от стандартного[23], и в тексте, наряду с разнобоем в написании одного и того же форманта или слова[24], встречается целый ряд

---

60. 30; ср. ниже: прим. 264), пишет: «In that case, it (т. е. греческий оригинал) should be dated in the latter half of the second century, before the rise of developing orthodoxy into majority power and the subsequent all of the great gnostic schools» (Riley, 1996, 142); столь ранней датировке противоречит, с одной стороны, то обстоятельство, что церковные оппоненты выступают в *2СлСиф* уже как консолидированная сила (см.: 61. 11–14), представляющая для гностиков, ставших к этому времени уже маргиналами, серьезную угрозу, а это едва ли было возможным «во второй половине II в.» (ср. также: Fallon, 1978, 122); с другой стороны, столь причудливый сплав мифологем, происходящих из различных гностических учений, говорит в пользу более позднего происхождения сочинения; датировка *Пеншо* «au début du IIIe siècle» представляется более отвечающей существу дела (Painchaud, 1982, 6); ср.: «Der *terminus a quo* kann nicht vor dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Gesetzt werden» (Pellegrini, 2003, 573); «um 200 n. Chr. ?» (Bethge, 1979, 164); «gegen Ende des zweiten Jahrhunderts» (Lüdemann, 1997, 224).

[22] Вслед за *Пеншо* («…il a pu être composé à Alexandrie»: Painchaud, 1982, 6) и другие говорят об Алесандрии как о родине *2СлСиф* (Riley, 1996, 142; Pellegrini, 2003, 573), однако я не нахожу никаких серьезных аргументов в пользу александрийского происхождения сочинения; утверждения, что границы между христианством и гностиками разных толков в Египте (и в Александрии) долгое время были размыты (например: «Dieser Text <…> ist in gewisser Weise ein Spiegelbild der Situation des damaligen Christentums in Alexandria»: Pellegrini, ibid.) или что в трактате мы находим отголоски представлений «александрийского гетеродоксального иудаизма», и все это нашло отражение в *2СлСиф*, с таким же успехом можно применить и к состоянию христианских общин в любом другом большом городе Империи того времени.

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

[24] Так, например, опред. арт. м.р. выступает то как ⲡ (ⲡⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ: 49. 10), то как ⲡⲓ (ⲡⲓⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ: 50. 9); формант ⲛ̄, служащий или эквивалентом род. пад., или показателем прямого дополнения, или при глаголе ⲱⲱⲡⲉ в значении «становиться / быть кем-то, часто выступает в удвоенной форме ⲛ̄ⲛ (49. 24, 27–28; 59. 31–32; 62. 29; 65. 24–25; 69. 8); nomen sacrum для «Христос» то ⲭ̄ⲥ̄ (49. 27), то ⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ (65. 18: 69. 21); ⲛⲉⲓ– (55. 17; 56. 32) и ⲛⲉⲉⲓ– (55. 9–10, 15); ⲉⲣⲟⲓ (49. 16; 56. 5) и ⲉⲣⲟⲉⲓ (56. 1); ⲙ̄ⲛⲟⲓ (50. 21; 56. 14) и ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ (55. 21; 56. 5); ⲉⲓⲛⲉ (60. 23) и ⲓⲛⲉ (51. 32); ⲁⲱⲁⲓ̈ (51. 25) и ⲁⲱⲁⲉⲓ (50. 8); ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ (60. 25; 61. 35) и ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ (49. 16; 57. 18); нормативное ϭⲱⲣϭ (67. 17) наряду с ϫⲱⲣϭ (67. 26) и ϫⲱⲣϫ̄ (66. 8) и т. п. Употребление формы греческого прилагательного иногда отступает от нормы; так, в сочетании †ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⟨…⟩ ⲡ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ (61. 34–36) τέλειος имеет форму м. р. вместо нормативного τέλειον в ср. р., как это видим в следующем сразу же ἄρρητον (так же и в 69. 25–26); ⲙⲉⲣⲓⲕⲟⲥ как относящееся к ⲡⲉⲓ̈ⲁⲓⲱⲙ должно бы было иметь форму ⲙⲉⲣⲓⲕⲟⲛ как и стоящее за ним ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲛ (57. 22–26); в другом же месте ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲛ (62. 26) стоит в ср. р. вместо нормативного ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲥ в м. р., как относящегося к человеку или Богу. Вместе с тем, переводчик старался разнообразить свой язык синонимами, очевидно, передававшими одно и то же слово оригинала: μέγεθος и ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲙⲟϭ, ἄρρητον и ⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ; τέλειος и ⲉⲧϫⲛⲕ, τόπος и ⲛⲁ и т. д. Вместе с тем, кажущиеся, на первый взгляд, различия в написании ⲉⲓⲱⲧ и ⲓⲱⲧ подчиняются правилу: ⲓⲱⲧ пишется тогда, когда предшествующий формант не является слогообразующим, например, опред. артикль ⲡ (49. 34–35; 50. 11, и т. д.), а ⲉⲓⲱⲧ, когда слову предшествует слогообразующий формант, например, ⲙ̄ⲡ̄ⲧ- (54. 16; 61. 29), ⲡⲉϥ-, ⲡⲉⲛ- (49. 22; 56. 6; 64. 38) и неопред. артикль ⲟϥ (66. 15).

диалектизмов[25]. Но не это создает трудности для понимания текста. Они заключаются в самом языке сочинения, синтаксическая неординарность (а точнее: неправильность) которого[26], с одной стороны, была, вероятно, вызвана особенностями языка оригинала, с другой стороны, все эти отклонения лежали на совести переводчика, не владевшего, очевидно, всеми правилами нормативной коптской грамматики, которая, уже сформировавшаяся, выступает в переводах новозаветных текстов IV–V вв. Наш переводчик вполне мог быть и *двуязычным греком* с недостаточным знанием коптского

[25] Одни формы выдают влияние (суб)ахм. (*A, A_2*) диалекта: так, вместо нормативного саид. префикса отрицательного praes. consuetudinis ⲙⲉⲕ- и ⲙⲉⲩ- встречаем ⲙⲁⲕ- (57. 16, 22) и ⲙⲁⲩ- (61. 11, 30); вместо саид. префикса отрицательного fut. III ⲛⲛⲉⲕ- и ⲛⲛⲉⲩ- находим ⲛⲉⲕ- (53. 25; 55. 6), ⲛⲟⲩ- (53. 17; 55. 29) и ⲛⲉⲩ- (55. 19); вместо саид. префикса fut. III ⲉⲛⲉ- стоит ⲉⲛⲁ- (69. 31); вместо форманта fut. I ⲛⲁ- (57. 28) появляется ⲁ- (58. 2); вместо вместо саид. ϩⲛ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄, «в вас», видим ϩⲛ̄ ⲧⲏⲓⲉ (49. 32–33; 65. 20); притяж. артикль ж.р. мн. ч. ⲧⲉⲩ- (55. 13; 56; 17) наряду с ⲧⲟⲩ- (55. 32–33); притяж. артикль м. р. мн. ч. ⲡⲉⲩ- (52. 32; 53. 21) наряду с ⲡⲟⲩ- (55. 28); формант ⲁ- перед инфинитивом для обозначения цели (49. 21; 60. 23) вместо ⲉ-; предлог ⲁϫⲛ̄ (58. 1) вм. ⲉϫⲛ̄ (58. 5, 1; 60. 10); ⲃⲁⲙ (51. 28; 58. 3, 20; 66. 11) вм. ⲃⲟⲙ (52. 16; 56. 20); ⲛⲛⲏⲩ (52. 7; 56. 21) вм. ⲛⲏⲩ; форма квалитатива ⲉ (от ⲉⲓⲣⲉ: 53. 20; 61. 19; 63. 2) наряду с нормативной формой ⲟ (57. 19 и т. д.); о том, что эти отклонения могли быть обязаны не влиянию другого диалекта, а быть всего лишь «variant spellings within Sahidic», см.: Wisse, 1996, 20. Другие формы указывают на северные (бох. и фаюм.) диалекты: отриц. fut. III ⲛⲛⲟⲩ- (62. 7; *BF*) вместо ⲛⲛⲉⲩ-; квалитатив ⲧⲁⲕⲛⲟⲩⲧ (69. 18; *B*) вместо ⲧⲁⲕⲛⲩⲧ; мн. ч. ⲥⲛⲏⲩ (62. 32) наряду с ⲥⲛⲛⲟⲩ (64. 1, 27–28; *BF*); притяжательное ⲛⲧⲁ-, стоящее после имени: ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ ⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲩ (50. 3–4; *B*) вместо ⲡⲉⲩⲥⲱⲛⲧ̄; конструкция ⲡⲛ (ⲧⲛ, ⲛⲛ) ⲉⲧ (passim; *B*) вместо ⲡⲉⲧ (*S*); формант род. пад. встречаем то в форме ⲛ̄ (ⲡⲱⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ: 69. 21–22), то в форме ⲛ̄ⲧⲉ (ⲡⲱⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ: 65. 18–19; *B*) и т. д. Отклонением от нормативного саидского (в сторону всех остальных диалектов) является постоянное использование ⲣ̄- перед греческим глаголами: например, ⲁⲩⲣ̄ ⲁⲅⲟⲣⲁⲍⲉ (50. 20–21; 69. 27) вместо ⲁⲩⲁⲅⲟⲣⲁⲍⲉ и т. д. Учитывая сказанное, трудно согласиться с утверждением *Райли* о том, что «the judgement of Layton and Pearson (относительно языка рукописей II, IX и X из Наг Хаммади) seems correct in reference to Treat. Seth also, that the scribes responsible for the Nag Hammadi Library were to a large degree native speakers of Sub-Akhmimic, a minor dialect associated with heterodox literature…» (Riley, 1996, 130).

[26] Ср.: «…une syntaxe assez originale, qui demanderait à elle seule une étude détaillée» (Painchaud, 1982, 3); «Der überlieferte koptische Text des *2LogSeth* ist aber <…> sprachlich so ungewöhnlich und schwierig, daß er eine eingehendere philologische Bearbeitung erfordert» (Quecke, 1985, 452); «The Coptic is difficult to understand and translate, with more than a few beguiling passages, and peculiarities, obscurities, and ambiguities in the content of the document present more challenges for translation and interpretation» (Meyer, 2007, 476), и такое состояние текста привело некоторых исследователей к выводу, что текст . не был таким изначально, а просто во многих местах испорчен в ходе рукописной передачи («an auffallend vielen Stellen korrupt») и поэтому часто нуждается в реконструкциях («so daß es sich relativ oft als notwendig erwies, Konjekturen vorzunehmen»: Bethge, 1975, 100; id., 1979, 162). К необычным синтаксическим особенностям прежде всего следует отнести употребление частицы ⲛ̄ⲑⲓ, которая, по правилам грамматики, вводит подлежащее, если оно стоит после сказуемого; так, наряду с нормативным ⲉⲩⲛⲟⲧⲛ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲛⲉⲅⲉⲑⲟⲥ ⲉⲧϫⲛⲕ…, «покоится же совершенное Величие…» (49. 10–11), встречаем такую конструкцию: ⲉⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲓⲕⲣⲟⲛ…, букв. «когда побежали они от него, от огня…» (58. 17–18; другие примеры этой грамматической аномалии см. в примечаниях к переводу), где ⲛ̄ⲑⲓ вводит дополнение (вм. привычной ⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲡⲓⲕⲣⲟⲛ); ср.: Stern, § 482 с определением таких случаев как missbräuchlich; анализ употребления ⲛ̄ⲑⲓ в нашем тексте см.: Quecke, ibid., 451; ср. ниже: прим. 224. Беспорядочное использование опред. и неопред. артиклей также сплошь и рядом вызывает недоумение (или логика их употребления просто ускользает от нашего понимания).

языка — отсюда и синтаксические несуразности, и *двуязычным коптом* с несовершенным знанием греческого языка и правил коптской грамматики[27] — отсюда неловкость и невразумительность перевода целого ряда синтаксических оборотов[28]. Именно поэтому в комментарии к переводу пришлось останавливаться с той или иной степенью подробности если не каждом слове, то, по крайней мере, на каждой строке текста и именно поэтому в примечаниях к переводу дается полностью коптский текст.

Так или иначе, перед нами не литературный шедевр, а продукт творчества вполне заурядного, но страстного автора, религиозно-экзальтированная мысль которого, далекая от стремления (а точнее: к этому неспособная) привести излагаемое в некую систему[29], часто повторяясь, перескакивала с одного на другое[30] и повествование ко-

---

[27] Вопрос о том, кем были переводчики и читатели текстов из Наг Хаммади, я подробно разбирал ранее (Khosroyev, 1995; Хосроев, 1997): по моему убеждению, это были средние слои городского (двуязычного, т. е. могущего понимать и греческий, и коптский) населения, которые в той или иной степени были причастны греческой культуре; в любом случае, это не были монахи пахомиевых монастырей, как до этого считали многие исследователи. К этой теме с тех пор я больше не возвращался, но недавно мне в руки попала книга двух ученых (Lundhaug — Jenott, 2015), в которой они, приведя, правда, целый список тех, кто принял мою точку зрения (из него я с удовольствием узнал, что таких оказывается если не большинство, то множество), оспаривают мои выводы, пытаясь обосновать принадлежность текстов именно этим монастырям. Не буду сейчас останавливаться на их аргументации, нисколько не убедившей, а, скорее, разочаровавшей, не добавившей ничего нового к моему знанию и оставившей меня на прежней точке зрения, и сошлюсь лишь на сугубо отрицательную рецензию на это исследование: Piwowarczyk–Wipszycka, 2017.

[28] «[A] translation that, at times, shows misunderstandings of the Greek» (Gibbons, 1972, 5); «[M]isunderstanding and mistranslations of the underlying Greek text are to be suspected in several passages» (Riley, 1996, 130); «Because of its apparent desjointedness, and ambiguity of many verbs and pronouns, *GrSeth* presents many translation problems. Related to these is the question of text: *does the Coptic as we have it really represent the Greek original, or, in order to translate fairly, must the translator venture on extensive emendation?*» (Williams, 1985a, 177; курсив — А.Х.). К этому добавлю, что при попытке понять то или иное головоломное место, а их не «several», а множество, у меня часто просто опускались руки; зачастую создается впечатление, что какие-то куски текста, не понятые переводчиком, были им просто опущены, какие-то искажены при переводе, и в результате мы имеем несогласование отдельных частей текста между собой и т. п.

[29] *Райли*, справедливо утверждая, что в сочинении нет ничего, что позволило бы нам хотя бы приблизительно отождествить автора («No indication <...> of the identity of the author»), далее все же говорит: «...the social standing of the author is that of a prophetic figure, *a leader* and *teacher*, who is able to write in the name of the living Christ. <...> Thus the author may have been *a leader in a gnostic conventicle* in Alexandria» (Riley, 1996, 142–143; курсив — *А.Х.*); в ответ на это смелое предположение можно спросить: неужели и в любом другом гностическом авторе, который брал на себя дерзость говорить от имени Христа или апостолов, мы непременно должны видеть «лидера гностической общины»?

[30] Принимая во внимание вышесказанное, я не вижу в самом тексте никаких надежных свидетельств для предположения о том, что автор сделал компиляцию из разных источников, оставив «незаделанными швы» между ними (Gibbons, 1972, 29–38); «...[is] filled with doublets and contradictions» (Wisse, 1971, 219–220); см. также: «Mann könnte die Schrift eher als ein Kompendium oder eine Auswahl wichtiger gnostischer Gedanken bezeichnen. Dabei ist offenbar verschiedenes Material verarbeitet...» (Bethge, 1975, 97); «...the final form oft he text represents a conglomeration of various traditions which do not always fit together very happily» (Tuckett, 1986, 124–125); ср.: Tröger, 1977, 60; id., 1978, 246. Меньше всего можно видеть в авторе человека, который, обложившись книгами, составлял неумелую компиляцию, и я согласен

торого было к тому же существенно затемнено непрофессиональным коптским переводом[31].

Я не ставил задачи сделать язык перевода изящным и полностью понятным, поэтому не сглаживал темных мест, оставляя их так, как они находятся в тексте, более заботясь о прояснении смысла[32]. Попытку сделать эти пассажи более прозрачными (с привлечением или параллелей, или на основе грамматических наблюдений, или т. п.), хотя далеко не везде мне это удалось, читатель найдет в комментарии к переводу этого во многих отношениях остающегося непонятным, но с точки зрения истории бытования и трансформации раннехристианских представлений бесценного сочинения.

с *Пеншо*, который рассматривает сочинение как изначально единое целое (sa composition est d'une grande cohérence: Painchaud, 1995a, 68), все повторы и отступления которого обусловлены самим жанром сочинения (id., 1982, 8–11; хотя и он считает, что по крайней мере в двух случаях можно допустить, что автор *2СлСиф* цитировал какие-то предшествующие сочинения: 56. 4–13 и 62. 27 — 63. 25; см. ниже: прим. 179 и 290, а также Bethge, 1975, 98: «62. 27–65. 2 <...> möglicherweise eine Bearbeitung eines ursprünglich selbständigen Stückes»); резюмируя *Пеншо*, *Райли* пишет о характере сочинения: «...it is a religious speech with a controversial message and doctrine, containing explanatory digressions, resumptive summaries, asides and occasional direct address to both partisans and opponents for encouragement and rebuke» (Riley, 1996, 139); ср. также: «... it is probably best to assume the essential integrity of the text and to read it as a single literary piece» (Meyer, 2007, 476).

[31] В то время как переводы библейских сочинений к IV в. выполнялись (уже под присмотром Церкви) профессиональными коллективами переводчиков-справщиков, которые, среди прочего, проверяли переведенные тексты на предмет их соответствия оригиналу (поэтому и удивительное единообразие текста в различных рукописях), такие нежелательные (или даже неприемлемые) для церковных христиан сочинения, как те, что сохранили нам рукописи из Наг Хаммади, переводились, скорее всего, одиночками-энтузиастами, которых никто не мог проверить и исправить и за которыми, в лучшем случае, стояла небольшая община единомышленников-маргиналов (см. выше: прим. 4). Разумеется, *2СлСиф* не является исключением в ряду подобных дилетантских работ; достаточно вспомнить варварский перевод отрывка из «Государства» Платона (*NHC* VI. 5; 588B–589B), который обнаруживает полную неспособность переводчика адекватно передать (а возможно, и понять) мысль переводимого автора. Между тем вопрос о том, кто были эти люди (если все же не считать их *пахомианами*; ср. прим. 27) и какими были их мотивации для перевода этих текстов на коптский, остается одним из самых спорных; см., например, размышления *Стивена Эммеля*, который, упомянув такие сочинения из Наг Хаммади, как *ЕвИст*, *ТрехТр*, *СтелСиф*, *Зостр*, говорит: «it is nearly impossible for me to imagine that the "market" for Coptic translations of such works was non-Greek-speaking Coptophones, nor even Coptophones who were trying to learn Greek» (Emmel, 2008, 45).

[32] Вспоминая к случаю слова Гертруды: «More matter, less with art» (*Hamlet*, act. 2, sc. 2). Подробный комментарий, помогающий установить, насколько это возможно, место сочинения в религиозном контексте первых веков, необходим еще и потому, что оставленный без всесторонних разъяснений текст становится добычей разного рода доморощенных и не имеющих понятия о том, с какой осторожностью следует подходить к любому древнему тексту, псевдо-эзотериков, которые, вооруженные буйной фантазией, а не знанием, стремятся увидеть в тексте то, чего там и близко нет и не было; в результате такой дилетантской работы значение подобных сочинений для восстановления подлинной религиозной культуры, их породившей, сводится по сути дела к нулю.

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ[33]

[49] (10) Покоится же (δέ) совершенное Величие (μέγεθος)[34] в свете невыразимом[35],

---

[33] Перевод сделан по факсимильному изданию текста, вышедшему в 1972 г. (Facsimile VII). Существует и несколько изданий: Gibbons, 1972 (коптский текст издан по копии, хранящейся в Институте античности и христианства в Клермоне, англ. перевод и комментарий); Krause, 1973, 106–151 (с нем. переводом, без комментария); Painchaud, 1982 (с франц. переводом и пространным комментарием); Charron, 1992, 729–736 (текст следует после подробнейшего «конкорданса» ко всем сочинениям кодекса VII); Riley, 1996, 129–200 (с англ. переводом, введением и кратким подстрочным комментарием). Есть и переводы с комментарием разной степени подробности: Bethge, 1975; Gibbons — Bullard, 1988 (в основу положен: Gibbons, 1972); Pellegrini, 2003; Meyer, 2003 и 2007 (частично исправленный); Painchaud, 2007 (в ряде мест исправленный по сравнению с 1982). Все эти работы в необходимой мере были учтены в моем переводе. В квадратных скобках указана страница рукописи, в круглых — номер строки, кратный пяти; вертикальная черта | в копт. тексте отмечает начало строки в рукописи, двойная черта ‖ — начало новой страницы; также в круглых скобках, следуя обычной практике перевода коптских текстов на современные языки, помещены греческие слова, оставленные в коптском без перевода, и слова, вставленные мной для пояснения. Предварительный и далекий от совершенства (это вовсе не означает, что в нижеследующем совершенство было уже достигнуто) перевод *2СлСиф* (Хосроев, 2017) был в целом ряде мест уточнен и исправлен, а комментарий был существенно расширен. Ссылки на авторов только одной работы, использованной в комментарии, далее в целях экономии места приводятся без указания года: Gibbons, Krause, Lüdemann, Pellegrini, Riley.

[34] ⲉϥⲛⲟⲧⲉ̄ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲙⲉ|ⲅⲉⲑⲟⲥ ⲉⲧ̀ⲍⲛⲕ (49. 10–11) = *ἀναπαύεται δὲ τὸ μέγεθος τέλειον. О частице δέ в этой фразе см. прим. 16. ⲙ̄ⲧⲟⲛ — обычный глагол для обозначения состояния Бога, который ни в чем не нуждается и пребывает в абсолютном покое (ср. ниже: 54. 16–17); см., например, в учении Валентина: «Был же Отец один, <…> *покоясь* сам в себе, Монада» (πατὴρ δὲ ἦν μόνος, <…> *ἀναπαυόμενος* αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, μονάς: Hippol., *Ref.* VI. 29. 5); ср. у других гностиков: Бог «не смешивается ни с чем, но пребывает сам в себе, покоясь (ⲉϥⲛⲟⲧⲛ ⲙⲙⲟϥ) в своей безграничной границе» (*Зостр* 118. 1–5); этим же глаголом, вложенным в уста Христа, *2СлСиф* и завершается: «Итак, обретите покой вместе со мной (ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲇⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ̈), мои товарищи по Духу…» (70. 8–9); ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲙⲉ|ⲅⲉⲑⲟⲥ ⲉⲧ̀ⲍⲛⲕ — греч. сущ. с опред. арт. ⲡⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ, часто заменяемое в нашем сочинении копт. синонимом ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ (см. ниже: 54. 14; 61. 1), в гностических текстах разных толков обозначает или высшего Бога, или всю его Плерому; см., например: ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲅⲉⲑⲟⲥ, «воля Величия», т. е. Отца (*ПарСим* 8. 15–16 = ⲡⲟⲩⲱϣ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ: ibid. 10. 16), ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲧϣⲓⲧⲥ̄ «неизмеримое Величие» (*АнИн* 25. 12–13 (*BG* 2); *ЕвИст* 42. 14); ср. простое ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲁⲩ (*АнИак* 15. 25–26) и τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός (Iren., *Adv. haer.* I. 2. 1); τὸ ἄρρητον μέγεθος, «невыразимое Величие» (ibid. I. 2. 2; I. 21. 4). Иное значение, например, у Климента: «величие знания» (*Strom.* VII. 83. 4), «величие истины» (ibid. I. 80. 6); «величие Бога» (τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ: *Protr.* 78. 2); ср. «величие Бога» (μεγαλειότης τοῦ θεοῦ = ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ) в том же значении (*Лк* 9. 43).

[35] ϩⲙ̄ ⲡⲓⲟⲩ|ⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲁⲧ̀ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ· (49. 11–12) = *ἐν τῷ φωτὶ ἀρρήτῳ; далее этот свет будет назван «безначальным» (ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲁⲧⲁⲣⲭⲏ̄: 59. 8–9, прим. 234). О том, что совершенный Отец неразрывно

в истине[36] (принадлежащей) Матери этих всех[37]. И вы (15) все[38] приходите ко мне из-за

связан со светом, см., например, пересказ Иринеем мифа анонимных гностиков: «...они утверждают, что в силе Глубины (= Отца) существует первый Свет, блаженный, нетленный и не имеющий предела», и «этот Свет является Отцом всего» (...loquuntur, esse quoddam primum lumen in virtute Bythi, beatum et incorruptibile et intermiinatum: esse autem hoc Patrem omnium: *Adv. haer.* I. 30. 1); ср. также: «Отец Всего <...>, Свет, податель света, <...> неизмеримый Свет (ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ <...> ⲡⲟⲩⲟⲓⲛ ⲡⲣⲉϥⲧⲟⲩⲟⲓⲛ <...> ⲡⲟⲩⲟⲓⲛ ⲛⲁⲧⲱⲓⲧϥ: *АнИн* 22. 20; 25. 14–15, 22 (*BG* 2)); «Отец, полный невыразимого света» (*БлЕвг* 76. 18 (*NHC* III. 3) и пар.).

[36] ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ⲛ̀ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ (49. 12–13); неопред. арт. перед ⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ (= ἀλήθεια) не может не удивить в контексте фразы, ведь, если речь идет об одной из ипостасей высшего мира, следовало бы ожидать опред. арт., как выше в случае с «Величием» (ⲡⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ = ὁ μέγεθος) или «светом» (ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ = τὸ φῶς); можно, однако, думать, что в греческом оригинале ἀλήθεια не имела при себе артикля (как это видим, например, в пересказе валентинианского мифа: Σιγή <...> ἀποκυῆσαι Νοῦν <...> συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθεια, т.е «Молчание <...> родило Ум <...> а с ним вместе была произведена Истина»: Iren., *Adv. haer*, I. 1. 1 = Epiph., *Pan.* 31. 10. 8), и в этом случае коптские переводчики использовали, как правило, неопред. арт. (ср., например, *Ин* 1. 16: χάριν ἀντὶ χάριτος и ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲡⲛⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ), хотя ситуативно могли употреблять и артикль определенный (*Римл* 1. 7: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη и ⲧⲉϫⲁⲣⲓⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲓⲣⲏⲛⲏ). Зд. все же предпочитаю писать «истина» с маленькой буквы; ср.: «...in *the truth* of the Mother of all these» (Gibbons, 97); «within *the Truth*, the mother of all these» (Riley, 147); «*in truth*, the Mother of all things» (Meyer, 2007, 477); «dans la vérité de leur Mére...»: Painchaud, 1982, 25); ср. также различное словесное выражение одного и того же понятия «истина»: ⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ, как зд. и в 50. 12; 50. 3–4 и т. д., и ⲙⲉ, как в 53. 17; 61. 3 и т. д., отметив при этом пристрастие переводчика к использованию абстрактных понятий при помощи префикса ⲙⲛ̄ⲧ- даже там, где без этого, кажется, можно было обойтись; см. след. прим.

[37] ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ⲛ̀ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ· (49. 12–14) = *ἐν ἀληθείᾳ τῆς μητρὸς τούτων πάντων; *Райли* предложил (Riley, 1996, 146 comm. ad loc.) род. пад., вводимый первым ⲛ̄ⲧⲉ, рассматривать как результат неверного понимания переводчиком оригинала, в котором «мать» являлась грамматическим приложением к «истине», т. е. «в Истине, Матери всех», со ссылкой на практику маркосиан при крещении говорить: «Во имя неведомого Отца всего, в Истину, Мать всех...» (εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν, Μητέρα τῶν πάντων...: Iren., *Adv. haer.* I. 21. 3 = Epiph., *Pan.* 34. 20. 2; см. ниже: прим. 775); но этом случае в греческом оригинале должно было бы стоять *ἐν ἀληθείᾳ, τῇ μητρί..., и остается непонятным появление род. пад. в коптском тексте; вместе с тем сочетание *ἐν ἀληθείᾳ τῆς μητρὸς на коптский можно было передать только как ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ; учитывая, что ниже в тексте те, кто составляет Плерому, названы «сынами Истины и Величия» (ⲛⲩⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ: 70. 7–8; см. ниже: прим. 384), можно думать, что «Мать всех» отождествлялась с «Истиной», не забывая при этом о постоянном терминологическом разнобое у автора (или переводчика) нашего сочинения. Ср.: «The Mother, apparently the Barbelo...» (Gibbons, 143); «The Truth / Mother is to be identified with Barbelo...» (Riley, 1996, 147, комм. ad loc); это отождествление вызывает сомнение хотя бы уже потому, что имя Барбело в *2СлСиф* ни разу не появляется; об этом ключевом персонаже мифологического гностицизма см.: Хосроев, 2016, 273, прим. 1229); *Бетге* считал, что текст зд. испорчен, и предложил такой свободный (с произвольной перестановкой внутри текста и реконструкцией) перевод всего пассажа: «Es ruht aber die Größe der Mutter des Alls, die in Wahrheit erfüllt ist vom unaussprechlichen Licht, <auf mir>...» (Bethge, 1975, 100, 109, прим. 1 = Tröger, 1978, 252). Сочетание ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ, «мать этих всех» (кто они? о них ведь не было никакой речи), станет понятным, если допустить существование *1СлСиф* (см. прим. 14–19), в котором подробно говорилось об «этих всех».

[38] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲏⲣⲧⲛ̄· (49. 14–15); это сочетание некоторые переводчики связывают с предыдущим: «the Mother of all these and all of you» (Gibbons, 97; Riley, 147), другие же начинают здесь новое предложение: «...de leur Mère à tous. Et vous tous...» (Painchaud, 1982, 25).

этого слова[39], потому что только я являюсь совершенным (τέλειος)[40]: ибо (γάρ) именно я пребываю со всем величием Духа (πνεῦμα)[41], который является товарищем для нас и в равной степени (для наших) товарищей (20) подобной природы[42].

Поскольку я уже представил слово во славу нашего Отца[43] через его благость

---

[39] ⲛⲏ ⲉⲧⲛⲏ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲁϧⲉ· (49. 16–17), букв. «те, которые приходят ко мне из-за слова»; ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲁϧⲉ (с опред. арт.) передавало, очевидно, διὰ τὸν λόγον или ἕνεκα τοῦ λόγου (ср. *Мк* 8. 35) в значении «по причине (этого) слова», «ради этого слова»; не совсем понятно, о каком «слове» идет речь (ср. ниже: 49. 20–22, прим. 43, где ϧⲁϧⲉ появляется с неопред. арт.), но едва ли сочетание следует понимать как «en vue de la Parole» (с большой буквы) и считать, что «cette Parole <…> est identifiée à la Pensée du Père à la p. 49, 20–25, mais par ailleurs, cette Parole est le Sauveur lui-même» (Painchaud, 1982, 76); ср. также: «on account of the Word» (Riley, 147 и комм. ad loc.); «through the Word» (Gibbons, 97); «because of the Word» (Gibbons — Bullard, 1988, 363); «on account of the word» (Meyer, 2007, 477). Думаю, что многозначное ϧⲁϧⲉ (= λόγος; ср. ῥῆμα, ἀγγελία, διήγησις и т. п., переданные в копт. *НЗ* словом ϧⲁϧⲉ) использовано здесь как синоним понятия «учение» (διδαχή, διδασκαλία) или т. п., и такое употребление не раз засвидетельствовано раннехристианскими авторами при изложении «учения» той или иной школы (см. PGL, s. v. 12a); ср., например, название полемического трактата платоника Цельса Ἀληθὴς λόγος, которое следует понимать как «Истинное учение», противопоставленное ложному учению христиан. Именно в этом значении находим ϧⲁϧⲉ в *АпокПетр* 70. 28 сл. (перевод текста и комментарий см.: Хосроев, 2016, 286–314), где Спаситель говорит о том, что только «гностик» в состоянии правильно «услышать мое слово (ⲡⲁϣⲁϧⲉ, scil. «мое учение») и отличить слова (ϩⲉⲛϣⲁϧⲉ, scil. «учения») неправедные (ἀδικία) от праведных (δικαιοσύνη); ср.: ⲡⲉⲛϣⲁϧⲉ, «наше учение» (ibid. 73. 24–25). Далее (65. 18–20) становится ясным, что от 1-го лица здесь говорит небесный Христос, и имеет он в виду свое учение, обращенное к избранным; ср. ниже оставленное без перевода λόγος в названии трактата: 70. 11–12, прим. 386.

[40] ⲉⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲁⲁⲧ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· (49. 15–16); ср. призыв Спасителя, обращенный к Петру: «Стань совершенным (ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ) вместе со мной» (*АпокПетр* 71. 16–17), т. е. «стань таким же совершенным, как и я». Греч. прилагательное τέλειος как определение всего, что относится к высшему миру и к происходящим из него гностикам, далее не раз встречается в *2СлСиф*: «совершенный брачный чертог» (57. 17–18); «совершенное Собрание» (60. 25); «совершенные» (scil. гностики: 62. 6); «совершенный Отец» (66. 19–21) и т. д.

[41] ⲉⲓ̈ϣⲟⲟⲡ ⲅⲁⲣ ⲙⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲡⲛⲁ (49. 17–18). «Дух» отождествляется с «совершенным Величием», т. е. с «Отцом»; ср.: «великий, невидимый Дух, Отец» (ⲡⲓⲛⲟⲩ ⲛⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣ[ⲟⲩ ⲡⲛⲁ ⲛⲉⲓ]ⲱⲧ: *ЕвЕг* 40. 13–14 (*NHC* III. 2) и пар.); «Бог и Отец Всего <…>, он Дух» (ⲡⲛⲟⲩ[ⲧⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ] ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲡⲧⲏⲣⲩ ⟨…⟩ ⲛⲧⲟⲩ ⲡⲉⲡⲛⲁ: *АпИн* 22. 19 сл. (*BG* 2) и пар.); см. ниже: 54. 14–18 с повторением в иных выражениях мысли, выраженной в 49. 10–18; ср. 67. 28–30, прим. 361.

[42] ⲉⲧⲉ ⲛ̄ϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲓ· ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲱⲟⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱϣ· (49. 18–20); очевидно, что под «нашими товарищами» Христос имеет ввиду своих «товарищей» по небесному «Собранию» (см. ниже: прим. 56), т. е. Плероме; ϩⲉⲓϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲱⲟⲉ, букв. «посаженные вместе» (= σύμφυτοι: *Римл* 6. 5), — это гностики; ср. бох. форму ϣϥⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲱϫⲓ и саид. ϣⲃⲣ̄ⲧⲱⲟⲉ; см. ниже: 50. 23–24 и прим. 72.

[43] ⲉⲁⲓ̈ⲉⲓⲛⲉ ⟨ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩϣⲁϧⲉ ⲁⲩⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ (49. 20–22); глагол ⲉⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ имеет значение προάγω, προφέρω или т. п., «вывожу вперед, представляю», и перфект ⲁⲓ̈ⲉⲓⲛⲉ подчеркивает, что это «слово» уже стало достоянием читателя, т. е. автор ссылается на то, о чем раньше уже написал (о невыразимой природе Отца или т. п.; см. прим. 14–19, 37); употребление зд. неопред. арт. (ⲟⲩϣⲁϧⲉ) можно объяснить из греч. оригинала (ср. прим. 36 и след. прим.), в котором λόγος не имел артикля (как, например, в сочетании προφέρειν λόγον или т. п.); это же относится и к неопред. артиклю перед словом «слава»: ⲁ(ⲟ)ⲩⲉⲟⲟⲩ = εἰς δόξαν; ср. *1Kop* 10. 31: εἰς δόξαν θεοῦ, «во славу Бога» и саид. ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲛ̄ϩⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲩⲧⲉ); отметим и формант ⲁ- (*A*, A^2) вместо ⲉ- (*S*); ср: «I have uttered *a discourse*…» (Meyer, 2007, 477 с примечанием, что эти слова могут свидетельствовать о том, что был и «the first discourse»); «…j'ai proclamé une Parole» (Painchaud, 1982, 25); о ϣⲁϧⲉ ср. выше: прим. 39.

(-χρηστός) и непрестанную мысль[44], — и слово это (25) пребывает в нем[45], — (то после этого) рабством (окажется утверждение), что мы умрем вместе с Христом (χριστός)[46], (утверждение, покоящееся) на мысли непрестанной и (ничем) незамутненной[47].

Достойно удивления и непостижимо![48] Писание (30) бессловесной воды![49]. (А те-

---

[44] ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲙⲛ̀ⲧⲭⲣⲥ ⲙⲛ̀ ⲟⲩⲙⲉⲓⲉⲩⲉ ⲛ̀ⲛⲁⲧ̀ⲱⲟⲩⲛ̀ (49. 22–24). *Ханс Квеке* предположил, что недопустимое в коптском сочетание (при помощи ⲙⲛ̀) существительного с притяжательным местоимением (ⲧⲉⲕⲙⲛ̀ⲧⲭⲣⲥ) и существительного с неопред. арт. (ⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ) могло возникнуть только в том случае, если в оригинале оба имени не имели артикля и определялись притяжательным αὐτοῦ, «его» (*χρηστότης αὐτοῦ καὶ ἔννοια или т. п.); переводчик же снабдил последнее слово неопред. артиклем, что обычно в коптских переводных текстах для слов, стоявших в греческом без артикля (Quecke, 1985, 449; ср. прим. 36 и 43). О форме ⲛ̀ⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ̀ вместо нормативной ⲛ̀ⲁⲧⲱⲟⲩⲛ̀ см. прим. 25. ⲁⲧⲱⲟⲩⲛ̀ = ἀδιάλειπτος, ἀνέκλειπτος, «непрерывный, бесконечный»; ср. ниже: 49. 27–28 и ⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲛ̀ в 57. 22–23. Предложное сочетание ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ= ⲛ̀- + сущ. (нормативная форма: ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̀ + сущ.) в значении genitivus auctoris (ὑπό) далее не раз используется в тексте: 51. 11–13; 52. 14–17, 25–27; 59. 30–31; 62. 28–31.

[45] ⲛ̀ⲑⲓ ⲡⲓⲱⲁϩⲉ ⲉⲧ̀ⲱⲟⲟⲡ ⲛ̀ϩⲛⲧⲥ̀· (49. 24–25); необычное употребление частицы ⲛ̀ⲑⲓ, которая подхватывает прямое дополнение, а не подлежащее; об этой грамматической аномалии см. прим. 26.

[46] ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧ̀ϩⲙ̀ϩⲁⲗ ⲧⲉ ϩⲉ ⲧⲛ̀ⲛⲁⲙⲟⲩ ⲙⲛ̀ ⲡⲉⲭⲥ (49. 25–27); nomen sacrum имеет зд. форму ⲡⲉⲭⲥ (= 59. 26 и 63. 12; как правило, с опред. арт., ср., однако, ниже: 65. 18–19 и прим. 332). Пассаж является, вероятно, полемикой с мыслью апостола Павла: «…зная то, что ветхий наш человек распят с ним, чтобы упразднено было тело греховное, чтобы нам не быть уже рабами греха. <…> Если же мы умерли с Христом (εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ = ⲉⲫⲱϩⲉ ⲁⲛⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲛ̀ ⲡⲉⲭⲥ), то веруем, что и жить будем с ним (*Римл* 6. 6, 8). Ср также в учении Василида: «И если кто-нибудь признаёт распятого, то он еще раб и находится под властью тех, которые создали тела (adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt); тот же, кто не признаёт, свободен от них, он знает домостроительство нерожденного Отца» (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 4; подробнее см. ниже: прим. 1130, 1131). *Гиббонс* считает фразу вставкой редактора («…is definitely an insertion»), которая возникла у него как отклик на предыдущее σύμφυτοι из языка Павла (см. прим. 42), и, следовательно, первоначальный текст выглядел так: «…и слово это находится в нем (вместе) с мыслью непрестанной и неосквернённой» (Gibbons, 150); ср. след. прим.

[47] ⲙⲛ̀ ⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̀ⲛⲁⲧ̀ⲱⲟⲩⲛ̀ ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲁⲧϫⲱϩⲙ̀· (49. 27–28); об удвоении ⲛ̀ⲛ- см. прим. 25; об ⲁⲧⲱⲟⲩⲛ̀: прим. 44. На первый взгляд, против того, чтобы это сочетание рассматривать как приложение к «Христу», как это вслед за *Кошорке* («…daß wir mit Christus (d. h.) einem unvergänglichen und unbefleckten Denken sterben werden»: Koschorke, 1978, 147) делает *Пеншо* (т. е. Pensée incorruptible» — это Христос: Painchaud, 1982, 76; ср.: «…which means with imperishable and undefiled thought»: Meyer, 2007, 477), говорит неопред. арт., и в этом случае смысл фразы, видимо, был таков: вера церковных христиан, среди прочего, покоится на мысли, что они «умрут (и затем воскреснут) вместе с Христом» (см. *Римл* 6. 6 в пред. прим.), и с этой мысли их ничем нельзя сбить; это, по убеждению автора, их *idée fixe*; ср. перевод *Betge* с пояснением: «(ausgestattet) mit einem unvergänglichen und unbefleckten Denken» (Bethge, 1975, 100). Оставив в переводе это толкование, не забудем, однако, и о том, что неопред. артикль в копт. тексте можно объяснить отсутствием артикля в греч. оригинале; в этом случае слово получало в коптском, как правило, неопред. артикль; об этом см. выше: прим. 36, 44 и ниже: прим. 56.

[48] ⲟⲩⲫⲡⲏⲣⲉ ⲛ̀ⲁⲧ̀ⲧⲁϩⲟⲥ· (49. 28–29), букв. «чудо непостижимое»; как понимать это высказывание в контексте, я не знаю: хотел ли автор этим подчеркнуть, что такая вера церковных христиан «непостижима (для гностика) и достойна удивления»? Заметим, что другое сочинение рукописи заканчивается колофоном, в котором то же сочетание (но употребленное уже не саркастически, а с высоким пиететом) оставлено без перевода: θαῦμα ἀμήχανον (*ПСил* 118. 7–8; возможно, впрочем, что добавлено «par l'un ou l'autre copiste»: Janssens, 1983, 142).

[49] ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲧ̀ⲱⲁϩⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ̀· (49. 29–31); понимание и перевод этой фразы вызывают серьезные трудности. Прежде всего возникает вопрос, относится ли ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ̀ к ⲁⲧⲱⲁϩⲉ (в пользу

перь) о нем от нас слово[50]:

этого, на первый взгляд, говорит колон после ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟ·, хотя переписчик мог не понять эту невразумительную фразу и поставить колон не в том месте; см. след. прим.), или его нужно рассматривать отдельно. ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ является синонимом ἄρρητον (61. 36 и 69. 26), но в тех случаях, когда ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ бесспорно соответствует этому греческому понятию, в *2СлСиф* всегда используется сочетание ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ ⲙ̄ⲙⲟ⸗ (49. 12; 51. 16; 60. 12, 16–17; 65. 32–33; 66. 4–5, 20–21); там, где ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ употреблено без подхватывающего местоимения, слово имеет значение «бессловесный», т. е. «немой» = ἄφωνος, ἄλαλος (ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲃⲛⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ, т. е. «бессловесные животные»: 59. 30; ср. *2Петр* 2. 16); поэтому переводы «das unbeschreibliche Wasser» (Krause, 107), «das Wasser, über das man nicht reden kann» (Bethge, 1975, 100), ср.: «das Schreiben des unbeschreiblichen Wassers» (Lüdemann, 225); «the innefable water» (Gibbons, 98; Riley, 149 = Meyer, 2003, 467), «l'eau indicible» (Painchaud, 1982, 25); «das unaussprechliche Wasser» (Pellegrini, 580), в которых говорится о «невыразимой воде», нельзя признать верными. Скорее всего, эта неуклюжая коптская фраза (очевидно, не понятая переводчиком) в греческом оригинале отсылала читателя к разговорному «писанию на воде» в смысле «делания бессмысленного дела» (где обыгрывалось сочетание: ἐς ὕδωρ γράφειν и γραφή, «Писание»; ср.: ἐς ὕδωρ γράφειν: ἐπὶ τῶν ἀχρήστων καὶ ὧν οὐκ ἔστι φροντίς), т. е. автор хотел сказать, что утверждение, что «мы умираем с Христом», а значит Христос умирает (о чем говорили уже ветхозаветные пророки; см. Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς: *1Кор* 15. 3; ср.: *(Второ)Исаия* 53. 8; подробнее см. ниже: прим. 968), является для автора просто *нонсенсом*: (небесный) Христос не мог умереть, и к этому вопросу автор настойчиво будет возвращаться в дальнейшем. Нет ни малейших оснований видеть в этом упоминании воды отсылку к обряду крещения, в которой автор «présente sa propre interprétation du baptême (sans doute courante dans son milieu): le baptême, "marque de l'eau indicible"…» (Painchaud, 1982, 77); ср.: «Mit dem „Zeichen des Wassers" wird auf die Taufe angespielt (vgl. Röm. 6. 3f)» (Tröger, 1978, 253); о том, что пассаж 49. 25–28 «bezieht sich wahrscheinlich auf eine Taufinterpretation im Sinne von Rm. 6. 4», см.: Koschorke, 1978, 147; подробнее см. Приложение 1.

[50] ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟ· ⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲁⲭⲉ· (49. 30–32), букв. «о нем, которое от нас есть слово»; за этой построенной вопреки нормам грамматики фразой, возможно, стоял устойчивый греческий оборот περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος (ἡμῖν) ἐστι, т. е. «о чем (о ком) мы теперь говорим (будем говорить)», который, начиная с Платона (например, *Gorg.* 472D), находим у разных авторов (Philo, *Quod det.* 13; Galen, *De marc.* 7. 770. 7 /Kuhn/ и т. д.). Различные не совпадающие между собой варианты перевода всего пассажа, зачастую не более вразумительные, чем коптский текст, показывают, что к единому пониманию комментаторы так и не пришли: «Ein unfaßbares Wunder (ist) das Schreiben des unbeschreiblichen Wassers über ihn — aus uns stammt das Wort» (Krause, 107); «Ein unbegreifliches Wunder ist das Zeichen des Wassers, über das man nicht reden kann. Dies Wort ist von uns (zu sprechen)» (Bethge, 1973, 100 с прим.: «Wörtlich: wovon gilt /= ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟ — *A.X.*/: von uns ist dieses Wort»: 109); «…the writing of the innefable water which is the Word from us» (Gibbons, 98; Gibbons — Bullard, 1988, 363: «word» с маленькой буквы); «The scripture of the inneffable water which is from us is this word» (Riley, 1996, 149); «C'est une merveille insaisissable que la marque de l'eau indicible, qui consiste en cette parole que nous disons» (Painchaud, 1982, 25); «Ein unbegreifliches Wunder (ist aber) die Schrift über das unaussprechliche Wasser, wovon wir reden» (Pellegrini, 580); «What an incomprehensible wonder! The scripture regarding the ineffable water in use among us is the word» (Meyer, 2007, 477). *Пеншо* (а за ним и остальные), полагая, что «невыразимая вода» — это вода крещения, утверждает, что автор *2СлСиф* «présente sa propre interprétation du baptême (sans doute courante dans son milieu)» (ibid. 77), однако это утверждение не находит серьезного подтверждения в тексте (слово «вода» упоминается в сочинении дважды, но в другом контексте; см. ниже: 50. 16 и 62. 1). Вместе с тем, дальнейшее повествование можно рассматривать как развернутый (полемический) рассказ, отталкивающийся от *Лк* 24. 25–27, где говорится о том, как воскресший Иисус, упрекнув учеников за их неверие, объяснил им места из Писания, «начиная от Моисея и всех пророков», в которых было предсказано о нем.

«“Я[51] тот, который в вас, и вы пребываете во мне[52], как и (35) Отец пребывает в вас[53] в **[50]** простоте (–κακία)[54]. Давайте созовем[55] Собрание (ἐκκλησία)[56], давайте разузнаем, как обстоят дела с этим его творением[57], давайте пошлем кого-нибудь (5)

---

[51] Следующие далее слова небесного Христа от 1-го лица ед. ч. не согласуются с предыдущим: «от нас». Можно предположить, что эти слова, сначала написанные на полях одним из переписчиков, который хотел подчеркнуть, что с этого места начнется рассказ о подлинном учении, последующим переписчиком были вставлены в основной текст; ср. такую же вставку в *АпокПетр* 75. 16–17 и 80. 1, где в речь Спасителя от 1-го лица вторгаются слова: «по нашему убеждению» (ⲛⲛⲁϩⲣⲁⲛ); см.: Хосроев, 2016, 302, прим. 1370; 310, прим. 1429.

[52] ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧϩⲛ̄ⲧⲏⲛⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲯⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧ· (49. 32–34) = *ἐγὼ ἐν ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί; ср.: *Ин* 17. 23; 14. 20; ср. ниже: 65. 19–20; см. также: 51. 19–20. Ср. слова Спасителя, обращенные к гностикам: «Ибо я сошел вниз (ϩⲓⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲡⲓⲧⲛ̄;), чтобы быть с вами, чтобы и вы были со мной» (*АпИак* 9. 1–4); ср. ниже: 50. 16–18.

[53] ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲯⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲛⲉ (49. 34–35); ср.: «ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲛⲉ: A² for S ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄ (more commonly ϩⲛ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄)» (Riley, 148 ad loc.); на том основании, что форма ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲛⲉ в коптском невозможна, *Betge* предложил исправление ⲛ̄ϩⲏⲧ〈ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄〉 ⲧⲏⲛⲉ, «во мне <и в> вас» (Bethge, 1975, 109, прим. 4; см. также: Painchaud, 1982, 78, прим. 14).

[54] ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲕⲁⲃⲓⲁ· (49. 35 — 50. 1) = ἐν ἀκακίᾳ (ср.: *Псал* 25. 1 и т. д.); за этим понятием, которое далее не раз будет обозначать главное моральное качество гностика (60. 9; 62. 33 и т. д.), стоит целый спектр значений, характеризующих «чистоту», «простоту» (ср. ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἁπλότητι: Herm., *Vis.* II. 7. 2), «отсутствие зла», «безгрешность» и т. п. не только высшего Бога, но и гностиков; см. ниже: прим. 76 и 254.

[55] ⲙ̄ⲁⲣⲛ̄ⲥⲱⲟⲩϩ (50. 1–2), букв. «давайте соберем»; см. след. прим. В предыдущей фразе автор устами Христа обращался к общине своих последователей на земле, здесь же слова обращены уже к обитателям небесной Плеромы; переход довольно неожиданный, и *Betge* предположил, что перед фразой выпал глагол ⲡⲉϫⲁⲓ, «я сказал», так переводя пассаж с пояснением: «<Ich sagte> mit lauterem Herzen (zu den übrigen präexistenten himmlischen Wesen): “Laßt uns…”» (Bethge, 1975, 100, 109, прим. 5), поняв предыдущее ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲕⲁⲃⲓⲁ как относящееся к этой фразе.

[56] ⲛ̄ⲟⲩⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲩⲙⲁ (50. 2); зд. и далее перевожу ἐκκλησία как «Собрание» (небесных сущностей или совершенных гностиков, т. е. Плерома), чтобы отличить его от земной «Церкви» церковных христиан, против которых и направлено *2СлСиф* (ср. «все собрание сынов Израиля»: πᾶσα ἐκκλησία υἱῶν Ἰσραηλ: *Сирах* 50. 20); ⲙⲁⲣⲛ̄ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲩⲙⲁ, по всей видимости, передает συνάξωμεν (συγκαλέσωμεν) ἐκκλησίαν εἰς ἕν (для συγκαλέω ср.: *Деян* 5. 21; для εἰς ἕν = ⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ср.: *Ин* 11. 52); неопред. арт. при ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ стоит, очевидно, потому, что в греч. оригинале слово было без артикля; ср., например: ποιήσωμεν ἄνθρωπον, «давайте создадим человека», и ⲙⲁⲣⲡⲧⲁⲛⲓⲟ ⲡⲟⲩⲣⲱⲙⲉ (*Быт* 1. 26); см. выше: прим. 36. Коптский синоним ἐκκλησία в этом контексте — ⲡⲓⲥⲱⲟⲩϩ, «собрание»; см.: ⲡⲓⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁϥⲑⲁⲣⲧⲟⲥ, «нетленное собрание» (= Плерома: *АпИн* 65. 12–13 (*BG* 2)); ср.: ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, «собрание святых» (*БлЕвг* 81. 5–6 (*NHC* III. 3)); ср. также: «все Бессмертные» (ⲛⲁⲧⲙⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ: *ПрМир* 103. 14) и ниже: 50. 8–9. О том, что по образу «нетленного Собрания», находящегося в Огдоаде, Саваоф (= Адонай) создает свое «ангельское собрание», см. ниже: 52. 20–21; 65. 36–37 и комм. ad loc.

[57] ⲙⲁⲣⲛ̄ⲙⲟⲩϣⲧ̄ ⲛ̄ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ̄ ⲉⲧⲛ̄ⲧⲁϥ· (50. 3–4); то, что при «творении» стоит опред. арт. (ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ̄ = ἡ κτίσις, τὸ κτίσμα), да еще слово снабжено определением «его» (ⲉⲧⲛ̄ⲧⲁϥ), хотя ранее ни сам творец (scil. Иалдабаоф; о нем см. ниже: прим. 127), ни его творение не упоминались, свидетельствует, возможно, в пользу того, что об этих вещах уже говорилось в утерянной части; речь о них будет и далее. За глаголом ⲙⲟⲩϣⲧ, вероятно, стоял глагол ἐρευνάω в значении «разузнавать» («erforschern»: Pellegrini, 580; «examine»: Meyer, 2007, 478), ср.: «durchwandern» (Krause, 109 = Lüdemannn, 1997, 225), «gedenken» (Bethge, 1975, 100) или даже нейтральное «visiter» (Painchaud, 1982, 27), «visit» (Gibbons — Bullard, 1988, 363 = Riley, 149 = Meyer, 2003, 467); ср. ⲙⲟⲩϣⲧ в *НЗ* как эквивалент для περιάγω, διέρχομαι (в этом значении см. ниже: 54. 28), ἐρευνάω, διακρίνω.

в него[58], <чтобы> он разузнал о мыслях (ἔννοια) нижних областей (μέρος)[59]".

Сказал же (δέ) я это всей полноте многочисленного Собрания (ἐκκλησία) Величия[60], (10) пребывающего в веселии. Веселился[61] весь дом Отца истины[62]. Так как я (один) из них[63],

---

[58] ⲙⲁⲣⲡ̅ⲧⲁⲩⲟ ⲛ̅ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲛⲧⲟ· (50. 4–5); о ⲧⲁⲩⲟ (ⲉⲃⲟⲗ) = ἀποστέλλω, «посылаю», см. ниже: 137. 28, прим. 495; ⲛ̅ϩⲛⲧⲟ зд. «в него», т. е. в нижнее творение (верно «in the regions below»: Meyer, 2007, 478), а не «от него» (ср. «von ihm (Gott)»: Bethge, 1975, 100; Pellegrini, 580); ⲟⲩⲁ без артикля зд. в значении «одного (из)...»; ср. ниже 50. 20, прим. 68; 55. 21, прим. 170; 67. 1–2, прим. 353.

[59] ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥⲙⲟⲩⲱⲧ̅ ⲛ̅⟨ⲛⲓ⟩ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⟨ⲙ̅⟩ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ· (50. 5–7; ср. ⲙⲉⲣⲟⲥ в ед. ч. ниже: 57. 9); восстановление ⲛⲓ (опред. арт. мн. ч.), предложенное *Гиббонсом* (Gibbons, 56) и *Бетге* (Bethge, 1975, 109, прим. 6), оправдано, иначе следовало бы, что ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ стоит в ед. ч., а это, кажется, не так (ср. ниже: 50. 14 и прим. 65); реконструкция ⟨ⲛ̅⟩ (род. пад., или ⟨ϩⲛ̅⟩, «в») показывает, что ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ принадлежат «нижнему миру». *Гиббонс* рассматривает ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ (ср. ниже: 50. 16–18 и прим. 67) как приложение к ⟨ⲛⲓ⟩ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ «the Ennoias, the regions below» (ibid. 99); есть и другая проблема: ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥⲙⲟⲩⲱⲧ̅..., по правилам грамматики, не может означать ни «in order that he may visit» (Gibbons, 99), ни «afin qu'il sépare...», «чтобы он отделил...» (Painchaud, 1982, 29), ни «so he may visit...» (Riley, 149). Придаточное зд. не целевое, а сравнительное (!), и в этом случае фраза означает: этот «кто-то», т. е. один из будущих посланцев Плеромы в нижний мир, должен поступить так же, «*как и* (ⲛ̅ⲑⲉ = ὡς) он» (кто этот «он», фраза не раскрывает), который (ранее: ⲛ̅ⲧⲁϥ– perf. 2) уже посетил эти места. Видимо, прав все-таки *Гиббонс* (ibid., 155), поддержанный *Пеншо* (ibid. 79, прим. 15), предположивший, что переводчик принял целевое ὡς (= ὅπως, ἵνα) с конъюнктивом аориста (в этом случае в оригинале было *ὡς ἐρευνήσῃ, «чтобы он разузнал») за ὡς сравнительное, сделав тем самым придаточное сравнительным. Вместе с тем нет оснований вслед за *Пеншо* (ibid. 79, прим. 16) переводить ⲙⲟⲩⲱⲧ̅ как «séparer» в значении διακρίνω (со ссылкой на *1Кор* 11. 31; ср. его перевод того же глагола в 54. 28: «éprouver»); в исправленной версии *Пеншо* дает уже иной перевод: «comme il *a visite* <toutes les> Pensées...» (Painchaud, 2007, 1120).

[60] ⲙ̅ⲡⲁϣⲁⲓ ⲧⲏⲣϥ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ (50. 8–10) = *παντὶ τῷ πλήθει πολλῇ τῆς ἐκκλησίας τοῦ μεγέθους; о ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ см. прим. 56; о ⲡⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ см. прим. 34.

[61] ⲉⲧⲧⲉⲗⲏ· ⲁⲩⲧⲉⲗⲏ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ (50. 10–11), букв. «которое веселилось; они веселились»; о том, что состояние веселия и радости присуще всем, кто так или иначе принадлежит Отцу и Плероме, см. ниже: 56. 13–15; 66. 34.

[62] ⲛ̅ⲑⲓ ⲡⲛⲏ ⲧⲏⲣϥ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲙⲧⲙⲉ· (50. 11–12) = *πᾶς οἶκος τοῦ πατρὸς τῆς ἀληθείας; «весь дом» — это Плерома; ср.: «дом непознаваемого света» (ⲡⲛⲏ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ̅: *Прот* 40. 21). ⲛ̅ⲑⲓ вводит подлежащее (ⲡⲛⲏ) в ед. ч., которое не согласуется с грамматическим подлежащим сказуемого во мн. ч. (см. прим. 26); очевидно, переводчик воспринимал «дом» как то, что состоит из множества обитателей, отсюда и «они» (см. пред. прим., а также ниже: 53. 15–16, прим. 129). Имеется ли здесь в виду «Истина» как самостоятельная ипостась, или только то, что Отец является носителем несказанной истины, т. е. «истинный Отец», сказать трудно; ср.: ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲙⲉ (*ИпАрх* 86. 21); ⲡ[ⲉ]ⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲙⲛⲉ (*ТолкЗн* 9. 37). Ср., однако, свидетельство Епифания, цитирующего какой-то валентинианский трактат (о нем см.: Хосроев, 2016, 240, прим. 1051): «Величие» (μέγεθος), или «Самоотец» (αὐτοπάτωρ), и его «Мысль» (ἔννοια), она же «Благодать» и «Молчание» (χάρις, σιγή), произвели «Отца истины» (τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας), «которого назвали Человеком (ἄνθρωπος)», потому что он был прообразом (ἀντίτυπος) Нерожденного, который существовал до него» (*Pan.* 31. 5. 5); согласно этой мифологеме, «Величие» и «Отец истины» — это два разных действующих лица.

[63] ⲉⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲓⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲛⲧⲟⲩ· (50. 12–13); ср.: «Since I am the one...» (Gibbons, 99; Meyer, 2007, 478); «Da ich ihnen gehöre...» (Pellegrini, 580). Правомерно и иное деление всей фразы, которая с обеих сторон ограничена колонами и которая в ряде переводов сделана продолжением предыдущей: дом Отца веселился, «потому что я был одним из них»: «da ich der <...> aus ihnen bin» (Krause, 109); «car c'est d'elle que je suis issu» (Painchaud, 1982, 27 = id., 2007, 1121); дом отца «веселился тому, что я один из них»: «...rejoiced that I am the one...» (Gibbons — Bullard, 1988, 363).

(то) я вспомнил о[64] тех мыслях (ἔννοια), которые вышли (15) из[65] неоскверняемого Духа[66],

---

[64] ⲁⲓ† ⲛ̄ⲛⲟⲩⲙⲉⲓⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲉ (50. 13–14); сочетание, вероятно, передает ὑπέμνησα (или ἀνέμνησα) περί, «вспомнил о» (предлог ⲉⲧⲃⲉ зд. можно понимать только в этом значении, хотя в греческом глагол в сочетании с περί для интересующего нас времени, кажется, не засвидетельствован); ср. *АпокПетр* 70. 25: ⲁⲉⲓ† ⲙⲉⲉⲩⲉ с прямым дополнением («я вспомнил тех…»). В таких переводах, как: «Ich rief ihre Errinerung (pl.) wach in bezug auf…» (Krause, 109); «Je leur ai rappelé» (Painchaud, 1982, 27); «I reminded (them)» (Riley, 151), т. е. «я им напомнил», сочетание ⲛ̄ⲛⲟⲩ-, стоящее перед ⲙⲉⲉⲩⲉ было понято как состоящее из ⲛ̄ (показателя прямого дополнения) и ⲛⲟⲩ- (притяжательного артикля 3 л. мн. ч.), на самом же деле речь идет о неопр. арт. ⲟⲩ с удвоением ⲛ, что характерно для субахм. диалекта (Zandee, 1983, 655). Но если это так, тогда трудность состоит в том, что сочетание, обычно выступающее или в форме † ⲙⲉⲉⲩⲉ, или † ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ (т. е. или без арт., или с опред. арт.), в нашем случае имеет неопред. арт. Не должны ли мы, в конечном счете, рассматривать сочетание не как идиому со значением «вспоминать (что-то)», а просто буквально «дал (себе) мысль о», т. е. «подумал о чем-то», сохраняя при этом предлог ⲉⲧⲃⲉ; ср. более вольный, но идущий в том же направлении перевод: «I produced thought about…» (Gibbons — Bullard, 1988, 363); «äuserte ich eine Meinung betreffs…» (Pellegrini, 580); «I reflected upon» (Meyer, 2003, 467); ср.: «I conceived a plan about» (Gibbons, 99), т. е. допуская, что за † ⲙⲉⲉⲩⲉ вполне мог стоять глагол ἐπινοέω, «замышлять, составлять план».

[65] ⲛⲓⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ (50. 14–15); возможно, переосмысленный в других терминах (ἔννοια) отголосок гностической мифологемы об отпадении из совершенной области Света одного из эонов (Премудрости–Софии); см., например, одну из разновидностей мифа (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 3): силу, которая после появления Христа, принадлежащего правой стороне (dextrum), излилась из Матери, гностики называют Левой, Пруник и Премудростью (Sinistram et Prunikon et Sophiam); спустилась она на воды (descendentem <…> in aquas; ср. ниже: 50. 16–18), получила от них тело (adsumpsisse ex eis corpus), и если бы она не содержала в себе света, то была бы поглощена материей (a materia); осознав тяжесть своего положения, попыталась она убежать от вод и подняться к Матери (conatam esse fugere aquas et ascendere ad matrem), но, не преуспев в этом, она смогла скрыть от низших элементов (inferioribus elementis) тот свет (lumen), который был в ней, и получила она силу от этого света (virtutem accepisset). В нашем рассказе речь, однако, идет не о каком-то одном эоне, а об ἔννοιαι во мн. ч., и поэтому более надежным кажется предположение, что речь идет о «sparks of light, the "thoughts of the Father" (= the gnostics, by a process of synechdoche) which came out of the undefiled Spirit (lines 14 f.) and exist now in the world» (Gibbons, 156); ближе всего к этой идее стоит представление об «искре жизни», засвидетельствованное для учения Саторнила (scintilla vitae: Iren. *Adv. haer.* I. 24. 1; scintillula vitae: Tert., *De anima* 23. 1; = σπινθὴρ τῆς ζωῆς: Hippol., *Ref.* VII. 28. 3; Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348A); по убеждению Саторнила, эта «искра» и есть душа человека (τὸν σπινθῆρα ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν): Epiph., *Pan.* 23. 1. 8): Христос пришел уничтожить плохих людей и спасти хороших, т. е. только тех, кто в него верит и имеет в себе «искру жизни» (qui habent scintillam vitae: Iren. I. 24. 2; подробнее о Саторниле см.: Хосроев, 2016, 208–211, а также ниже: прим. 67). Как terminus technicus σπινθήρ встречается и у *валентиниан*, у которых это слово было синонимом «духовного (или избранного) семени» (τὸ πνευματικὸν /ἐκλεκτόν/ σπέρμα: Clem., *Exc. Theod.* 1. 1, 3); душа Адама пребывала во сне, и «Спаситель, придя, пробудил душу и зажег *искру*» (…Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξῆψεν δὲ τὸν σπινθῆρα: ibid. 3. 1). Также и в учении мифологического гностицизма: «Те, в которых входит дух (πνεῦμα) жизни (очевидно, = σπινθῆρα τῆς ζωῆς), будут спасены; они удаляются от зла (κακία)….» (*АпИн* 34. 4–9 (*NHC* III. 1) = 67. 1–7 (*BG* 2)); согласно учению *сифиан*, высшая Мать породила Сифа и в него вложила свою силу, а в эту силу вбросила еще и семя высшей силы и искру, посланную свыше (σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα), поэтому и является род Сифа избранным и отличным от другого рода (τὸ γένος τοῦ Σήθ <…> ἐκλογῆς ὂν καὶ διακεκριμένον τοῦ ἄλλου γένος: *Pan.* 39. 2. 4, 6; ср. ibid. 39. 6. 3–4: миф *офитов*) и т. п.; см. также ниже: 54. 18–23. Подробнее об «искре жизни» в контексте религиозной культуры того времени см.: Tardieu, 1975, 227–242.

[66] ⲡⲓⲡⲛⲁ ⲛ̄ⲁⲧϫⲱϩⲙ̄ (50. 15), «неоскверняемый Дух», = *τὸ πνεῦμα ἄχραντον (или просто ⲡⲓⲡⲛⲁ, «Дух»: 67. 28); ср. подобные обозначения Бога: ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲛ̄ϩⲟⲣⲁⲧⲟⲩ, «Дух невидимый» (*АпИн* 2. 33

о схождении (их) на воду, т. е. в нижние области (μέρος)[67]. И одна мысль (ἔννοια) была у них всех, (20) происходящая из одного[68].

(*NHC* II. 1)); ⲟⲩⲡⲛ̅ⲁ ⲛⲛⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲁ[ⲧ]ⲡⲱⲱⲉ ⲛⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲛⲥ, «невидимый Дух, неделимый и самородный» (*Зостр* 2. 27–28 et passim (*NHC* VIII. 1)) и т. д. *Гиббонс* сомневался в надежности отождествления «неоскверняемого Духа» с Отцом: «probably the Father, although possibly Sophia» (Gibbons, 158); ср. также *Ин* 4. 24: πνεῦμα ὁ θεός и саид. ⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

[67] ⲓⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ̀ ⲉⲭⲛ̅ ⲡⲓⲙⲟⲩ ⲛ̅ⲇⲓ ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲓⲥⲛⲧ̀· (50. 16–18); частица ⲛ̅ⲇⲓ и здесь, вопреки грамматике (см. прим. 26), вводит дополнение (мн. ч. ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ), причем подхватывает она не местоимение, а существительное в ед. ч. (ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ). В ряде гностических текстов «схождение на воду» (а вода часто ассоциируется с тьмой; ⲙⲟⲟⲩ ϩⲓ ⲕⲁⲕⲉ: *ПрМир* 100. 32; ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ϩⲣ̅ⲧⲉ, «устрашающая вода»: *ПарСим* 37. 9–10; и т. п.) символизирует схождение или в еще не созданный мир (см. ниже 50. 27–28, прим. 75 о Премудрости: descendentem in aquas), или в мир, созданный несовершенным Архонтом (см., например, рефрен: ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲭⲛ̅ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ, «он сошел на воду» в *АпокАдам* 78. 5, 17, 26; 79. 18–19, 27; 80. 8–9 и т. д.); ср. также о Иисусе, «который сошел на (ⲉⲓ ⲉⲡⲓⲧⲛ̅ ⲉⲭⲛ̅) Иордан», а «река Иордан является силой (δύναμις) тела (σῶμα), т. е. чувствами (αἴσθησις) удовольствий (ἡδονή); вода же Иордана — это вожделение (ἐπιθυμία) к соитию (συνουσία)» (*СвИст* 30. 27 сл.; перевод текста и комментарий см.: Хосроев, 1991, 161–180, 223–232). ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ можно сравнить с εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς в *Ефес* 4. 9 (отметив бох. колорит: ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ вм. саид. ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ), что в других текстах могло называться «нижними частями преисподней и хаоса» (ⲡⲥⲁⲙ̅ⲡⲓⲧⲛ̅ ⲛⲉⲙⲡⲧⲉ ⲙⲛ̅ ⲡϧⲁⲟⲥ: *Прот* 39. 22–23) или т. п.; ср. слова Протенойи (scil. одной из ипостасей небесного Спасителя): «…я иду в мир (κόσμος) смертных из-за моей части (μέρος), которая находится в нем с того дня, когда была осилена Премудрость (σοφία), не имеющая зла, та, которая сошла вниз (ⲛⲧⲁⲥⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲛ̅), чтобы я смогла воспрепятствовать их (scil. злых сил) задаче, поставленной тем (scil. Архонтом), который явился через нее (scil. через Премудрость)» (*Прот* 40. 8–18; о том, что μέρος — это «дух, находящийся в душе», см. ibid. 41. 21–22); речь идет здесь о том, что «частица» света, оставленная Премудростью в мире (см. прим. 65), будет спасена, несмотря на цель Архонта ее уничтожить. Соотнесение Премудрости с духом известно библейским текстам, так, в Премудрости, «искуснице во всем» (ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις <…> σοφία), находится «дух умный, святой…» (πνεῦμα νοερόν, ἅγιον…: *Прем* 7. 21–23); подробнее о Премудрости-Софии в представлении гностиков см.: MacRae, 1970. Фраза о «мыслях (ἔννοια), вышедших из неоскверняемого Духа и оказавшихся *в нижних областях*», заставляет вспомнить симонианский миф о «двух побегах всех эонов» (δύο <…> παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων), произошедших «от одного корня» (ἀπὸ μιᾶς ῥίζης), который является невидимой и непостижимой Силой (δύναμις <…> ἀόρατος, ἀκατάληπτος), Молчанием: один побег является сверху (ἄνωθεν) — это Ум всего (νοῦς τῶν ὅλων), великая сила и мужское начало (ἄρσην), другой *снизу* (κάτωθεν) — это великая Мысль и женское начало (ἐπίνοια μεγάλη, θήλεια)… (Hippol., *Ref.* VI. 18. 2 сл.).

[68] ⲁⲅⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ̀ ⲱⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲁ (50. 18–20); что это за «некая единственная мысль, происходящая из одного», которая была у всех обитателей Плеромы? Ясно, что ἔννοια (мн. ч. с опред. артиклем) в предыдущей фразе не имеет отношения к ἔννοια (ед. ч. с неопред. арт.) в этой. По всей видимости, переводчик неуклюже передал простую мысль оригинала, а именно: «все обитатели Плеромы пребывали вместе в единодушии», поэтому за ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ вполне могло стоять или греч. ὁμόνοια («единомыслие»), или ὁμοθυμαδόν («единодушно»), или т. п.; при этом заметим, что «пребывание в единодушии» коптам так и не удалось адекватно передать на своем языке: во фразе (πάντες ἦσαν) προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδόν, «все они единодушно пребывали» (*Деян* 1. 14 и 2. 46), в саид. переводе в первом случае ὁμοθυμαδόν просто опущено, а во втором снабжено невыразительным ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ, т. е. «пребывали вместе»; в бох. переводе в первом случае сказано «они пребывали вместе» (ⲉⲩⲙⲏⲛ ⲉⲩⲥⲟⲡ), во втором слово опущено; также и в *Деян* 5. 12 в обеих коптских версиях слово ὁμοθυμαδόν опущено. Во второй части фразы (ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲁ) грамматически едва ли можно было бы видеть в неопред. местоимении ⲟⲩⲁ, «один, некто», Отца или т. п. (мы ожидали бы ⲡⲓⲟⲩⲁ, как ниже в 67. 26, прим. 360, или ⲡⲟⲩⲁ, как в 68. 4, прим. 365; ср.: «ⲡⲟⲩⲉⲉⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ», «один единственный» об Отце в *ТрехТр* 66. 30) как источник, из которого это «единомыслие» происходит (ср.: «die aus

Они дали мне наказ (δογματίζω)[69], хотя я и (сам этого) хотел, (и) я вышел[70], чтобы явить славу[71] моим сородичам и духовным (-πνεῦμα) товарищам[72]. (25) Ведь (γάρ) были уже готовы (к этому) те, которые пребывали в мире (κόσμος)[73] по воле Премуд-

---

Einem (scil. Отца) stammt»: Bethge, 1975, 101; «weil sie aus einem Einzigen stammt»: Pellegrini, 581), хотя, очевидно, именно это имелось в виду в оригинале; по всей видимости, переводчик буквально передал греч. сочетание *(ἕννοια) γιγνομένη ἐξ ἑνός, как это видим, например, *Евр* 2. 11: ἐξ ἑνὸς πάντες, «из одного все», переданное как ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ (о том, что «der "Eine" in 2. 11 ist verhüllende Umschreibung Gottes selbst», см.: Michel, 1966, 150; ср.: *Деян* 17. 26); предполагать, что перед ⲟⲩⲁ выпал опред. артикль ⲡ (т. е. ⟨ⲡ⟩ⲟⲩⲁ, «Один», «Единый»), нет необходимости уже потому, что далее ⲟⲩⲁ как обозначающее некий «единый источник» еще встретится (67. 1–2, прим. 353; ср. также: 68. 12–13, прим. 364). Со слов ⲉⲥⲱⲟⲩⲟⲛ... *Гиббонс* начинает новое предложение: «Since it (i. e. their mind) is unanimous, they charged me», понимая ⲟⲩⲁ как «unanimous» (Gibbons, 100), но ср.: «...since it (т. е. ἔννοια) came from a single source» (Meyer, 2007, 478) и «...indem sie aus einem stammt» (Krause, 107); «...car elle est issue d'un seul» (Painchaud, 1982, 27).

[69] ⲁⲩⲣ̄ⲇⲟⲅⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲓ (50. 20–21); за этим сочетанием, очевидно, стоял глагол в 1-м лице ед. ч. пассивного аориста: ἐδογματίσθην, «мною был получен наказ», «я был наставлен» или т. п.; вспомним, что коптский не имеет страдательного залога и передает его безличным (как в нашем случае) 3-м лицом мн. ч. соответствующего времени; ср. 69 . 27–28, прим. 381.

[70] ⲉⲓⲟⲩⲱⲱⲉ ⲁⲓⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ· (50. 21–22), букв. «я, желая, вышел»; уступительное предложение не имеет в коптском особой формы и часто выражается обстоятельственным, вынесенным вперед; зд., возможно, передает греч. genitivus absolutus μοῦ θέλοντος; ⲁⲓⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ, «вышел», подразумевает гностическую мифологему (в крайне усеченной форме) о выходе Спасителя из Плеромы и спуске в этот мир (см. прим. 67) для спасения *гностиков* (см. след. прим.). Подробнее о своей миссии и ее результатах говорит Протеннойя (scil. ипостась небесного Спасителя): «Теперь же я сошла вниз (ⲁⲓⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲛ̄) и достигла Хаоса, и была я [с] теми, принадлежащими мне, которые были там, прячась в них, давая [им] силу и давая им образ (εἰκών). <...> Я сбросила с вас (scil. с гностиков) все оковы и разорвала цепи демонов (δαίμων) преисподней, которые связывают мои члены (μέλος). <...> (Я упразднила) и злое действие (ἐνέργεια), и то, что разит вас, и то, что вам мешает, и тирана (τύραννος), и противника (ἀντικείμενος), и того, кто является царем (scil. этого мира) и врагом. Этому всему я научила принадлежащих мне, т. е. детей света, чтобы они смогли упразднить их всех, спастись от всех этих оков и войти в место, в котором они были изначально» (*Прот* 40. 29 сл.).

[71] ⲉⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲟⲟⲩ (50. 22–23); не сказано, чья это «слава» (с опред. арт.); ср. выше: 49. 21–22, прим. 43, где сказано о «славе (с неопред. арт.) нашего Отца». Возможно, Христос подразумевает здесь «свою славу» (ср. ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (*Ин* 2. 11) и саид. ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲟⲟⲩ), но также, и это вероятнее «славу (Отца)» (ср. ниже: 67. 24–25, прим. 360); ср. валентинианский миф о том, что для укрепления Плеромы по предусмотрительности Отца (κατὰ προμήθειαν τοῦ Πατρός) была произведена новая пара эонов, Христос и Святой Дух, и именно Христос научил прочие эоны тому, что Отец «невместим (ἀχώρητος), непостижим (ἀκατάληπτος)» и т. п. (Iren., *Adv. haer.* I. 2. 5), т. е. явил им подлинную славу Отца; ср. также ниже о «третьей славе» (58. 11–13 и прим. 220).

[72] ⲛ̄ⲛⲁϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲱⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲁ ⲛⲁϣⲃⲏⲣ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ· (50. 23–24), букв. «посаженным вместе со мной (см. прим. 42) и моим товарищам по духу (или: содуховным; см. ниже: 70. 8–10, прим. 385)»; последнее сочетание в других текстах иногда оставлено без перевода: ϩⲟⲙⲟⲡⲛ̄ⲁ = ὁμοπνεῦμα (*АпИн* 22. 13 (*BG* 2); в греческих текстах слово не засвидетельствовано); ср.: ⲛⲁϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲅⲉⲛⲟⲥ ниже в 63. 9 и прим. 301, а также прим. 194 и 235.

[73] ⲛⲉⲁⲩⲥⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· (50. 24–26); после частицы ⲅⲁⲣ следовало бы ожидать частицу ⲛ̄ⲇⲓ, которая должна ввести подлежащее, однако подлежащее, вопреки правилам, вводится формантом ⲛ̄ (ср. уже Stern, § 482: «Misbräuchlich findet sich <...> ⲛ vor einem nominativ»). Речь идет о том, что только «духовные товарищи» Спасителя, находящиеся в мире, готовы, по причине своей простоты (см. ниже: прим. 76), принять спасение, но этому препятствуют до поры до времени Архонт и его силы; ср. слова Спасителя в другом сочинении: «Потому ὃни (scil. силы) вас удерживают,

рости (σοφία), нашей сестры[74], которая является Пруник (προ<ύ>νικος)[75], из-за (своей)

что вы являетесь моими (ⲛⲓⲧⲱⲧⲛ ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ; об этом сочетании ср. пред. прим. и ниже: 59. 9–10, прим. 235). <...> Вы должны будете сражаться с силами, потому что нет у них покоя по отношению к вам, поскольку не хотят они, чтобы вы спаслись» (*ПослПетр* 137. 4–13 (*NHC* VIII. 2)); об этом пассаже см. ниже: прим. 485 сл.

[74] ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲧⲛ̄ⲥⲱⲛⲉ (50. 26–27). Премудрость–София будет еще несколько раз упомянута (51. 13; 52. 21; 68. 31; 70.4), причем всякий раз с опред. арт. ⲧ, как если бы речь шла не столько об имени собственном, сколько о ипостазировании «премудрости» (как это видим и в библейских текстах: ἐγὼ ἡ σοφία...(*Притч* 8. 12; ср.: *Прем* 6. 12; *Сир* 24. 1), но никакого развернутого рассказа о ней в *2СлСиф* мы не найдем. Вложенное в уста Христа определение «наша сестра» указывает на то, что она, предвечная, как и он, принадлежит Плероме, в которой все являются братьями и сестрами; ср. ниже: «но я один являюсь другом Премудрости» (70. 3–5, прим. 384), а также: «наша подруга-сестра Премудрость» (ⲧⲛ̄ⲥⲱϩⲣ̄ⲥⲱⲛⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ: *АпИн* 36. 16 (*BG* 2)); о том, что Премудрость «подобна своему брату (ⲛⲉⲥⲥⲟⲛ) и своему супругу (ⲛⲉⲥⲥⲩⲛⲍⲩⲅⲟⲥ)» (scil. Бессмертному Человеку), женской ипостасью которого она является, см.: *БлЕвг* 77. 5–6 (*NHC* III. 3).

[75] ⲧⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟ⟨ⲩ⟩ⲛⲓⲕⲟⲥ ⲧⲉ· (50. 27–28); природа форманта ⲛ (ошибочно ⲛ̄: Gibbons, 57), за которым следует неопред. артикль ⲟⲩ, непонятна; рассматривать ⲛⲟⲩ как притяжалельный артикль, т. е. «которая является *их* Пруник», было бы вполне оправдано с точки зрения грамматики, но лишено смысла; если же считать, что ⲛ попало сюда по ошибке переписчика, то неопред. артикль ⲟⲩ показывает, что ⲡⲣⲟ⟨ⲩ⟩ⲛⲓⲕⲟⲥ воспринималось переводчиком не как имя собственное (в этом случае артикля не требовалось бы вообще), а как одна из функций Софии (см. ниже в этом. прим.); только *Бетге* отметил, что фраза, по всей видимости, испорчена, и предложил читать ⲛ⟨ⲉ⟩ⲟⲩⲡⲣⲟ⟨ⲩ⟩ⲛⲓⲕⲟⲥ ⲧⲉ, т. е. переводя действие в имперфект: «jene, die eine Pro<u>nikos war» (Bethge, 1975, 101, 109, прим. 9), т. е. «та, которая *была* Пруник»; реконструкция выглядит весьма правдоподобной; ср., например, ту же конструкцию: ⲃⲁⲣⲁⲃⲃⲁⲥ ⲇⲉ ⲛⲉⲩⲥⲟⲟⲛⲉ (= ⲛⲉ ⲟⲩⲥⲟⲟⲛⲉ) ⲡⲉ, «был же Варавва разбойником» (ἦν δὲ Βαραββᾶς λῃστής: *Ин* 18. 40), где греч. слово без артикля получает в копт. переводе неопред. артикль. *Пеншо* склонялся к тому, чтобы видеть в этой фразе глоссу, «pour rappeler ce titre donné à *Sophia* dans d'autres textes» (Painchaud, 1982, 82, прим. 20), что совсем не обязательно. Ириней свидетельствует, что, согласно учению гностиков (офитов), Силу (virtus), которая имеет в себе орошение света (habentem humectationem luminis) и которая излилась из святого Духа (spiritus sanctus), он(а) же Мать живущих (mater viventium), и спустилась вниз (decedisse deorsum) в воды (descendentem <...> in aquas), бывшие неподвижными, но приведенные ею в движение, «называют Левой, Пруник, Премудростью и Муже-женщиной» (sinistram et prunikon et sophiam et Masculo-feminam vocant: *Adv. haer.* I. 30. 1–3); ср. изложение им же другой гностической системы, где речь идет о «Духе святом, которого называют и Софией, и Пруник» (Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant: ibid. I. 29. 4); Ориген, описывая диаграмму офитов, говорит о «некоей силе, истекающей из девы Пруник» (Προυνικοῦ τινος ῥέουσαν δύναμιν παρθένου: *Cels.* VI. 34), но далее объясняет, что не офиты, а «валентиниане называют Софию какой-то Пруникой» (Προυνικὸν δέ τινα σοφίαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι: ibid. VI. 35); между тем, другие свидетельства этого не подтверждают, и Пруник появляется только в сочинениях мифологического гностицизма; см., например: «из-за Пруник, которая в ней (scil. в Премудрости)» (ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲡⲣⲟⲩⲛⲓⲕⲟⲛ ⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄: *АпИн* 37. 10–12 (*BG* 2)), или ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲡⲣⲟⲩⲛⲓⲕⲟⲥ (ibid. 51. 3–4), где чтению «архонт вожделения», думаю, следует предпочесть чтение другой рукописи, а именно: ... ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲣⲟⲩⲛⲓⲕⲟⲛ, т. е. (...София передала силу) «Архонту в некоем (своем) вожделении», т. е. «в желании произвести» (*АпИн* 23. 21–22 (*NHC* III. 1)). Слово προύνικος, букв. «носильщик» (очевидно, из προ + ἤνεικα, aor. от φέρω), получило в гностических текстах (причем непременно в связи с Софией) новое значение, эволюцию которого (как, впрочем, и оттенки значения) трудно проследить. Епифаний в рассказе о ереси *николаитов* так объясняет суть: «Ибо всякое προυνικεύόμενον (scil. «подверженное воздействию προύνικος» или «относящееся к προύνικος»; глагол προυνικεύομαι, засвидетельствованный только в этом месте, ересиолог, возможно, изобрел сам) является равнозначным похоти (λαγνείας), и греческое выражение ἐπροὐνικεύσε τήνδε применяется к тем, кто лишил кого-то девства», поэтому,

простоты (-κακία)[76] — (30) не послали ее (вниз), ни (οὔτε) сама она не попросила (αἰτέω) ничего[77] у Всего, (т. е.) у Величия Собрания (ἐκκλησία) и Плеромы (πλήρωμα)[78], когда она

когда говорили об особого рода (физической) красоте, ее называли «совращающая красота» (κάλλος προύνικον: *Pan.* 25. 4. 1–2). Натуралистическое объяснение Епифания, вызванное его агрессивно-полемическим запалом (и, возможно, созвучием προύνικος с πόρνη), но задавшее тон негативному толкованию понятия исследователями нового времени, едва ли имеет под собой твердую почву, и, как отметил уже *Август Неандер*, речь в гностических текстах шла, скорее всего, о страсти Премудрости-Софии, о ее тяге к «материи» (ὕλη), одним словом, о том, что называется «духовным блудом (πορνεία)» (цитату см.: Harvey, 1857, 225, прим. 1); *Симона Петреман*, заметив, что толкование Епифания идет вразрез с тем, что о Пруник сказано в оригинальных гностических текстах, недоумевает, как возможно, что о Премудрости, названной во *2СлСиф* «a whore» (так, например, в переводе *Гиббонса* для προ<ύ>νικος), тут же говорится, что она обладает «the innocence» (см. след прим.); глагол προφέρω, продолжает она, «peut signifier produire, et par conséquent générer, enfanter»; поэтому нейтральное слово προύνικος вполне могло означать «le pouvoir d'engendrer» или т. п. (Pétrement, 1984, 144–146). После всестороннего анализа слова в греческой литературе *Мартин Пирсон Нильсон* заключил: «Das Wort hat an sich keine obszöne Bedeutung», оно, принадлежа к разговорному языку, означает просто «носильщик и хорошо подходит для обозначения женского эона, который что-то переносит из божественного мира в материальный; а его побочное и маргинальное значение (lasziv) пришлось по вкусу церковным борцам с гностицизмом (Nilsson, 1960, 126–127); см. также: Pasquier, 1988. Поэтому лучше воздержаться от переводов вроде: «she who is a whore» (Gibbons, 100; с пояснением: «...a whore because she begot without her consort»:: ibid., 160; ср.: Pellegrini, 581, прим. 47; Dahl, 1981, 706: «the Lewd One»; «eine Lasterhafte»: Lüdemannn, 226), что, впрочем, и делает большинство исследователей, оставляя Prounikos без перевода.

[76] ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̀ⲧⲁ̀ⲕⲁⲥⲓⲁ (50. 28–29) = *διὰ τὴν ἀκακίαν; об ἀκακία см. прим. 54 и ниже: прим. 254; это сочетание, возможно, лучше связывать не с непосредственно предшествующей «Пруник», а с самым началом предложения: «Ведь (гностики) были уже готовы из-за своей простоты...» (см. прим. 73); впрочем, «простота» как качество Премудрости также известна источникам; о том, что Премудрость (София) Пруник, подвигнутая «простотой и добротой» (simplicitate et benignitate acta), породила Первого Архонта (Protarchontem), см.: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4; ср.: «наша же сестра Премудрость, та, которая сошла вниз в простоте» (ⲧⲏⲥⲱⲛⲉ ⲇⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲧⲁⲓ̈ ⲉⲧⲁϩⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲕⲁⲕⲟⲥ: *АпИн* 23. 20–22 (*NHC* II. 1)); «простодушная Премудрость» (†ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲁⲧⲡⲉⲑⲟⲟⲩ (= ἄκακος): *Прот* 40. 15).

[77] ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲧⲁⲟⲩⲟⲥ· ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲁⲓⲧⲉ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ (50. 29–31). О том, что Премудрость–София творила «без благоволения Отца» (sine bona voluntate Patris) и «без участия супруга» (sine coniugatione), см.: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4; sua voluntate (ibid. I. 30. 3); ср.: «без благоволения Духа <...> из-за Пруник, который был в ней» (ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉⲩⲇⲟⲕⲓⲁ ⲙⲡⲉⲛⲛⲁ <...> ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲡⲣⲟⲩⲛⲓⲕⲟⲛ /м. р./ ⲉⲧⲛ̄ϩⲛⲧⲥ̄: *АпИн* 37. 8–11 (*BG* 2)); о том, что в результате «непослушания» (ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄) Матери (scil. Софии), действовавшей «без приказания Великого» (ср. «Величия Отца» в пар. версии), возник «недостаток», см.: *ПослПетр* 135. 8–14 (*NHC* VIII. 2) ; ср.: 3. 16–20 (*CodTch* 1); об этом пассаже см. ниже: прим. 455 сл.). «Своеволие» гностической Премудрости, ставшее причиной «недостатка» (ὑστέρημα = ⲱⲧⲁ; подробнее о термине см.: Хосроев, 2016, 272, прим. 1225 и ниже: прим. 448), является кардинальным переосмыслением (эллинистическо-) иудейского представления о том, что она является «орудием» (ὄργανον; впрочем, понятие не известно ни LXX, ни *Н3*) Бога; она — «дыхание (ἀτμίς) силы Бога и чистое истечение славы Вседержителя», она «чистое зеркало действия Бога (τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) и образ его благости» (*Прем* 7. 25–26); ср. ниже: прим. 989.

[78] ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲓⲧⲏⲣⲥ̄· ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲥ ⲛⲓⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲓⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ (50. 31–34); субстантивированное понятие с опред. артиклем ⲡⲧⲏⲣⲥ̄, передающее греч. τὸ πᾶν (sing.), τὰ πάντα или τὰ ὅλα (plur.), в гностических текстах, как правило, означает все, что относится к Плероме, т. е. к области высшего Бога (ср. Siegert, 1982, 107: «das All, d. h. das Pleroma, unter Ausschluß des Kosmos, aber /wohl/ Einschluß des im Kosmos zerstreuten 'Lichts'»), является обычным обозначением Плеромы в гностических текстах; указательное местоимение ⲡⲓ, на первый взгляд, является зд. избыточным, поскольку за ним следует еще и опред. артикль ⲡ, но ср. сочетаниие ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣⲥ̄ (*Тракт* 1 (226. 6)), т. е. «первый

выступила вперед[79], **[51]** чтобы приготовить обиталища (μονή) и места (τόπος)[80] Сыну Света[81]. И соработников[82] взяла она из (5) частиц (στοιχε̂ον) внизу[83] для построения те-

---

Отец всех / всего», где перед ⲡⲧⲏⲣⲟ̄ находим артикль мн. ч. ⲛⲓ, как если бы ⲡ воспринималось неотъемлемой частью слова (комм. см.: Baynes, 1933, [4]). О «Величии Собрания» ср. ниже: 51. 17–18, прим. 91 и выше: «Собрание Величия» в 50. 8–9); «Плерома» (зд. синоним «Величию Собрания») — термин, идущий, скорее, из валентинианской мифологии, встречается в *2СлСиф* только здесь; в текстах мифологического гностицизма πλήρωμα хотя иногда и встречается, но далеко не всегда как terminus technicus, а просто как обозначение «полноты».

[79] ⲉⲁϩⲣ̄ ϣⲟⲣⲡ̄ ⲁϩⲉ̄ⲓ ⲉⲃⲟⲗ (50. 34), т. е. вышла из Плеромы и спустилась в этот мир; ср.: «Премудрость <…> которая сошла вниз» (ⲛⲧⲁϩⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲏ̄: *Прот* 40. 15–16) см. выше: 50. 21–22, прим. 70 о Спасителе); ⲣ̄ ϣⲟⲣⲡ̄ часто передает приставку προ- греческих глаголов; зд. «выступила вперед» передает, очевидно, προέρχομαι.

[80] ⲙⲉⲥⲟⲃⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲙⲟⲛⲁϩ ⲙⲡ̄ⲛ̀ϩⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ (51. 1–2); ср. *Ин* 14. 2, где Иисус говорит: «В доме моего Отца есть много обителей (μοναί) <…> я иду приготовить место (τόπος) для вас»; в бох. переводе ⲙⲟⲛⲏ оставлено без перевода, в саид.: ⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ. Переводчик, видимо, механически оставил вин. пад. мн. ч. оригинала μονάς (вместо ϩⲉⲛⲙⲟⲛⲏ); ошибается *Ян Зандее*, утверждая, что речь зд. идет о «монаде» (μονάς) (Zandee, 1983, 656); зд. подразумеваются «тела» (см. ниже: 51. 6–7). Рассказ (с дополнительными подробностями) о том, как «Мать» (scil. Премудрость–София) участвует в «подготовке» творения, находим в *АпИн* 25. 2 сл. (*NHC* II. 1): «Мать послала вниз свой дух своего подобия и копию (ἀντίτυπον) того, что находится в Плероме, чтобы она смогла приготовить место обитания (ϫⲉ ⲥⲛⲁⲥⲟⲃⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ) для эонов, которые сойдут вниз…». Мотив участия Софии в творении является переосмысленным отголоском сказанного, например, в *Притч* 8. 22 сл., где София говорит о себе, что Бог создал ее от начала, т. е. еще до творения видимого мира, и она была ему помощником при создании земли («Бог премудростью утвердил землю», ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν: ibid. 3. 19; см. ниже: прим. 989, 1025, 1033); подробнее см.: MacRae, 1970.

[81] ⲛ̄ϣⲱⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· (51. 2–3); это, очевидно, одна из ипостасей небесного Христа, которая ниже будет названа «Сыном Величия» (57. 7–9) и «Сыном Человека» (65. 19; 69. 21–22); отсюда и гностики получают название ⲛ̄ϣⲱⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, «дети Света» (см. ниже: 60. 19, прим. 259; ср. также *АпокПетр* 78. 25; *ИнАрх* 97. 13–14). Речь идет о том, что София должна подготовить (не создать тела!) какие-то условия для прихода Сына Света в этот мир, а также для создания «телесных домов», в которых во время земной жизни вынуждены будут обитать и гностики.

[82] ⲁⲩⲱ ⲛⲓϣⲩⲛⲣ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ϩⲱⲃ (51. 3–4) = οἱ συνεργοί; бох. колорит словообразования очевиден; ср.: бох. ϩⲁⲛϣⲫⲣ ⲛ̄ⲣⲉⲩⲉⲣϩⲱⲃ и саид. ϣⲃⲣⲣ̄ϩⲱⲃ (*1Кор* 3. 9). Некоторые переводчики относят «соработников» к предыдущей фразе: «…for the Son of Light and the fellow-workers» (Gibbons, 101; Riley, 153), однако совершенно очевидно, что здесь начинается новое предложение.

[83] ⲛⲧⲁϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲛⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲥⲧⲟⲓⲭⲉⲓⲟⲛ ⲉⲧⲥⲁⲛⲉⲥⲏⲧ· (51. 4–6), букв. «взяла их от них, (т. е. от) этих частиц внизу», видимо, речь идет о том, что «соработники» — это Архонт и его окружение; «взяла из частиц», т. е. «создала из частиц»; зд. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ в значении ἀπό; ср. выше: 49. 22–24 и прим. 44 о том же предложном сочетании в значении ὑπό). Зд. мы видим отголосок широко распространенного и идущего от Платона представления о том, что бесформенная и неустроенная материя (ἄμορφον <…> καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον: Alc., *Didasc.* 8. 2; в нашем случае: στοιχεῖον, материальный «элемент») изначально сосуществовала с Демиургом (σύγχρονον τῷ θεῷ), и тот лишь привел ее в порядок (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: Plat., *Tim.* 30A); даже воспитанный на Библии Филон, отдавая дань философской традиции, высказывался в пользу того, что Бог творил из уже существующей неупорядоченной материи, которую Филон называл τὸ παθητόν, т. е. «страдательным (началом)», противопоставляя его Богу, которого он называл τὸ δραστήριον αἴτιον, т. е. «действующей причиной» (*Opif. mund.* 8); также и платонизирующий христианин Иустин считал, что Бог все «создал из безобразной материи» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης: *Dial.* 10. 1). Такое утверждение вызывало жаркую полемику церковных авторов уже со второй половины II в. как идущее против их убеждения о creatio ex nihilo (подробно отстаивает эту мысль Тертуллиан в трактате *Adv. Herm.*), да и валентинианский автор был уверен в том,

лесных (σωματικόν) домов через них[84]. Они же (δέ), быв тщеславными[85], закончили (10) погибелью[86].

В этих домах, в которых они оказались[87], они, будучи подготовлены Премудростью (σοφία)[88], пребывают в готовности получить для себя (15) животворящее слово[89] о невыразимой Монаде (μονάς)[90] и о Величии Собрания всех тех, которые ожидают{, и} тех, ко-

---

что «нет в его (scil. Бога) распоряжении никакой материи (ὕλη), из которой он создает то, что создает» (*TpexTp* 53. 31–32).

[84] ⲉⲩⲕⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲛⲉⲓ· ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ· (51. 6–7); смысл колона после ⲛⲓⲛⲉⲓ неясен; ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ может означать и «из них», т. е. «из частиц», и «через них», т. е. «при их помощи». ⲉⲩⲕⲱⲧ зд. не 3. л. мн. ч. обстоятельственного настоящего, как, например: «pour qu'ils leur construisent des maisons…» (Painchaud, 1982, 29), а сущ. с неопред. арт. ⲟⲩⲕⲱⲧ с предшествующим целевым формантом ⲉ (= ⲉⲩ) и последующим ⲛ̄ⲧⲉ род. падежа со значением «для построения чего-то»; ср.: «zum Bau» (Krause, 111).

[85] ⲡⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲁⲩⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉ⟨ⲟ⟩ⲟⲩ ⲉⲙⲡⲟⲩⲉⲓⲧ (51. 8–9); букв. «они же, поскольку были в пустой славе»; ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲟⲟⲩ ⲉⲙⲡⲟⲩⲉⲓⲧ, очевидно, перевод греч. ἐν κενοδοξίᾳ, что в коптском *НЗ* передано иными средствами: саид. ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲙⲡⲧⲡⲟⲩⲡⲟⲩ, бох. ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲁⲓⲱⲟⲩ ⲉⲙⲡⲟⲩⲓⲧ (= κατὰ κενοδοξίαν: *Флп* 2. 3); ср.: ⲛ̄ⲡⲟⲩⲡⲟⲩ и ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲙⲁⲓⲱⲟⲩ ⲉⲙⲡⲟⲩⲓⲧ (= κενόδοξοι: *Гал* 5. 26). Эти «они» может относиться и к «соработникам», т. е. к Архонту и его окружению, о «тщеславии» которых будет не раз говориться далее (53. 33–34; 56. 17–18; 64. 31–32, 35–37), и к самим несовершенным телам, что менее вероятно; см. Bethge, 1975, 101: «Sie (die Häuser) aber…».

[86] ⲁⲩⲭⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲁⲓ ⲉⲩⲧⲁⲕⲟ· (51. 9–10), т. е. «телесные (тленные) дома», которые они создали, хотя и при помощи Премудрости, обречены на погибель.

[87] ϩⲛ̄ ⲛⲓⲏⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ (51. 10–11); некоторые комментаторы связывают эти слова с предыдущей фразой: «…they ended in destruction in the dwellings in which they were» (Gibbons, 101; ср.: Krause, 111; Riley, 153; Meyer, 2003, 467; Pellegrini, 581), однако смысл, кажется, становится яснее, если этими словами начинать новое предложение (отметим колон перед фразой); см.: «In diesen Häusern, in die sie gelangt sind…» (Bethge, 1975, 101); «Dans les maisons qu'ils habitèrent…» (Painchaud, 1982, 29).

[88] ⲉⲩⲥⲟⲃⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧ†ⲥⲟⲫⲓⲁ· (51. 11–13); о сочетании ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ≠ (ⲛ̄-) в значении genitivus auctoris (ὑπό) см. выше: 49. 22–24, прим. 44; нормативная форма: ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ †ⲥⲟⲫⲓⲁ; «подготовленные Премудростью» — намек на «частицы света», которые она оставила в этом мире (см. прим. 65, 67) и которые являются залогом «спасения» гностика; см. 50. 24–26 и прим. 73.

[89] ⲫⲁⲩⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥⲃⲧⲱⲧ ⲭⲉ ⲉⲩⲉⲱⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲱⲁϧⲉ ⲛ̄ⲣⲉⲕⲧⲁⲛϩⲟ (51. 13–15); мысль автора, начиная со слов «в этих домах…» (51. 10), перескакивает на тех, кто, хотя и находится в теле, осужденном на погибель, получил от Софии возможность принять и понять «животворящее слово» (scil. учение; см. прим. 39); ⲧⲁⲛϩⲟ соответствует ζωοποιέω, σώζω, «оживляю, спасаю» (и сочетание ⲡⲱⲁϧⲉ ⲛ̄ⲣⲉⲕⲧⲁⲛϩⲟ передает, вероятно, ὁ λόγος ζωοποιοῦντος, «слово животворящего»; ср.: ὁ λόγος τῆς σωτηρίας в *Деян* 13. 26, что в саид. передано как ⲡⲱⲁϧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲟⲩϫⲁⲓ), но прямо о «спасении» в *2СлСиф* речи не будет, как ни разу Христос не будет назван Спасителем (σωτήρ); ср. единственный беглый намек ниже: 67. 22, прим. 359 с использованием, правда, другого понятия: ⲟⲩϫⲁⲓ.

[90] ⲛ̄ⲧⲉ †ⲙⲟⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲱⲁϧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ (51. 15–16; ср. ниже: 66. 14) = *ἡ μονὰς ἄρρητος; «невыразимая Монада» как одно из определений высшего Бога (ср. ниже: 66. 13–14 и прим. 345) — термин, хорошо известный гностическим учениям разных толков; так, по учению мифологического гностицизма, вне времени существует Верховное Начало, Монада (μονάς), «о котором нельзя думать, что это Бог или что-то ему подобное, потому что оно больше, чем Бог…» (*АпИн* 20. 19 сл. (*BG* 2)); ср.: «Ведь началом всего у них (scil. валентиниан) является *монада*, нерожденная, нетленная, непостижимая, которую невозможно представить (даже) в мыслях, полная жизненных сил и причина возникновения всего того, что возникло, называется же у них вышеназванная монада Отцом» (καὶ γὰρ τούτ(οις) ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος καὶ πάντων τῆς γενέσεως αἰτία τῶν γενομένων καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτῶ(ν) ἡ προειρημένη μονὰς Πατήρ: *Ref.* VI. 29. 1–

торые находятся (20) во мне[91].

Я посетил телесный (σωματικόν) дом[92] (и) выбросил то, что было в нем раньше. И вошел я внутрь[93]. И (25) пришло в волнение все множество архонтов (ἀρχων)[94]. И вся материя (ὕλη) архонтов (ἀρχων) вместе с силами, рожденными землей, затрепетала[95], (30)

---

[91] ⲓⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ · ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲃⲱⲱⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ · {ⲙ}ⲛ̄ⲧⲏⲛ ⲉⲧⲱⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲛⲧ · (51. 17–20). Глагол ⲃⲱⲱⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ передает, по всей видимости, ἀπεκδέχομαι, προσδέχομαι или т. п. в значении «ожидать, терпеть»; ср.: «those who perservere» (Gibbons, 101); «those who wait expectantly» (Riley, 153); но перевод «who *still* are in waiting» (Meyer, 2007, 478) вносит отсутствующий смысл; также и перевод «ceux qui me voient» (Painchaud, 1982, 29), несмотря на подробный комментарий в защиту значения «voir» (ibid. 84, прим. 26), неверно исходит из глагола ⲃⲱⲱⲧ̄ (а не ⲃⲱⲱⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ). Фраза остается для меня непонятной. Кого или что ожидают пребывающие в Собрании? Спасительного слова? Что это за собрание «тех, которые ожидают и тех, которые находятся во мне»? Очевидно, текст неисправен, но его можно сделать более понятным, исправив союз ⲙⲛ̄, «и», на формант прямого дополнения ⲛ̄, т. е. убрать ⲙ; тогда смысл фразы становится простым: все члены Собрания ждут к себе тех, кто пребывает с Христом, т. е. гностиков, хотя и пребывающих еще в этом мире, но уже подготовленных Премудростью к принятию подлинного учения (см. выше: 50. 24–27); правда, следует заметить что нормативной формой для передачи ἀπεκδέχομαι, ожидаю», в саид. является ⲃⲱⲱⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲧ≠ ⲛ̄-, где подхватывающее местоимение при ϩⲛⲧ≠ соответствует роду и числу прямого дополнения, и в нашем случае должно бы было быть ⲃⲱⲱⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ <ϩⲛⲧⲟⲩ> ⲛ̄ⲛⲏ..., но, принимая во внимание многочисленные отклонения от нормы в языке *2СлСиф*, подобная аномалия не должна удивлять; о «тех, которые во мне», ср. 49. 32–34, прим. 52.

[92] ⲁⲉⲓⲙⲟⲩⲱⲧ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ (51. 20–21); о глаголе ⲙⲟⲩⲱⲧ̄ см. прим. 57, 59. Очевидно, небесный Христос говорит о том, что он, спустившись в этот мир, лишь на время принял телесную оболочку Иисуса; зд. начинается тема, к которой автор не раз будет возвращаться, а именно: предсуществование Христа и его мнимое (докетическое) «вочеловечивание» (см. ниже: 53. 24–25). Подробно см. Приложение 2.

[93] ⲁⲉⲓⲛⲟⲩⲭⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲫⲱⲟⲡ ⲛ̄ϩⲛⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲱⲟⲣⲡ̄ · ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲓⲁⲉⲓⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ · (51. 21–24), т. е. небесный Христос вошел в тело земного Иисуса. Переводчики персонифицируют ⲙ̄ⲡⲛ ⲉⲧⲉ..., букв. «того, который...» («celui qui...»: Painchaud, 1982, 29; «the one who...»: Riley, 153 и т. д.), однако коптский язык не имеет ср. р. и переводя греч. средний род переводчик передавал его мужским родом (например: τοῦτο ὅ... = ⲡⲁⲓ ⲉⲧ... в *Ин* 16. 17); речь идет о том, что Христос, войдя в тело Иисуса, очистил его, выбросив из него все «плохое», связанное с материей и т. п. Когда это произошло, автор *2СлСиф* не говорит, и предположение о том, что это произошло во время крещения (Gibbons, 169; Painchaud, 1982, 86, прим. 29; ср., например, у Керинфа: после крещения сошел на Иисуса Христос в виде голубки: Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1), весьма правдоподобно.

[94] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲁⲱⲁⲓ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ · (51. 24–26); ⲛ̄ⲑⲓ вводит подлежащее в ед. ч. которое не согласуется с грамматическим подлежащим сказуемого во мн. ч. ⲁⲩⲥⲧⲟⲣⲧⲣ̄; см. выше: прим. 26, 62. Архонты — это Иалдабаоф и его ангелы (ср. ниже: 54. 26–27, прим. 155; о том, что их было семь см.: 58. 19, прим. 224); глагол ⲥⲧⲟⲣⲧⲣ̄ (= *ταράσσω) передает состояние возбуждения и страха, в которое приходят эти низшие силы при явлении небесного Христа, пусть и в облике земного Иисуса; см. ниже: 52. 10–14. Ср. реакцию этих сил на Голос с небес в других текстах: «И содрогнулись (ⲁⲩⲥⲧⲟⲣⲧⲣ̄) все, т. е. каждый, кто не пребывает в доме непознаваемого Света, и задрожала преисподняя (ⲡⲛⲟⲩⲛ)» (*Прот* 40. 19–22); «И задрожал весь эон Первого Архонта (πρωτάρχων), и основания преисподней пришли в движение» (*АпИн* 14. 24–26 (*NHC* II. 1)); явление Христа вызывает «великое волнение» (ⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲧⲟⲣⲧⲣ̄) среди архонтов (*Постижение* 41. 13–14); ср. *АпокАдам* 77. 4 ниже в прим. 141.

[95] ⲁⲩⲱ ⲧϩⲩⲗⲏ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ · ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲃⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲭⲣⲟ ⲛ̄ⲡⲕⲁϩ · ⲓⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ (51. 26–29 = ἔντρομος γενομένη, ср.: *Деян* 16. 29 и ту же конструкцию в бох. переводе); сказуемое ж. р. ⲓⲉⲥⲱⲟⲟⲡ согласуется только с ⲧϩⲩⲗⲏ, хотя правильным было бы мн. ч.: ⲛⲉⲩⲱⲟⲟⲡ. ⲛⲓⲃⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲭⲣⲟ

увидев подобие этого образа (εἰκών), потому что он смешан[96].

Я же (δέ) тот, кто был в ней[97], (но я) не был подобен тому, который был в нем раньше[98]. Ибо (γάρ) он был человеком, **[52]** принадлежащим миру (κοσμικός)[99], а (δέ) я (происхожу) с высоты небес[100]. Не отверг (ἀρνέομαι) я (+ μέν) их и стал (5) Христом[101], но (δέ)

ⲙⲡⲕⲁϩ, букв. «силы порождения земли», = *οἱ γηγενεῖς δυνάμεις; это сочетание встречаем в *ЕвЕг* 71. 1–2 (*NHC* IV. 2), где речь идет об «эонах, порожденных землей» (ⲛⲓⲉⲱⲛ ⲛ̅ⲧⲡⲟ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ), от которых душа гностика должна освободиться.

[96] ⲉⲥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲉⲓⲛⲉ ⲙ̅ⲡⲧⲉ ⲧϩⲓⲕⲱⲛ· ⲗⲉⲥⲙⲟⲭ̅ⲣ̅· (51. 29–31); речь идет о том, что в Христе архонтам был явлен «образ Бога», а точнее, «подобие образа» (= *ὁμοίωμα / ὁμοίωσις τῆς εἰκόνος), потому что к небесному «было примешано» и материальное, т. е. тело земного Иисуса; ср. ниже: прим. 198. ⲙⲟⲭ̅ⲣ̅ (= *συμμικτός) и производные от него далее не раз встречаются в тексте (56. 33; 58. 2, 7; 68. 34; 69. 8); об «образе Бога» см. ниже: прим. 995 и 1021.

[97] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲡⲛ ⲉⲛⲉⲩⲯⲟⲟⲡ ⲛ̅ϩⲛⲧⲥ̅· (51. 31–32) = *ἐγὼ δὲ αὐτὸς ἦν ἐν αὐτῇ; ⲛ̅ϩⲛⲧⲥ̅, «в ней», может относиться как к «материи» (ὕλη), т. е. Христос оказался в материальном теле, так и к «образу» (εἰκών; оба слова ж. р.), т. е. Христос принял внешний вид Иисуса; ср. Gibbons, 171: «in matter»; Riley, 155: «in it (fem. = the image)».

[98] ⲉⲛⲩⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲛ ⲉⲛⲉⲩⲯⲟⲟⲡ ⲛ̅ϩⲛⲧⲟ ⲛ̅ⲯⲟⲣⲡ· (51. 32–34); или: «тому, что было в нем…», т.е духовная природа Христа была в корне отличной («не была похожей»); ⲉⲓⲛⲉ = греч. ὁμοιόω) от материальной природы Иисуса; ср. выше: 51. 21–23.

[99] ⲡⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̅ⲛⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉ· (51. 34 — 52. 1); κοσμικός, «принадлежащий миру» (и противопоставленный миру небесному; см. след. прим.) и, следовательно, подверженный страстям и порокам, встретится не раз далее с сугубо отрицательными коннотациями (52. 11–12; 60. 28; 61. 7; 65. 18). Ср. иное утверждение: «…Господь, не принадлежа (этому) миру (οὐκ ὢν κοσμικός), пришел к людям как κοσμικός» (Clem., *Strom.* VI. 126. 3).

[100] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲓⲉⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲥⲁⲛⲧⲡⲉ ⲙ̅ⲛⲛⲙ̅ⲡⲛⲩⲉ· (52. 1–3) = *ἐγὼ δέ εἰμι ἄνωθεν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν; настойчивое подчеркивание идеи «предсуществования» Христа, обычное в гностических текстах разного толка; ср. сочетание ⲉⲩⲥⲁⲧⲡⲉ ⲙ̅ⲛⲓⲡⲛⲩⲉ, «принадлежащие небесам» (о гностиках), в *АпокПетр* 70. 22; ср. ниже: 56. 14–15 (ϩⲙ̅ ⲡⲭⲓⲥⲉ) и 69. 22 (ⲉⲧⲭⲟⲥⲉ ⲁⲛⲡⲛⲩⲉ). В противопоставлении «человека, принадлежащего материальному миру», и «того, кто происходит свыше», *Пеншо* (Painchaud, 1982, 88) видит намек на слова Иоанна Крестителя: «Происходящий свыше (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος = ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲧⲡⲉ) — выше всех, а сущий из земли — из земли» (*Ин* 3. 31); ср. возмущение иудеев, не понимающих небесной природы Иисуса, в *Ин* 6. 42: «Как это он говорит: “я сошел с неба”», когда «мы знаем и отца его Иосифа, и его мать?».

[101] ⲙ̅ⲡⲓ̅ⲣ̅ ⲁⲣⲛⲉⲥⲑⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲣⲁⲯⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅· (52. 3–5); nomen sacrum «Христос» выступает зд. в форме ⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ (ср. ниже: ⲭ̅ⲥ̅ в 59. 26). Грамматически фраза вызывает серьезные трудности, отсюда и разные переводы: «I did not deny even that I was their Christ» (Gibbons, 103; ср.: «the Coptic is awkward» с последующим комментарием пассажа: ibid., 172–173); «Ich <…> habe sie zwar nicht geschmäht, um gütig (χρηστός) zu sein» (Krause, 113, где ⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅, написанное как nomen sacrum, понято как χρηστός, «добрый»; ср. Quecke, 1985, 449: «…der unbestimmte Artikel lädt zumindest zu der Frage ein, ob villeicht χρηστός gemeint ist»); «je n'ai certes pas refusé d'être même le Christ pour eux» (Painchaud, 1982, 31 и комм.: 88, прим. 36 с замечанием: «difficile à traduire»); ср.: «je ne leur ai pas refusé < > et d'être Christ» (id., 2007, 1122, где угловые скобки показывают, что текст испорчен); «Ich verleugnete mich ihnen gegenüber zwar nicht, auch nicht, daß ich ein Christus würde…» (Pellegrini, 581); «I did not defy them, and I became an anoited one» (Meyer, 2007, 478). Глагол ἀρνέομαι, «отвергаю, отказываюсь» (в саид. *НЗ* имеет форму ⲁⲣⲛⲁ, в бох. ϫⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ), требует прямого дополнения (в копт. ⲛ̅-, ⲙ̅ⲙⲟ-), но в нашем случае, вопреки норме, стоит дат. пад.: ⲛⲁⲩ вместо ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ. Неопред. арт. ⲟⲩ перед ⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ «некий Христос» (а не притяжательное мест. ⲛⲟⲩ, «their», как Gibbons, 103) станет понятным, если представить текст оригинала. Греческая семитизирующая конструкция γίγνομαι εἰς или εἶναι εἰς «становиться / быть чем-то / кем-то» (копт. ⲯⲱⲡⲉ ⲛ̅- или ⲯⲱⲡⲉ ⲉ-), не требует

не явился я им в любви (ἀγάπη), которая исходила из меня[102]. Открывал я (им), что я чужой[103] в этих нижних областях[104]. (10) (И) было великое волнение во всем месте (τόπος),

---

после себя слова с артиклем (примеры см.: Blass–Debrunner, § 145. 1), но в коптском, не терпящим, как правило, отсутствие артикля, получаем сочетание с неопред. арт.; так, например, ἡ λύπη ὑμῶν *εἰς χάραν* γενήσεται имеет в коптском форму ⲧⲉⲧⲛ̄ⲁⲩⲡⲏ ⲛⲁⲯⲱⲡⲉ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲉⲩⲣⲁⲯⲉ (*Ин* 16. 20); или: κύριος <…> ἠθέλησε τοῦ γενέσθαι με *εἰς βασιλέα* ἐπὶ παντὶ Ἰσραήλ, «Господь пожелал, чтобы я стал царем надо всем Израилем», = (бох.) ⲁⲡⲟ̄ⲥ̄ ⲥⲱⲧⲡ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲉⲑⲣⲓⲱⲱⲡⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲟ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓ̄ⲥ̄ⲗ̄ (*1Пар* 28. 4; цит.: Stern, § 463); строение последней фразы точно соответствует строению нашей, и можно думать, что каузативный инфинитив 1 л. ед. ч. передает зд. ту же греческую конструкцию: *οὐκ ἠρνησάμην τοῦ γενέσθαι (или εἶναι) με εἰς Χριστόν; таким образом, εἰς βασιλέα (= ⲛ̄ⲟⲩⲣⲟ) значит стать не каким-то царем, а Царем, точно также εἰς Χριστόν (= ⲛ̄ⲟⲩⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄) означает зд. стать не каким-то помазанником, одним из многих, а Христом, при этом автор, возможно, имел в виду и слова Иоанна Крестителя, который на вопрос священников и левитов, кто он есть, стал отрицать (ἠρνήσατο), говоря: «Я не Христос» (*Ин* 1. 20); ср., однако, υἱὸς θεοῦ, «сын Бога» (*Римл.* 1. 4), переданное в саид. без. артикля как ϣⲛⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, а в бох. с опред. ртиклем ⲡϣⲛⲣⲓ. Непонятен и союз ⲁⲩⲱ, «и», в середине предложения, соединяющий две разные формы глаголов (ⲙ̄ⲡⲓ- отриц. perf. 1 и ⲉⲧⲣⲁ- каузат. инф.), не требующие в этом случае союза; возможно, при копировании произошла метатеза, и вместо первоначального ⲙ̄ⲡⲓⲣ̄ ⲁⲣⲛⲉⲥⲑⲁⲓ · ⲙⲉⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩ ·, «не отверг я *и* их (или: «даже их»), став Христом…», мы получили нынешний текст.

[102] ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲥⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϩⲏⲧ · (52. 5–7); копт. конструкция ⲙⲉⲛ (см. пред. прим.) … ⲇⲉ сохраняет μέν … δέ оригинала; «им» подразумевает, по всей видимости, «церковных христиан» (ср. «most probably for the Jews or the orthodox Christians»: Gibbons, 172), которым, из-за их несовершенства, Христос не открывает своей подлинной природы, а в ней «любовь» занимает главное место; это качество, которым он наделил только гностиков, отныне является для них неотъемлемым (ср. ниже: 60. 8; 62. 26; 67. 17); о том, что «любовь Отца изливается» (ⲉⲣⲉ†ⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ϣⲟⲩⲟ ⲁϫⲱⲟⲩ) только на «истинных братьев» (ⲛⲓⲥⲛⲏⲩ ⲛⲁⲙⲏⲉ), см.: *ЕвИст* 43. 5–7; ср. *Римл* 5. 5 и ниже: прим. 253.

[103] ⲛⲉⲓⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲱ̀ⲙ̄ⲙⲟ (52. 8–9); ϣⲙ̄ⲙⲟ, «чужой» = ἀλλότριος, ἀλλογενής или т. п., т. е. Христос, несмотря на то, что он «вошел в тело», остается для этого мира «чужим»; имперфект ⲛⲉⲓⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ, «я открывал», указывает на неоднократность действия. «Чуждость» небесного Христа всему, что свойственно этому миру, подчеркивает автор *ПослПетр*, обращаясь к своим единомышленникам: «Братья мои, не причастен (ϣⲙ̄ⲙⲟ) Иисус этому (scil. на кресте) страданию» (139. 21–22 (*NHC* VIII. 2)); в другой версии: «…не причастен смерти»: 8. 2–3 (*CodTch* 1); см. ниже: прим. 522); в другом сочинении Спаситель, обращаясь к Иакову, говорит: «Я же чужой (ⲡⲓ[ϣ]ⲙ̄ⲙⲟ) (scil. в этом мире) и не узнали они меня в своих мыслях» (*2АпокИак* 51. 7–9); ср. слова Христа в споре с Сатаной: «Ибо я назван Аллогеном (ⲁⲗⲗⲟⲅⲉⲛⲏⲥ), потому что я (происхожу) из другого рода (ⲅⲉⲛⲟⲥ); я не из твоего рода» (*Аллог* 60. 19–23 (*CodTch* 4)); о том, что *гностики-архонтики* называли Сифа Аллогеном, см.: Epiph., *Pan.* 40. 7. 2; «чужаками», т.е принадлежащими другому роду (ⲡⲁⲗⲗⲟⲅⲉⲛⲏⲥ), которые «не от века (αἰών) сего», называют себя и гностики в *АпокПетр* 83. 17; ср. также в позднем сочинении слова Спасителя, подчеркивающие «чуждость» гностиков этому миру и обращенные к избранным ученикам: «…я говорил вам сначала, что вы не от этого мира (κόσμος), также и я не от него (ср.: *Ин* 17. 14); ибо каждый человек, который в этом мире (κόσμος), получил душу (ψυχή) от силы архонтов (ἄρχων) эонов (αἰών); сила же, которая в вас, — от меня, а ваша душа принадлежит выси» (*ПСоф* 7 (11. 18–23)); о других самоназваниях гностиков подробнее см.: Хосроев, 2016, 138–139.

[104] ⲡⲓ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁ[ⲡⲉⲥⲏⲧ] · (52. 9–10); настойчивое подчеркивание, что спасительная деятельность небесного Христа происходит именно в «нижних областях», т. е. за пределами Плеромы, ср. прим. 59, 67 и ниже: 57. 9, прим. 198.

принадлежащем (этому) миру (κοσμικόν)[105], со смущением и бегством, и (был) замысел архонтов (ἄρχων)[106].

Некоторые (15) же (δέ) были убеждены, увидев чудеса, которые мною были совершены[107]. И бегут все те, которые сошли вниз с этим родом (γένος), от того, (20) кто побе-

---

[105] ⲛⲉⲩⲛ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲯⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲯⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲡⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ (52. 10–12); о ⲯⲧⲟⲣⲧⲣ̄, «волнении», см. прим. 94; о том, что κοσμικός является синонимом ὑλικός, «материальный», см., например: ⲛ̄ⲕⲟⲥ[ⲙⲓⲕⲟ]ⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲩⲗⲓⲕⲟⲥ в *Марс* 2. 18–19; ср. ниже: 69. 30–31, прим. 382. Имперфектная конструкция ⲛⲉⲩⲛ̄ ⟨…⟩ ⲯⲟⲟⲡ передает греч. ἦν, «было» (о том, что копт. имперфект не тождественен греческому, см.: Еланская, § 308); ср. *Деян* 12. 18: ἦν τάραχος οὐκ ὀλίγος ἐν τοῖς στρατιώταις = ⲛⲉⲩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲯⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲯⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲙⲛⲁⲧⲟⲓ = ⲛⲉⲣⲉ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲯⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲯⲟⲟⲡ…; эту же конструкцию см. ниже: 52. 30–31, прим. 115.

[106] ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲧⲱϩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲡⲱⲧ· ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲯⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ· (52. 12–14); ⲯⲟⲩⲛⲉ, которое затем не раз встретится в тексте и как глагол, и как сущ. (52. 32; 55. 7, 11, 15; 59. 15), передает, как правило, βουλή, βουλεύομαι, и в этом «совещании (замысле) архонтов» *Пеншо* видит (на мой взгляд, без серьезных оснований) намек на «совещание архонтов», о котором рассказывается в *ИпАрх* 87. 23 сл. (ⲁⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲩⲙⲃⲟⲩⲗⲓⲟⲛ…), замышляющих создание человека, а также аллюзию к *Мф* 26. 3–5 с рассказом о том, как первосвященники «решили в совете» (συνεβουλεύσαντο = ⲁⲩⲉⲓ ⲯⲟⲩⲛⲉ) убить Иисуса (Painchaud, 2007, 1123, прим. ad loc.). *Betge*, видя здесь «анаколуф с отсутствующим глаголом», дополняет фразу сочетанием ⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲯⲟⲩⲉⲓⲧ = <erwies sich als nichtig>, т. е. замысел архонтов ни к чему не привел (Bethge, 1975, 101, 109, прим. 13), что едва ли требуется, поскольку все эти однородные члены относятся к ⲛⲉⲩⲛ̄ ⟨…⟩ ⲯⲟⲟⲡ, «было»; см. пред прим.; об архонтах см. прим. 6 и 94.

[107] ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲇⲉ ⲛⲉⲩⲧⲛⲧ̀ ⲛ̄ϩⲛ̀ⲧ ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲛⲓⲃⲟⲛ ⲉⲛⲉⲩⲭⲛⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̀ⲧⲟⲟⲧ̀· (52. 14–17); ⲧⲱⲧ ⲛ̄ϩⲛⲧ, очевидно, передает ἐπληροφορήθησαν, т. е. «были уверены, убеждены», зд. в значении «уверовали»; о ⲛⲓⲃⲟⲙ, «чудесах», ср.: «Ведь Сын Человека <…> спустился в преисподнюю (scil. в этот мир) и совершил множество чудес (ⲛⲓⲃⲟⲙ), воскресив тамошних мертвых» (scil. заставив людей поверить в новое учение: *СвИст* 32. 22–26); ср.: «После того как он явился на земле, сотворил он знамения и великие чудеса во спасение человечества» (*ЕвИуд* 33. 6–8; подробно см.: Хосроев, 2014, 49–50, прим. 150–151). По учению василидиан, когда нерожденный и невыразимый Отец увидел беспорядок у архонтов, послал он на землю свой первородный Ум, т. е. Христа (mississe primogenitum Nun suum, et hunc esse qui dicitur Christus), и тот, чтобы освободить верующих в него от власти архонтов (in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt), явился в виде человека и совершил чудеса (virtutes perfecisse: Iren., *Adv. haer.* I. 24. 4); по учению анонимных гностиков, «когда Христос сошел на Иисуса, тогда и начал он творить чудеса <...> и возвещать неведомого Отца» (…tunc coepisse virtutes perficere <…> adnuntiare incognitum Patrem: ibid. I. 30. 12). Вспомним, что уже автор одного из евангелий с неодобрением говорит устами Иисуса о вере, основанной только на «знамениях и чудесах» (*Ин* 4. 48), и такую веру валентинианин Гераклеон считает несовершенной, противопоставляя ее вере, полученной через слово (Orig., *Comm. Joh.* XIII. 60 (419)); см. также *ТолкЗн* (1. 14–19), где, вероятно (текст сильно поврежден), противопоставляется несовершенная вера, основанная на «чудесах и знамениях», совершенной вере полученной через созерцание (θεωρία); ср.: «Увы тем, которые услышали и не поверили (πιστεύω); блаженными (μακάριος) станут те, кто не увидел, но [уверовал]» (*АпИак* 12. 39 сл.). Пассаж 52. 14–17 напоминает *Ин* 2. 23, где речь идет «о многих, уверовавших» (πολλοὶ ἐπίστευσαν = ⲁⲩⲙⲛⲏⲯⲉ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ) в Иисуса после того, как увидели совершенные им чудеса. Вместо «многих» автор говорит о «некоторых» (ϩⲟⲉⲓⲛⲉ = ἔνιοι; см.: Painchaud, 1982, 90) и использует другой глагол (означающий не столько веру, сколько убежденность), возможно, чтобы подчеркнуть отличие подлинной «веры» (πίστις) гностиков от всего лишь «убеждения» (πληροφορία) церковных христиан, основанного на увиденных чудесах; ср. ниже: 52. 21–22, где о них говорится, что они бегут к «Премудрости надежды», а не к «Премудрости веры».

жал от трона (θρόνος)[108], к Премудрости (σοφία)[109] надежды (ἐλπίς)[110], — причем она уже

[108] ⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ (52. 20–21); «трон» в библейской традиции является обычным обозначением Бога или славных мест, занимаемых высшими силами; см., например: *1Enoch* 25. 3 (…θρόνου, θεοῦ καθέδρα ἐστίν, οὗ καθίζει ὁ μέγας κύριος ὁ ἅγιος τῆς δόξης, ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος); *Test. Levi* 5. 3 (εἶδον <…> ἐπὶ θρόνου δόξης τὸν ὕψιστον); ср. *Евр* 4. 16 (ὁ θρόνος τῆς χάριτος) и т. п. В *2СлСиф* θρόνος выступает как метонимическое обозначение Иалдабаофа с вероятным намеком на миф («убежал от трона») об одном из его сыновей Саваофе (Адонае); о том, что Саваоф и Адонай в одном из вариантов мифа могли отождествляться, см. *АпИн* 10. 33–34 (*NHC* II. 1): «Адонай, которого называют Саваоф» (ⲁⲇⲱⲛⲁⲓⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲭⲉ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ); также и в *ЕвЕг* (*NHC* III. 2); в других разновидностях мифа Саваоф и Адонай — два разных персонажа (например: Iren., *Adv. haer.* I. 30. 5). Миф, существенно отступающий от того, который излагается Иринеем или *АпИн* (в них нет и намека на то, чтобы как-то оправдать Саваофа), сохранился в двух трактатах из Наг Хаммади: здесь Саваоф, — после того как его отец Иалдабаоф за свои слова: «Я — бог всего» (см. ниже: 53. 30–31) был наказан ангелом (ср. ниже: 54. 35 и комм. ad loc.) — «раскаялся и осудил своего отца и свою мать, материю (ὕλη), и испытал к ней отвращение», а Премудрость и ее дочь Жизнь (ζωή) взяли его наверх и поместили на седьмом небе выше сил Хаоса (*ИпАрх* 95. 4 сл.; ср.: *ПрМир* 103. 32 сл.; подробный разбор вариантов этого мифа см.: Fallon, 1978). Итак, Саваоф, хотя и порождение злого Архонта Иалдабаофа, уже не является сугубо отрицательным персонажем, и подобную переоценку мы видим в сообщении о «бегстве» Адоная от трона Иалдабаофа в нашем пассаже.

[109] ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲇⲓ ⲏⲁⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ ⲡⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ ⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ϣⲁ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ (52. 17–21); грамматически фраза прозрачна, но смысл ее остается темным; очевидно, она просто не была понята переводчиком; предварительно разделить ее можно следующим образом: «И все, сошедшие вниз (scil. пришедшие в этот мир и в нем живущие) с этим родом, бегут от убежавшего от трона, (и бегут они) к Софии…»; ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ, букв. «которые сошли с этим родом вниз» (где ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ, как и обычно, передает καταβαίνω), вызывает серьезные трудности; *Гиббонс* предложил видеть в ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ (*συν γένει) неправильный перевод συγγενείς, т. е. «того же рода», оригинала, а в ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ ⲡⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄, «от убежавшего от трона», ошибочный перевод безпредложного τοῦ φευγόντος τοῦ θρόνου (лучше, кажется, τοῦ ἀποφευγόντος для ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄), зависевшего от συγγενείς, и в этом случае фраза первоначально имела вид: «И все те, которые сошли вниз, которые принадлежат тому же роду (*συγγενείς), что и тот, который убежал от трона (scil. Саваоф; см. пред. прим.), бегут к Премудрости…» (Gibbons, 174–175; безоговорочное согласие: Fallon, 1978, 123, прим. 99); за неимением лучшего объяснения предварительно принимаю это как возможное, заметив при этом, что непонятное ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ перед ⲡⲛ могло под рукой переписчика ошибочно попасть сюда из следующей строки, где также находим ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ (перед ⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ), и тогда правильный текст имел такой вид: ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲙ̄ⲡⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ… *Пеншо* не согласен с исправлением, переводя: «Et tous ceux qui fuyaient se sont joints à la race inférieure. Ils sont issus de celui qui a fui loin du Thrône, vers Sophia…» (Painchaud, 1982, 31–32, 91, прим. 43; ср. его исправленный перевод: id., 2007, 1123). Мотив «бегства Адоная к Премудрости» является отголоском мифа, изложенного в *ПрМир* и *ИпАрх* (см. пред. прим.): там «Саваоф (= Адонай в *2СлСиф*), сын Иалдабаофа, услышав голос Пистис (= Премудрости–Веры), стал воспевать (ὑμνέω) ее и осудил (καταγινώσκω) отца. <…> Он восславил ее, потому что она возвестила им о Бессмертном Человеке (см. ниже: 52. 36, прим. 119) и его свете. <…> Она пролила на него (scil. Саваофа) свет от своего света для осуждения (κατάκριμα) своего отца. А Саваоф, получив свет, обрел великую власть (ἐξουσία) над всеми силами (δύναμις) Хаоса» (*ПрМир* 103. 32 сл.).

[110] ⲛ̄ⲧⲉ ⲧϩⲉⲗⲡⲓⲥ· (52. 21–22) = *πρὸς τὴν σοφίαν (см. пред. прим.) τῆς ἐλπίδος; ср. ниже 55. 8–9, где «надежда» появляется еще раз, но уже с неопред. арт. Не вижу оснований считать, что «надежда» здесь ипостазирована; ср. «The Sophia of Elpis (= Elpis) is a separate figure <…>. Apparently the name "Hope" is itself a mythic personification of the action of Sophia referred to in 51. 11–15…» (Gibbons, 178); ср.: «Thus Sophia of Elpis (52. 21 f.) or Elpis (55. 8 f.) who reveals the saviour to Adonaios is the same person as Pistis Sophia (II, 5, т. е. *ПрМир*)…» (ibid., 198). Речь идет здесь просто о том, что те, кто устремляется

предсказала о нас и о всех тех, которые пребывают со мной[111], — они из (25) рода (γένος) Адоная[112].

Другие тоже побежали как от Мироправителя (κοσμοκράτωρ) и тех, кто с ним[113], принеся всевозможные наказания (κόλασις) (30) на меня[114]. И было бегство их ума

к Премудрости, стремятся обрести и надежду; ср.: ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος («Бог надежды»), что в бох. переводе имеет вид ϥ† ⲛ̄ⲧⲉ †ϩⲉⲗⲡⲓⲥ (*Римл* 15. 13). Там, где говорилось о какой-либо ипостаси Премудрости, не было никакой нужды использовать род. пад.; ср.: «тогда образ вышел из Пистис (Веры; ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ), который называют София (Премудрость; ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ)» (*ПрМир* 98. 13–14), и далее эта ипостась называется ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ, «Пистис София» (ibid. 100. 10 et pas.), а не ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ; другая ипостась — «Жизнь» прямо названа «дочерью Премудрости» (ⲧⲉⲥⲱⲫⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲍⲱⲏ: ibid. 104. 28; ср.: *InApx* 95. 5–6), и затем просто ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲍⲱⲏ, «Премудрость Жизнь» (ibid. 113. 12–13; 121. 27).

[111] ⲉⲁⲥ̄ ϣⲟⲣⲡ̄ ⲛ̄† ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄ ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧ̀ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓ· (52. 22–24); фразу, выделенную тире в переводе, можно рассматривать только как вводное предложение. Сочетание ⲣ̄ ϣⲟⲣⲡ̄ ⲛ̄† ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲧⲃⲉ передает, очевидно, προσημαίνω περί (если понимать предлог ⲉⲧⲃⲉ в значении περί), т. е. «предсказываю о»; какое значение придать этой фразе, зависит от того смысла, какой мы хотим в нее вложить: ⲉⲁⲥ– может вводить зд. любое придаточное: временное (когда; после того, как), уступительное (хотя), причинное (потому, что), или присоединительное предложение (причем); останавливаюсь на этом последнем (вполне нейтральном). Сочетание «о нас и всех тех, которые со мной», вызывает вопрос: ведь «мы» и «те, кто со мной» — это одно и то же. *Betge* предложил исправить текст и вместо ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄, «о нас», читать ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ{ⲛ̄}, «обо мне» (Bethge, 1975, 109, прим. 14); это исправление, хотя не принятое (и даже не отмеченное) другими переводчиками, слегка проясняет смысл фразы: «она предсказала обо мне и о тех, которые со мной», но ее связь с остальным рассказом все равно остается неясной. Возможно, смысл всего пассажа заключается в следующем: в то время как те, кто, увидев чудеса, получили лишь подобие веры (ⲛⲉⲩⲧⲏⲧ ⲛ̄ϩⲏⲧ; см. выше: 52. 14–17), а именно церковные христиане, отказавшиеся от своего прежнего иудейства (они бегут от Иалдабаофа, который отождествляется с богом Ветхого Завета; см. ниже: 53. 12–14, 30–31; 57. 1), подлинная вера тех христиан, о которых предсказала Премудрость, не зависит от «чудес»; см. выше: прим. 107.

[112] ⲛⲓⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲇⲱⲛⲁⲓⲟⲥ· (52. 24–25), т. е. они происходят из рода того сына Иалдабаофа, который «раскаялся и осудил своего отца» (см. выше: 52. 20–21); таким образом, по мысли автора, хотя эксплицитно и не выраженной, церковные христиане, хотя частично и отказались от иудаизма, все равно принадлежат миру архонтов; их вера достойна осмеяния; см. ниже: 62. 28 сл.

[113] ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲟⲩⲉ ⲟⲛ ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲏ ⲉⲧ̀ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ· (52. 25–28); ⲛ̄ⲑⲉ (= ὡς, ὥςπερ), по справедливому замечанию *Гиббонса*, «is fairly unusual» (Gibbons, 180); также непонятно, от кого и куда «убежали другие», и *Betge* в свой перевод добавил von mir («от меня»): Bethge, 1975, 101; чтобы объяснить эту темную фразу, переводчики вставляют отсутствующий глагол и толкуют ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ или в значении ὑπό (ср выше: 49. 22–24, прим. 44), или ἀπό (ср. 51. 4–6): «comme *poussés* par le Cosmocrator» (Painchaud, 1982, 33); ср.: «comme *à l'instigation* du Cosmocrator» (id. 2007, 1125); «as though (*sent*) from the World Ruler» (Riley, 157 = Meyer, 2003, 468, где sent стоит уже без скобок; ср. id., 2007, 479, где переводчик вовсе убрал ⲛ̄ⲑⲉ). ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ (ср. ниже: 53. 28–29 и 55. 3–4) — это Иалдабаоф; см. комм. к 53. 12–14.

[114] ⲓⲉⲁⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ̈ⲭⲱⲓ̈ (52. 29–30) = *ἤνεγκαν πᾶσαν κόλασιν ἐπ' ἐμέ; формант ⲉ–, вводящий зд. обстоятельственное предложение в перфекте I, мог передавать и греч. причастный оборот: «(при)неся на меня…» = φέροντες… или ἐνεγκόντες…; ср. Bethge, 1975, 101: «*weil* durch den Kosmokrator <…> jegliche Bestrafung über mich gebracht wurde». «Другие» (см. пред. прим.) — это иудеи (принадлежащие Иалдабаофу в отличие от церковных христиан, принадлежащих Адонаю; см. прим. 111, 112), которые подвергли земного Иисуса (не небесного Христа!) всевозможным унижениям (плевали, насмехались, били, распяли), хотя в канонических новозаветных текстах слово κόλασις в этом контексте не употребляется. Зд. автор смотрит на произошедшее как бы глазами иудеев, которые, в отличие от него самого, были уверены в том, что все проделанное ими с Иисусом, было действительной казнью,

(νοῦς)[115] по поводу того, что (именно) они должны решить относительно меня[116], потому что они думали, что он(а) (и) есть все Величие[117], (35) лжесвидетельствуя против[118] Человека[119] и (против) всего Величия **[53]** Собрания (ἐκκλησία)[120]. Не могли они узнать его[121],

---

или глазами церковных христиан, для которых крестная смерть также была реальностью; ср. ниже: 55. 16–17 и Приложение 2.

[115] ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲱⲧ̀ ⲓⲯⲟⲟⲡ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲛⲟⲩⲥ (52. 30–32); т. е. архонты были в растерянности и не знали, что делать; какое греческое сочетание стояло за ⲟⲩⲡⲱⲧ <…> ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩⲥ, «бегство их ума», я сказать не могу. О конструкции ⲛⲉⲩⲛ̄ <…> ⲯⲟⲟⲡ см. прим. 105; ⲡⲉ зд. явно избыточно.

[116] ⲓⲭⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲁϣⲟⲭⲛⲉ ⲓⲉⲣⲟⲩ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ· (52. 32–33); ср. ниже: 55. 11–12, прим. 165.

[117] ⲉⲩⲛⲉⲉⲩⲉ ⲓⲭⲉ ⲑⲙ̄ⲙ̄ⲧⲛⲟϭ ⲧⲏⲣ̄ⲥ̄ ⲧⲉ· (52. 33–34); высказывание может подразумевать Софию, о чем свидетельствует ⲧⲉ (ж. р.); ср.: «thinking that *she* (Sophia) is the whole greatness» (Gibbons — Bullard, 1988, 364); «daß *sie* die ganze Größe ist» (Krause, 113); так же и Zandee, 1983, 656; другие переводы: «weil sie denken, daß *es* die ganze Größe ist» (Bethge, 1975, 101 = Pellegrini, 582); «thinking that *he* is the whole greatness» (Gibbons, 104); «pensant qu'*il* (l'Archonte) était toute la Grandeur» (Painchaud, 1982, 33) стремятся, скорее, сделать фразу более понятной, нежели следовать грамматике. Действительно, напрашивается смысл, подобный тому, что видим в вольном переводе: «thinking that the(ir) Greatness is (the) All» (Riley, 157; ср. Painchaud, ibid., 92, прим. 44: оба автора уверены в том, что речь идет об Архонте и его окружении, которые «думают», что их несовершенный мир — это и есть Величие; ср. Iren., *Adv. haer.* I. 5. 3 = Epiph., *Pan.* 31. 18. 10 о том, что Демиург творил без знания высшего Бога и полагал, что он-то и «является Всем» (πάντα εἶναι); в этом случае придется признать описку переписчика, который после двух слов ж.р. ⲑⲙ̄ⲙ̄ⲧⲛⲟϭ ⲧⲏⲣ̄ⲥ̄ автоматически написал ⲧⲉ вместо верного ⲡⲉ. О «Величии» см. прим. 34.

[118] ⲁⲩⲱ ⲓⲉⲩⲭⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲭ ⲓⲉ– (52. 34–36), букв. «и они, говоря лживое свидетельство против»; статус конструктус глагола ⲭⲱ говорит в пользу того, что сочетание передает глагол «лжесвидетельствую против» (= ψευδομαρτυρέω /κατά = ⲉ–), как это видим, например, в случае с ⲭⲉ ⲡⲁⲡⲉⲑⲟⲟⲩ для глагола κακολογέω (*Мк* 9. 39); ср. несколько иную модель: ⲁⲩ⟨…⟩ ⲣ̄ⲙ̄ⲡⲧⲣⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲭ (*Мк* 14. 56).

[119] ⲉⲡⲓⲕⲉⲣⲱⲙⲉ (52. 36), букв. «также против Человека», т. е. верховного Бога, который далее будет называться и «Человеком Величия» (53. 4–5), и «Человеком истины» (53. 17). О назывании верховного Бога «Человеком» см., например, учение анонимных гностиков: «…они утверждают, что существует какой-то первый Свет в силе Глубины, блаженный, нетленный и не имеющий предела; он — Отец всего, и называют его Первым Человеком» (…loquuntur, esse quoddam primum lumen in virtute Bythi /ἐν βυθῷ/, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et vocari Primum Hominem: *Adv. haer.* I. 30. 1); также и валентиниане называли Отца истины (τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας) Человеком (Ἄνθρωπον ὠνόμασαν: Epiph., *Pan.* 31. 5. 5; ср. Iren., *Adv. haer.* I. 12. 4); гностик Моноим (Μονόϊμος) учил, что «Первый Человек (scil. Бог) был началом всего» (εἶναι τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν <τὸν> πρῶτον ἄνθρωπον: Hippol., *Ref.* X. 17. 1; VIII. 12. 1 сл.); ср. обращение учеников к Христу: «…научи нас об Отце, которого называют Человеком (ⲡⲣⲱⲙⲉ)» (*ПремИХ* 100. 4–6 (*BG* 3)), и «Бессмертный Человек» (ⲡⲓⲁⲧⲙⲟⲩ ⲡⲣⲱⲙⲉ = ὁ ἄνθρωπος ἀθάνατος: ibid. 113. 14–15); ср. голос с небес, наставляющий Премудрость: «Существует Человек (scil. высший Бог) и Сын Человека» (*АпИн* 47. 15–16 (*BG* 2)); см. эпитеты этого Бога: «Человек (ⲡⲣⲱⲙⲉ), Первый Человек, через которого все произошло <…> и без него ничего не возникло» (*ЕвЕг* 49. 9–12 (*NHC* III. 2)); см. ниже: прим. 123 и 130, а также: Pétrement, 1984, 149 сл.

[120] ⲙⲡ̄ ⲑⲙ̄ⲙ̄ⲧⲛⲟϭ ⲓⲧⲏⲣ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ· (52. 36–53. 1); о «величии Собрания» см. выше: прим. 56, 78.

[121] ⲛⲉⲙ̄ⲙⲛ̄ ϣϭⲟⲙ ⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲩⲱⲓⲏ̄ⲥ̄ (53. 1–3), букв. «было невозможно, чтобы они узнали ее (ж.р.)»; безличное выражение «невозможности» ⲛⲉⲙ̄ⲛⲛ̄ϣϭⲟⲙ (имперфект) = *οὐκ ἦν δύνατον; определенный бох. колорит фразы, а именно использование конъюнктива (ⲛ̄ⲥⲉ-), а не инфинитива (ⲉ-, ⲉⲧⲣⲉ-) после такого оборота (Stern, § 442), станет очевидным из сравнения: (бох.) ⲛⲉⲙ̄ⲙⲟⲛ ϣⲭⲟⲛ ⲛ̄ⲥⲉⲁⲙⲁϩⲓ ⲉⲣⲟⲟⲩ и (саид.) ⲛⲉⲙ̄ⲛⲛ̄ ϣϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩ (*Деян* 2. 24); конечное –ⲥ̄ (ж. р.) является прямым дополнением и может относиться только к предыдущему «Величию» (ⲧⲙ̄ⲧⲧⲛⲟϭ, ж.р.).

т.е Отца истины[122], Человека (5) Величия[123]. Взяли же (δέ) они это имя из-за соприкосновения с незнанием[124], которое (является) распалением и сосудом (σκεῦος), который они сделали на погибель Адаму[125], (10) который они создали, чтобы надеть на тех, которые принадлежат им в равной степени[126]. Но они, архонты (ἄρχων), принадлежат месту Иалда-

---

[122] ⲉⲧⲉ ⲡⲱⲧ̀ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧ̀ⲙ̀ⲛ̄ⲧⲙⲉ· (53. 3–4); об «Отце истины» см. выше: 50. 11–12, прим. 62.

[123] ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧ̀ⲙ̀ⲛ̄ⲧⲛⲟ̀ϭ· (53. 4–5) = *ὁ ἄνθρωπος τοῦ μεγέθους; ср. просто «Человек» выше: 52. 36, прим. 119 и ниже «Человек истины»: 54. 7–8, прим. 130.

[124] ⲛⲏ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲭⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲁⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲭⲱϩ ⲙ̄ⲙ̄ ⲟⲩ̀ⲙ̀ⲛ̄ⲧ̀ⲁ̀ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ· (53. 5–7); ⲟⲩⲭⲱϩ *Пеншо* исправляет на ⲟⲩⲭⲱϩ⟨ⲙ⟩, «осквернение» (выпадение ⲙ из-за ассимиляции со следующим ⲙ̄ⲙ̄), с переводом: «ils (en) ont usurpé le Nom pour l'appliquer à une <souillure> et une ignorance» (Painchaud, 1982, 33 и 93, прим. 45); ср. его обновленный перевод: «qui ont pris ce nom pour désigner un être de <corruption> et d'ignorance» (id. 2007, 1124).); так же: «because of <pollution>» (Riley, 1996, 159) и «zur Beflekung» (Pellegrini, 582); «through corruption and ignorance» (Meyer, 2007? 479); *Гиббонс* оставляет текст, но замечает: «ⲭⲱϩ is a mistake for ⲭⲱϩⲙ̄» (Gibbons, 184) с переводом: «…they applied the name to pollution and ignorance» (ibid., 105). Может быть, нет необходимости исправлять текст, поскольку сочетание ⲭⲱϩ ⲛⲉⲙ- в значении «соприкасаться с» засвидетельствовано (см.: Zandee, 1983, 656; ср. «wegen einer Berührung (oder: Salbung) und einer Unwissenheit»: Krause, 115), хотя в пользу исправления говорит то, что глагол ⲭⲱϩ ни разу не встречается в нашем сочинении, в то время как ⲭⲱϩⲙ̄ и производные от него не раз используются. Вся фраза, видимо, означает следующее: архонты взяли имя «человек», не зная о том, что существует «Человек Величия» (т. е. подлинный Человек; см. пред. прим.), и дали это имя своему несовершенному созданию, человеку; см. след. прим.; «незнание» (ⲙ̄ⲙ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ = ἄγνοια), отличающее оппонентов, становится далее основным предметом полемики автора: 56. 18–20, прим. 187; 58. 33 сл., прим. 232; 59. 26–27, прим. 243; 60. 15–16, прим. 257; 63. 13–14, прим. 304; 69. 7–9, прим. 374; 69. 11–14, прим. 376; см. также: прим. 7.

[125] ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲣⲱⲕϩ̄ ⲙ̄ⲙ̄ ⲟⲩⲥⲕⲉⲩⲟⲥ ⲉⲁⲩⲥⲱⲛ̀ⲧ̀ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲉⲩⲧⲉⲕⲟ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲇⲁⲙ (53. 7–9); после ⲥⲕⲉⲩⲟⲥ опущено ⲡⲉ (ср.: Еланская, § 1211); ⲉⲧⲉ относится к «незнанию» (см. пред. прим.), ⲉⲁⲩⲥⲱⲛ̀ⲧ̀ ⲙ̄ⲙⲟⲩ, букв. «причем они сделали его», т. е. ⲥⲕⲉⲩⲟⲥ. *Бетге* предложил исправить ⲉⲧⲉ на ⲉⲧ⟨ⲃ⟩ⲉ, переведя «um zu verbrennen mit einem Gerät…» (Bethge, 1975, 101), за ним последовала *Пеллегрини*: «zur Verbrennung mit einem Gerät» (Pellegrini, 2003, 582), причем оба толковали союз ⲙ̄ⲛ̄ не как «и», а как «с»; ср.: «<through> a flame of fire and vessel…» (Meyer, 2007, 479); оснований для исправления я не вижу. «Распаление» или т. п. (ⲣⲱⲕϩ̄ = πύρωσις, κατάκαυμα) подразумевает, что созданное архонтами тело является источником страстей и пороков; ср. в этом значении πυροῦμαι = ⲣⲱⲕϩ̄ у апостола Павла (*1Кор* 7. 9), а также Clem., *Strom.* III. 82. 4, где «невоздержность и распаление (от страстей)» (ἀκρασία καὶ πύρωσις) стоят в одном ряду; о том, что «распаление плоти» (ἡ πύρωσις τῆς σαρκός) является «матерью огня вечного», см.: Bas., *Hom.* 7. 3. «Сосуд» является обычным обозначением «тела»; см., например, уже в языке Павла: *2Кор* 4. 7; в гностических текстах тело, не имеющее духа, уподобляется сосуду; так, в *ПрМир* 115. 3 сл. читаем: «Когда (архонты) завершили (создание) Адама, (Иалдабаоф) оставил его как некий сосуд (σκεῦος), который принял вид (μορφή) выкидыша, не имеющего в себе духа (πνεῦμα)»; ср. «сосуд их плоти» (ⲡⲥⲕⲉⲩⲟⲥ ⟨…⟩ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲥⲁⲣⲝ̄) в *ФомАтл* 141. 6; другие примеры: Painchaud, 1982, 93, прим. 45. Не вижу оснований считать, что под σκεῦος в нашем пассаже имеется в виду Ева («…ⲥⲕⲉⲩⲟⲥ, womit niemand anderes als Eva gemeint sein dürfte»), которая через соитие (συνουσία), на что указывает ⲣⲱⲕϩ̄, подчинила Адама (Bethge, 1978, 163).

[126] ⲓⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟⲩ ⲭⲉ ⲉⲩⲛⲁϩⲱⲩ̀ⲃ̀ⲥ̄ ⲉⲭⲛ̄ ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲛⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲯⲱⲯ· (53. 10–12); ⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟⲩ, «который они создали» (или: «который был создан»), относится не собственно к Адаму (хотя грамматически возможно), а к сосуду, т. е. к его несовершенному телу. ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲛⲉ, «принадлежащие им» (scil. враждебным силам), противопоставляются «принадлежащим мне» (см. ниже: 56. 32–35); ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲯⲱⲯ = ἐξ ἰσότητος (ср.: *2Кор* 8. 13). ⲉⲩⲛⲁϩⲱⲃ̀ⲥ̄, букв. «чтобы они надели…»; единственный раз в тексте союз ⲭⲉ употреблен не с fut. III, что обычно (см.: 51. 13–15; 53. 17; 53. 25–27; 55. 19–21; 62. 13), а с fut. II.

баофа[127] и создают (?) сонм (15) ангелов (ἄγγελος)[128], тот, который искало человечество[129],

---

[127] ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲁⲡⲙⲁ ⲡⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁ̀ⲱⲑ· (53. 12–14); в мифологическом гностицизме Иалдабаоф — злое и завистливое божество (главный Архонт, отождествляемый с богом Ветхого Завета), порожденный Премудростью без участия мужского начала; он — несовершенный творец этого мира, породивший себе семь сыновей-архонтов (см. выше: 52. 20–21 об Адонае). Есть несколько этимологий имени Иалдабаоф из арамейского языка: «дитя преисподней» (jalda bāhūt), «родитель Саваофа», «дитя позора»; обзор вариантов см.: Scholem, 1974; еще одна этимология приведена в *ПрМир* 100. 12–14, где Вера-Премудрость (Пистис-София), увидев, что он «двигается в глубину вод, сказала: "Юноша, отправляйся к этим местам", что является переводом Иалдабаоф» (ⲡⲛⲉⲁⲛⲓⲥⲕⲟⲥ ⲉⲣⲓⲇⲓⲁⲡⲉⲣⲁ (νεανίσκε, διαπέρα) ⲫⲁ ⲛⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲕⲃⲱⲗ ⲡⲉ ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ); см.: Böhlig, 1962, 42, комм. ad loc. В гностических текстах этот персонаж, как правило, не называется «богом»: он выступает то как «Демиург» (Δημιουργός, он же Μητροπάτωρ или Ἀπάτωρ у валентиниан: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 1; Епифаний добавляет к этому еще и Ὑστέρημα, т. е. «Недостаток»: *Pan.* 31. 4. 1), «Первородитель» (ἀρχιγενέτωρ: *ПрМир* 102. 11), то как «Первый архонт» (ⲡⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ: *АпИн* 38. 14–15 (*BG* 2) = Πρωτάρχων: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4), то как «Великий демон» (ⲡⲛⲟⲩ ⲡⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ: *Прот* 39. 21–22); ср. κοσμοκράτωρ: *2СлСиф* 52. 27; 53. 28–29; 55. 3. Подробно миф о его рождении находим в *АпИн* 10. 12 сл. (*NHC* II. 1): София, последний из эонов, захотела через «мысль из себя самой» явить некое подобие того, что находилось в Плероме, и без согласия верховного Бога и без своей «мужской половины» она этот образ произвела; но плод ее был несовершенным, и она выбросила его из мест, где он родился, «чтобы никто из бессмертных не мог его видеть, потому что создала она его в незнании»; «дала она ему имя Иалдабаоф, и он является Первым Архонтом» (ⲓⲁⲗⲧⲁⲃⲁⲱⲑ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ). У офитов Иалдабаоф занимает седьмое небо: именно так следует понимать πρῶτος καὶ ἕβδομος в Orig., *Cels.* VI. 31, где «первый» означает главенство Иалдабаофа над прочими архонтами, а «седьмой» — его местопребывание на седьмом небе (см. ниже: прим. 293); ср.: Iren., *Adv. haer.* I. 30. 4. Не вижу никаких оснований для утверждения: «Le "lieu" de Ialdabaoth représente sans doute ici le Temple de Jérusalem» (Painchaud, 1982, 94, прим. 46). См. также ниже: прим. 459 («Надменный»).

[128] ⲥⲉⲃⲱⲗⲡ̄ ⲛ̄ⲛⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲓⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· (53. 14–15); грамматически прозрачная фраза вызывает смысловые трудности, о чем свидетельствуют различные переводы: «(die Archonten) enthüllen die Umgebung (oder: Kreislauf) der Engel» (Krause, 115); «(die Archonten) lassen auch den Unlauf der (Planeten-) Engel <…> sichtbar werden» (Bethge, 1975, 101); «présentèrent à la sphère des anges» (Painchaud, 1982, 33 с прим.: ⲃⲱⲗⲡ̄ = ἀποκαλύπτω + dat.); «(the archons) reveal the realm of the angels» (Gibbons, 105; Gibbons — Bullard, 1988, 364); «(the archons) lay bare the circuit of the angels» (Riley, 159); «(die Archonten) offenbaren den Unlauf der Engel» (Pellegrini, 582 с прим. что под ангелами подразумеваются планеты). Вопрос вызывает глагол ⲃⲱⲗⲡ̄, встречающийся в *2СлСиф* только в этом месте; в 16 других местах этой рукописи он всегда выступает в форме ⲃⲱⲗⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ, которая является обычной для передачи греч. ἀποκαλύπτω или, в качестве имени, для ἀποκάλυψις (именно в этом значении он был понят всеми переводчиками). Можно, однако, допустить, учитывая бохайризмы, появляющиеся тут и там в нашем сочинении, что ⲃⲱⲗⲡ̄ (без ⲉⲃⲟⲗ) имеет зд. значение не «открывать, делать явным», а то же значение «создавать», что и в бох. *Быт.* 2. 8: ⲉⲧⲁⲩⲥⲟⲗⲡⲥ̄ⲕ для ὃν ἔπλασε (Crum, 812b); ср. также *Быт* 2. 19, где говорится о «создании зверей», и здесь для πλάσσω в бох. находим ⲁⲫⲛⲟⲩ† ⲃⲱⲗⲡ (в саид. ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ) ⟨…⟩ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲏⲣⲓⲟⲛ. В этом случае, речь будет идти о том, что архонты создают себе еще и «свиту ангелов»; см. ниже: «все воинство его (scil. Иалдабаофа) ангелов» (†ⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ: 54. 1–2) и «архонты из окружения Иалдабаофа» (ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ: 68. 28–29); ср.: *ПрМир* 103. 5–6; 106. 1–2 и т. п.). Далее, когда речь пойдет о «создании» Адама, переводчик оставил греч. глагол ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ (53. 19); см. ниже: прим. 131.

[129] ⲡⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩ̀ⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲩ ⲛ̄ⲇⲓ †ⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ (53. 15–16), букв. «тот, которого они искали, а именно человечество»; трудно представить, какая греческая фраза стояла за этим; даже если предположить, что первая ее часть передавала οὗτος, ὃν ἐζήτουν…, то как могло согласовываться со мн. ч. «они» следующее далее в ед. ч. «человечество» (†ⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ = ἡ ἀνθρωπότης)? Здесь то же необычное употребление частицы ⲛ̄ⲇⲓ, что и большинстве случаев сочинения: сказуемое во мн. ч., а вводимое при помощи

чтобы не узнать Человека истины[130]. Ибо (γάρ) явился у них Адам, тот, которого они создали (πλάσσω)[131]. (20) Есть же (δέ) движение страха[132], (и) оно случилось во всем их доме[133], как бы не (μήπως) восстали ангелы, которые их окружают[134]. Ибо (γάρ) для тех, которые воздавали славу, я умер[135], (25) (но) не в действительнос-

---

ⲛ̄ⲥⲓ именное подлежащее в ед. ч. Обяснение может быть только одно: переводчик передал собирательным именем простое ἄνθρωποι, «люди», и подобный пример мы находим в *1Кор* 4. 3, где для передачи прилагательного ἀνθρώπινος в ед. ч. саид. перевод использует ⲣⲱⲙⲉ, «человек», а бох. ⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ, «человечество»; заметим, что для ζητέω саид. использует, как правило, ⲱⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ–, а бох. предпочитает именно ⲕⲱ† ⲛ̄ⲥⲁ–. *Пеншо*, пытаясь сделать весь пассаж гладким и понятным, объясняет эту фразу как прямое дополнение к глаголу ⲥⲱⲗⲡ̄ («présentèrent <…> celui qu'elle recherche»: 1982, 33; ср. ibid. 94, прим. 47), однако для того, чтобы им быть, сочетанию не достает ⲙ̄ перед ⲡⲛ. (см.: Zandee, 1983, 657). «Человечество искало» зд., очевидно, в значении «желало, жаждало».

[130] ⲓⲭⲉ ⲛⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲉ· (53. 17); ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲉ = *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀληθείας; ср. ниже: ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⟨…⟩ ⲛ̄ⲧⲉ †ⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ (54. 7–8); в обоих случаях «Человек истины» — это верховный Бог; ср., однако, ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ, «истинный человек» (*ИпАрх* 96. 33), = ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός (не о Боге). Смысл этого целевого придаточного заключается, по-видимому, в том, что это множество ангелов было создано для того, чтобы воспрепятствовать человеку познать истинного Бога, да и само человечество этого не хотело; ср.: «that they might not know the Man of Truth» (Gibbons, 105, 186); «afin qu'elle (т. е. человечество) ne connaisse pas <l'Homme> de la Vérité» (Painchaud, 1982, 35; смысл угловых скобок мне не ясен; ср.: «…l'Homme véritable»: id., 2007, 1124); нет оснований ипостазировать «истину», выписывая ее с заглавной буквы (Truth, Vérité), как нет оснований переводить придаточное как причинное: «because they did not know the Man of truth» (Riley, 159). Формант отрицательного fut. III, обычного после целевого союза ⲭⲉ, выступает зд. в форме ⲛⲟⲩ– (*A*^{2}) вместо нормативного саид. ⲛ̄ⲛⲉⲩ–.

[131] ⲓⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲓ ⲁ̄ⲗ̄ⲗ̄ⲁ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩ̄ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ· (53. 18–19); Адам выступает здесь как «несовершенное» творение «несовершенных» архонтов; глагол πλάσσω полемически отсылает нас к *Быт* 2. 7: «и вылепил Бог человека» (καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον); подробнее об этой мифологеме см. ниже: *ПослПетр* 136. 11–13 и прим. 472.

[132] ⲟⲩⲕⲓⲙ ⲇⲉ ⲉⲩⲉ ⲛ̄ϩ̄ⲣ̄ⲧⲉ (53. 20); ⲉ — ахм. форма квалитатива от ⲉⲓⲣⲉ, которая иногда появляется в тексте (61. 19; 63. 2) наряду с нормативной формой ⲟ (57. 19 и т. д.); ⲕⲓⲙ передает здесь, по-видимому, не нейтральное κίνησις, «движение», а скорее σάλος, «волнение, возмущение» от страха; ср. саид. *Лк* 21. 25–26, где в пророчестве о судьбе Иерусалима говорится о «волнении (ⲕⲓⲙ = σάλος)» и о «воздыхании людей от страха (ϩⲁ ⲑⲟⲧⲉ = ἀπὸ φόβου)». К этому образу автор возвратится далее, когда будет говорить о «возмущении и войне в сонме серафимов» (54. 32–35).

[133] ⲁⲩⲱⲡⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲩⲏⲉⲓ ⲧⲏⲣ̄ⲩ̄· (53. 20–21); о «доме» архонтов, который имплицитно противопоставлен «дому Отца истины» (50. 11–12), речь будет и ниже: 55. 23.

[134] ⲙⲏⲡⲱⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲁϩⲉ ⲛ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧ̀ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ (53. 21–23); необычное ⲁϩⲉ ⲛ̄ⲃⲟⲗ *Краузе* понял как «draußen stehen», т. е. «чтобы ангелы <…> не *стояли снаружи*» (Krause, 115); ср. «aus der Bahn geraten» (Bethge, 1975, 102; Pellegrini, 582) в значении «сбиться с пути» или т. п.; другие перевели глагол как «восставать»: «…ne se lèvent» (Painchaud, 1982, 35 со ссылкой на Crum, 537a, который «приводит форму ⲱϩⲉ ⲛ̄ⲃⲟⲗ ⲉ- в значении ἀνθίστημι» = id., 2007, 1124); ср.: «lest the angels <…> rebel» (Gibbons, 106 = Gibbons — Bullard, 1988, 364); «lest <…> angels stand against» (Riley, 159 = Meyer, 2007, 479); ⲉⲣⲟⲟⲩ, «их», подразумевает «дом» (см. пред. прим.), который переводчик понимал как состоящий из «многих»; ср. выше: 50. 10–12 и 53. 15–16. За неимением лучшего объяснения, принимаю значение «восставать».

[135] ⲁⲭⲛ̄ ⲛⲓⲏ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩ† ⲉⲟⲟⲩ· ⲁⲉⲓⲏⲟⲩ (53. 23–24); проблема здесь в разделении фразы и в понимании предлога ⲁⲭⲛ̄. *Пеншо* соединил эту часть фразы с предыдущей: «…ангелы, которые их окружали, против тех, которые (*contre* ceux qui) воздавали славу» (Painchaud, 1982, 35 и 94 прим. 48 = id., 2007, 1124), не обращая внимания на то, что при таком делении фразы частица γάρ занимает несвойственное ей положение. *Бетге*, замечая, что текст в этом месте korrupt, предлагает далекоидущую

ти[136], чтобы их архангел (ἀρχιάγγελος, sic) не стал чваниться[137]. И тогда (τότε) случился голос Миоправителя (κοσμοκράτωρ) к ангелам (ἄγγελος): (30) "Я бог, и нет другого, кроме меня"[138].

Я же (δέ) радостно рассмеялся[139], когда посмотрел на его тщеславие[140]. А (δέ) он продолжал (35) говорить дальше: "Кто **[54]** есть этот человек?"[141]. Все же (δέ) воинство

реконструкцию и переводит предлог как «*ohne*» (Bethge, 1975, 102, 109 прим. 17 = Krause, 115; ср. также «*without*»: Gibbons, 106 = Gibbons — Bullard, 1988, 364); смысл такого перевода мне не ясен; переводы: «*on account of* those who…», т. е. «(из-)за тех, которые…» (Riley, 159) и «Denn *für* die, die…» (Pellegrini, 582 и прим. 57; «*for*»: Meyer, 2007, 479), которые, наверное, ближе к сути дела, если посмотреть на них под углом зрения, например, *1Кор* 8. 11, где в сочетании ὁ ἀδελφός, δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν, т. е. «брат за (для) которого Христос умер», предлог διά в саид. передан через ϩⲁ, а в бох. через ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲭⲛ̄; я думаю, что речь идет о предлоге «для», придающем фразе следующее значение: *для* тех (т. е. по убеждению тех), которые поклоняются не настоящему богу, т. е. *для* церковных христиан, Христос претерпел настоящую смерть, хотя она таковой не была (см. след. прим.).

[136] ⲁⲉⲓⲙⲟⲩ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲁⲭ⟨ⲣ⟩ⲟ ⲁⲛ (53. 24–25); ту же фразу, но с дополнением ϩⲙ̄ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̄, ср. ниже: 55. 17–19, прим. 169 и выше: прим. 92; подробно о *докетическом* понимании смерти Христа см. Приложение 2.

[137] ϫⲉ ⲛⲉⲩ|ⲱⲡⲉ ⲉⲩⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲇⲓ ⲡⲉⲩ|ⲁⲣⲭⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· (53. 25–27); *Гиббонс*, переведя: «in order that their archangel not become empty» (Gibbons, 106), допускал, что вся фраза, начиная с «ибо», могла быть позднейшей вставкой («23–27 might be an addition»: ibid., 174; «perhaps from an original marginal gloss»: ibid. 187), из-за которой часть первоначального текста выпала. В этом отрывке (до слов: «… не стал чваниться») *Пеншо* увидел аллюзию к *Ин* 11. 47–53; ср. ниже: 55. 21–25. Формант отрицательного fut. III ⲛⲉⲩ– вместо нормативного ⲛ̄ⲛⲉⲩ– (см. прим. 25).

[138] ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ |ⲁⲩⲥⲙⲏ ⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥ|ⲙⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲫⲁ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ |ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲏ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲁⲛⲟⲕ· (53. 27–31). Эта мифологема, повторенная далее еще раз более подробно (см. ниже: 64. 18–26 и прим. 319), восходящая в конечном счете к *В3* (ἐγώ εἰμι ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν ἐμοῦ: *(Второ)Исаия* 46. 9; ср.: ibid. 43. 10; 44. 6; 45. 5, 22), часто встречается в гностических текстах разных толков. Иалдабаоф, не зная о существовании высшего Бога, хвастливо утверждает: «Я — бог, и нет другого (бога), кроме меня»; ср. его слова у анонимных гностиков: «Ego Pater et Deus, et super me nemo» (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 6); ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡ̄ ⲕⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲫⲟⲟⲛ (*АпИн* 11. 19–21 (*NHC* II. 1)) = *ПрМир* 103. 12–14; *ЕвЕг* 58. 24–26 (*NHC* III. 2) и т. д.; незнание присуще и окружению Демиурга: «они не знают предвечного Отца, потому что чужие (ⲫⲙ̄ⲙⲟ) они для него» (*ПослПетр* 135. 28 сл. (*NHC* VIII. 2); см. ниже: прим. 466); ср.: «в своей надменности (ⲙⲛⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ; см. ниже: прим. 304) Первородитель и его ангелы утверждают, что они — боги» (*ПремИХ* 125. 15–19 (*BG* 3)). Собрание примеров на материале рукописей из Наг Хаммади см.: Dahl, 1981; Хосроев, 2016, 67–68, прим. 230. Отметим также, что понятие «бог» автор *2СлСиф* применяет только к Иалдабаофу (см. ниже: 64. 19, 23), в то время как «верховный Бог» назван Отцом; см. также ниже: прим. 459.

[139] ⲁⲛⲟⲕ |ⲇⲉ ⲁⲉⲓⲥⲱⲃⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲣⲁⲫⲉ (53. 31–32); в канонических текстах *Н3* Иисус никогда не смеется, но этот мотив часто встречается в гностических текстах; подробнее с примерами см.: Хосроев, 2014, 36, прим. 110; 39, прим. 120; 54, прим. 165; id., 2016, 40, прим. 113. 3д. ⲥⲱⲃⲉ соответствует греч. καταγελάω, «смеюсь» с оттенком превосходства (ср. ниже: прим. 187 и 256); ср. ниже в прим. 175 цитату из *АпокПетр* 81. 16–17 о «смехе» Спасителя.

[140] ⲛ̄ⲧⲉⲣⲓⲙⲟⲩⲫ̄ⲧ̄ ⲡⲉⲩⲉⲟⲟⲩ |ⲉⲧⲫⲟⲩⲉⲓⲧ· (53. 33–34); о «тщеславии» как отличительном качестве архонта и его окружения см. прим. 85 и ниже: 64. 35–37.

[141] ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲉⲩ|ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ϫⲉ ⲛⲓⲙ |ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ· (53. 34 — 54. 1); цитата из *Пс* 8. 5, которая следует чтению Codex Alexandrinus и бох. перевода: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος* = ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲣⲱⲙⲓ, т. е. «кто есть человек?», а не чтению большинства древних рукописей: *τί ἐστιν ἄνθρωπος*, т. е. «что есть человек?», в саид. переводе: ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ. Вспомним, что в псалме этот риторический вопрос принадлежит автору (Давиду). Ср. также недоуменный вопрос Архонта, пришедшего в волнение (ⲱⲣⲧⲟⲣⲧ̄; о глаголе

(στρατιά) его ангелов (ἄγγελος)[142], которые увидели Адама и его дом[143], смеялись над его ничтожностью[144]. И (5) после этого их мысль (ἔννοια) удалилась за пределы Величия (μέγεθος) небес[145], т. е. Человека истины[146]: они увидели, что его имя находится (10) в ничтожности обиталища[147]. Поскольку они являются ничтожными (и) неразумными в своей тщеславной мысли (ἔννοια), (я имею в виду) их смех[148], (то) он стал клеймом для них[149].

Все Величие (15) Отцовства Духа (πνεῦμα)[150] покоилось в местах (τόπος), кото-

---

см. выше: прим. 94) при виде небесного Человека: «Что за сила у этого человека, который выше нас?» (*АпокАдам* 77. 4–7).

[142] †ⲥⲧⲣⲁⲧⲓⲁ ⲇⲉ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ (54. 1–2); трудно сказать, имеются ли здесь в виду «семь сил» (см. ниже: 58. 29), или это семь сил и сопутствующие им ангелы; ср., например, *АпИн* 10. 24 сл. (*NHC* II. 1): Иалдабаоф «создал для себя другие эоны» и «породил для себя силы (ἐξουσία), т. е. двенадцать ангелов»; *ПрМир* 103. 5–8: «Все воинство ангелов (ⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲓⲁ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ) воздало ему славу, и все боги и их ангелы воздали ему хвалу».

[143] ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲁⲇⲁⲙ ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲉⲩⲏⲉⲓ (54. 2–3); ⲡⲉⲩⲏⲉⲓ, «его дом», т. е. его тело; см. выше: прим. 92 о телесном (σωματικόν) доме, а также: 53. 7–9, 18–19.

[144] ⲛⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲉⲩⲙ̅ⲡ̅ⲧⲕⲟⲩⲉⲓ· (54. 3–4); ⲧⲉⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧⲕⲟⲩⲉⲓ, букв. «его малость»; ⲧⲉⲩ-, «его», может относиться как к несовершенному Адама, так и к самому Мироправителю; ср. рассказ о «насмешке сил» (ἐξουσία) над «Прародителем» (ἀρχιγενέτωρ), когда он лживо стал утверждать, что нет другого бога, кроме него (ⲛⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ <…> ⲁⲩⲥⲱⲃⲉ ⲛ̅ⲥⲁ ⲡⲁⲣⲭⲓⲅⲉⲛⲉⲧⲱⲣ: *ПрМир* 112. 26–27); о ⲥⲱⲃⲉ см. прим. 139. ⲙ̅ⲡ̅ⲧⲕⲟⲩⲉⲓ для греч. (σ)μικρότης не в значении «малый возраст», а в уничижительном: «ничтожность, незначительность»; ср. ниже: 54. 10 и прим. 147, а также *ПослПетр* 138. 20, прим. 506.

[145] ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧϩⲉ ⲁⲧⲉⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲯⲱⲡⲉ ⲉⲥⲡⲟⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲓⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛ̅ⲡⲏⲩⲉ (54. 4–7); о сочетании ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧϩⲉ = καὶ οὕτως во временном значении «и после этого» см.: Khosroyev, 1997; смысл сочетания «их мысль удалилась за пределы Величия», не комментируемого исследователями, остается не ясным и мне.

[146] ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲙⲉ· (54. 7–8); см. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲙⲉ с тем же значением выше: 53. 17, прим. 130.

[147] ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ϫⲉ ⲭⲯⲟⲟⲡ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧⲕⲟⲩⲉⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲁ ⲛ̅ⲱⲯⲡⲉ (54. 8–11), т. е. они увидели, что то же самое обозначение (имя) «человек», которое является именем и верховного Бога (см. выше: 52. 36; 53. 4–5; 53. 17), присвоено несовершенному созданию Адаму, оказавшемуся в «ничтожности (ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲕⲟⲩⲉⲓ) обиталища», т. е. в убогом теле (см. выше: 53. 7–9, прим. 125; 54. 4, прим. 144).

[148] ⲉⲩⲥⲟⲃϫ̅ ⲛ̅ⲁⲑⲛⲧ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲉⲧⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ⲛ̅ⲇⲓ ⲡⲉⲩⲥⲱⲃⲉ· (54. 11–13); по поводу ⲥⲟⲃϫ̅, зд. «ничтожный», см. ниже: 60. 30 и прим. 264; ⲁⲑⲛⲧ = ἀνόητος (ср. ниже: прим. 331). *Гиббонс* понимает фразу «поскольку они…» как продолжение предыдущего предложения (Gibbons, 107).

[149] ⲡⲉⲭⲯⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲟⲩ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲩ ⲡⲉ· (54. 13–14); с пониманием формы ⲟⲩⲱⲟⲩ̅ⲥ̅ возникает проблема: или мы имеем дело с сущ. ⲱⲟⲩ̅ⲥ̅, «помазание» с метатезой из ⲱⲥⲟⲩ̅ и неопред. арт. ⲟⲩ, который является нормативным в подобных конструкциях, или речь идет о сущ. ⲟⲩⲱⲟⲩ̅ⲥ̅ (= λογία, «сбор в пользу бедных») с гаплографическим пропуском неопред. артикля (= *ⲟⲩⲟⲩⲱⲟⲩ̅ⲥ̅); *Гиббонс* рассматривает обе возможности, но заметив, что второе не имеет смысла, оставляет перевод «it was an anointing for them» с поправкой о возможном «mistranslation of the Vorlage» (Gibbons, 189); ср.: «eine Salbung» (Krause, 117). Однако другие переводчики, не комментируя, переводят ⲱⲟⲩ̅ⲥ̅ (с отрицательными коннотациями, исходя из контекста) как «une souillure» (Painchaud, 1982, 37); «eine Beschmutzung» (Pellegrini, 582); и даже весьма вольно: «they were corrupted» (Meyer, 2007, 479). Имея в виду, что слово употреблено с явно негативным оттенком, перевожу как «клеймо» или т. п.,

[150] †ⲙ̅ⲡ̅ⲧⲛⲟⲩ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲉ †ⲙ̅ⲡ̅ⲧⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲙ̅ⲛ̅ⲁ· (54. 14–16); о †ⲙ̅ⲡ̅ⲧⲛⲟⲩ, «величие», см. прим. 34; за понятием †ⲙ̅ⲡ̅ⲧⲉⲓⲱⲧ стояло, очевидно, ἡ πατρότης, «отцовство», термин еще дважды использованный в *2СлСиф* с опред. артиклем (61. 29, 34); все сочетание имеет зд. значение «все великое

рые принадлежат ему[151]. И я был с ним[152]. Поскольку была у меня мысль (ἔννοια) единственного (20) истечения (ἀπόρροια) из вечных и непознаваемых (сущностей), неоскверняемых и неизмеримых[153], (то) поместил я ее в мир (κόσμος), т. е. эту маленькую мысль (ἔννοια)[154], (25) приведя их в волнение и внушив страх всему множеству ангелов (ἄγγελος) и их Архонту (ἄρχων)[155]. Я же (δέ) обходил их всех с пламенем и (30)

окружение Отца»; подробнее см.: Хосроев, 1997, 124–127; еще дважды слово встречается с неопред. артиклем (66. 29; 67. 2–3), но, кажется, в ином значении (см. ниже: прим. 355).

[151] ⲛⲉⲩⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩ· (54. 16–17); о глаголе ⲙⲟⲧⲛ̄ см. прим. 33; ⲛ̄ⲧⲁⲩ, «принадлежащие ему» (м. р.) вызывает трудности, поскольку и «величие», и «отцовство» в копт. ж. рода; но исправлять текст (ⲛⲉ⟨ⲥ⟩ⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟ⟨ⲥ⟩ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁ⟨ⲥ⟩: Painchaud, 1982, 36) нет необходимости; скорее всего переводчик так передал αὐτοῦ, которое в греч. оригинале относилось к τὸ μέγεθος; *Гиббонс* объяснял ⲛ̄ⲧⲁⲩ как относящееся «невыразимому свету» в 49. 11–12 (Gibbons, 193).

[152] ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲡⲉ· (54. 17–18); первое ⲡⲉ здесь явно излишне и можно думать, что оно является ошибкой переписчика вместо верного ⲗⲉ: греч. *καὶ ἐγώ δέ…; исправление ⲙ̄ⲙⲁ⟨ⲥ⟩, т. е. ж. р. вместо м. р. (Painchaud, 1982, 36), не требуется (см. пред. прим.). Вся фраза от начала абзаца повторяет в иных выражениях начало сочинения (49. 10–18, прим. 41 и ниже: 67. 28–30, прим. 361).

[153] ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲁⲡⲟⲣⲣⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ̀ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲱⲁ ⲉⲓⲛⲉϩ· ⲙⲡ̄ ⲛⲓⲙⲛ̄ⲧⲁⲧ̀ⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲧ̀ϫⲱϩⲙ̄· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲧ̀† ⲱⲓ ⲉⲣⲟⲓⲟⲩ· (54. 18–23); род. пад. в сочетании «мысль единственного истечения» вызывает трудности; возможно, мы имеем дело с плохим переводом оригинала или с опиской переписчика: не следует ли рассматривать ⲟⲩⲁⲡⲟⲣⲣⲟⲓⲁ, «истечение», как первоначальное приложение к ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ, т. е. «была у меня мысль, единственное (в своем роде) истечение…»? В этом случае верным было бы чтение ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⟨ⲉ⟩ⲧⲉ ⲟⲩⲁⲡⲟⲣⲣⲟⲓⲁ ⟨ⲧⲉ⟩…, хотя и с отсутствующим ⲧⲉ (впрочем, такой же пропуск ⲡⲉ в аналогичной синтаксической конструкции см. выше: 53. 7–9 в прим. 125). Если мы вспомним при этом пассаж «о мыслях, которые вышли из неоскверняемого Духа» (см. выше: 50. 13–15 в прим. 65), то сходство со свидетельством Климента об учении валентиниан окажется очевидным: «Последователи Валентина утверждают, что после того, как было вылеплено психическое тело (πλασθέντος <…> τοῦ ψυχικοῦ σώματος), в избранную душу (τῇ ἐκλεκτῇ ψυχῇ), пребывающую во сне, Логосом было вложено мужское семя, (ἐντεθῆναι ὑπὸ τοῦ Λόγου σπέρμα ἀρρενικόν) которое есть *истечение* ангельского (начала) (ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ), чтобы не было недостатка (ὑστέρημα); и оно стало закваской, чтобы объединить мнимо разделенное, т. е. душу и тело, которые были произведены Премудростью отдельно (друг от друга) (ἐν μερισμῷ ὑπὸ τῆς Σοφίας προηνέχθη)» (*Exc. Theod.* 2. 1). Таким образом, можно думать, что ἔννοια в нашем рассказе имплицитно говорит о σπέρμα ἀρρενικόν (= πνευματικόν) валентиниан; ср., однако, след. прим.

[154] ⲁⲉⲓⲕⲁⲁⲥ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲕⲟⲥ̀ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲉ †ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲧⲉ ⲉⲧ̀ⲥⲟⲃⲕ̄ (54. 23–25), т. е. поместил это духовное семя в тела; непонятным остается, почему эта мысль названа «малой» (ⲥⲟⲃⲕ̄; о слове см. ниже: 60. 30, прим. 264). Ср. перевод: «J'ai envoyé dans le monde la petite Pensée» (Painchaud, 1982, 37); о том, что ⲉⲧⲉ †ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ… должно по нормам грамматики определять не местоимение -ⲥ, «ее», а ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ, т. е. «…в мир, который является маленькой мыслью», с предположением, что, если ⲉⲧⲉ †ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ… все-таки определяет -ⲥ, такая конструкция могла возникнуть «durch sklavische Nachahmung der Wortstellung des griechischen Textes», см.: Quecke, 1985, 450–451; ср. исправленный перевод: «Je l'ai placée dans le monde, la petite Pensée» (Painchaud, 2007, 1125). Весь начинающийся этой фразой отрывок (54. 23–32) *Гиббонс* называет «Descent of the Saviour» (Gibbons, 194); ср.: «*Dans l'histoire de Jésus*, cet envoi pourrait faire allusion à l'incarnation du Saveur dans le corps de Jésus (cf. p. 51. 20–24), incarnation qui provoque le trouble chez les Juifs» (Painchaud, 1982, 97–98; курсив автора); «Das Herabkommen des Erlösers (Christus) (p. 51, 20–52, 9)» (Pellegrini, 581); то, что автор имел в виду эту мифологему, кажется очевидным, но ср. пред. прим.

[155] ⲉⲁⲓⲱⲧⲣ̄ⲧⲱⲣⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲓ† ϩⲣ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲡⲁⲱⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲩⲁⲣⲭⲱⲛ· (54. 25–27). Пассаж 54. 23–27 является параллелью к мифологеме о вхождении небесного Христа в земного Иисуса

огнем[156] из-за моей мысли (ἔννοια)[157]. И <во> всяком своем деле они действовали (ἐνεργέω) из-за меня[158].

Возмущение же (δέ) и война возникли в сонме серафимов и херувимов, потому что их слава сойдет на нет[159], **[55]** вместе со смутой, которая происходит в окружении Адо-

---

(см. выше: 51. 20–24): «Я посетил телесный дом…», и в результате: «все множество архонтов пришло в волнение»; ср. прим. 92–94, не забывая при этом и сознательную многозначность того или иного образа, к которой охотно прибегали гностики в своих мифологических построениях; ср. прим. 153; ϩⲣ̄ⲧⲉ в отличие от ϩⲟⲧⲉ подразумевает, вероятно, «благоговейный страх» (εὐλάβεια; см. ниже: прим. 270); ⲁⲣⲭⲱⲛ в ед. ч. встретится еще один раз в 64. 18, см. ниже: прим. 318.

[156] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲙⲟⲩⲱⲧ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱϩ̄ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ (54. 27–30); зд. имперфект ⲛⲉⲓ̈-говорит, возможно, о том, что действие повторялось; о глаголе ⲙⲟⲩⲱⲧ̄ см. прим. 57, однако переводить его здесь как «éprouver» (Painchaud, 1982, 37) или «examine» (Riley, 1996, 161), т. е. «испытывать», нет оснований; в сочетании «испытать огнем» (ср. след. прим.) копты оставляли греч. глагол δοκιμάζω (см., например, саид. и бох. переводы *1Кор* 3. 13; *1Петр* 1. 7); ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ, «их всех», очевидно, относится уже не к архонтам, как это толкуют все переводчики, а к тем, в кого было помещено духовное семя (см. выше: 54. 18–25). ⲕⲱϩ̄ ⲙ̄ⲛ̄ ⲕⲣⲱⲙ обозначают одно и то же, но если первое является обычным эквивалентом для πῦρ в саид., то второе встречается преимущественно в бох. (ни разу в саид. *НЗ*). Возможно, аллюзия к словам Иисуса о грядущем Суде: «Огонь пришел я бросить на землю…» (*Лк* 12. 49), где πῦρ в саид. передано как ⲕⲱϩ̄, а в бох. как ⲕⲣⲱⲙ. Праведный «огонь» Христа противопоставлен губительному «огню семи властей», о котором ср. ниже: 57. 2–3, прим. 196; 58. 17–19, прим. 224. Нет, кажется, никаких оснований переводить ϩⲛ̄ ⲕⲱϩ̄ ⲙ̄ⲛ̄ ⲕⲣⲱⲙ уступительным предложением-толкованием: «obgleich sie (scil. архонты) mich bekämpften mit Feuer und Flamme» (Bethge, 1975, 102; ср. ниже 68. 18–20, прим. 368.

[157] ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲉⲛⲛⲟⲓⲁ· (54. 30); понимание сочетания, где за ⲉⲧⲃⲉ в равной степени могли стоять греч. предлоги διά (acc.), ἕνεκα или περί (gen.; ср. выше: 50. 13–18; 52. 22–24), вызывает трудности; ср. оставленные без комментария переводы: «wegen meiner Ennoia» (Krause, 117 = Bethge, 1975, 102); «through my Ennoia» (Gibbons, 108 = Meyer, 2007, 479); «on account of my thought» (Riley, 163); «au sujet de ma Pensée» (Painchaud, 1982, 37); «à cause de ma pensée» (Painchaud, 2007, 1125); «aufgrund meiner Ennoia» (Pellegrini, 583). Единственный смысл фразы я вижу в том, что «ради» своей мысли = духовного семени, Христос пришел в материальный мир для суда и отделения (спасения) от всех прочих тех, кто этим семенем обладает, тех, кого он ранее назвал своими «сородичами и духовными товарищами» (см. 50. 23–24), о которых он далее скажет как о «тех, которые принадлежат мне» (59. 9–10) и о «моих товарищах по духу (πνεῦμα) и моих братьях навеки» (70. 8–10, прим. 385).

[158] ⲁⲩⲱ ⲓϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲁⲩⲣ̄ ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̄· (54. 30–32); фразу нельзя переводить как «et tout ce qui leur appartient, ils en usèrent contre Moi» (Painchaud, 1982, 37) или «and each of their activities they did on account of me» (Riley, 163), ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ не может быть прямым дополнением, потому что перед ним нет соответствующего форманта ⲛ̄ (должно быть: ⲁⲩⲣ̄ ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ); если же здесь эмфатическое вынесение вперед прямого дополнения, то тогда после глагола должно было следовать подхватывающее местоимение: ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ <…> ⲁⲩⲣ̄ ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ; фразу можно исправить при помощи предлога ϩⲛ̄, т. е. ⲁⲩⲱ <ϩⲛ̄> ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ, причем глагол является здесь непереходным, т. е. не «делать», а «действовать». Сочетание ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ, «из-за (ради) меня» означает, что их действия были обусловлены духовным семенем, которое вложил в них Христос; в любом случае предлог ⲉⲧⲃⲉ едва ли имеет зд. значение «против» (ср. «contre Moi»: Painchaud, ibid.; «against me»: Gibbons, 108, но «meinetwegen»: Krause, 117; «through me»: Meyer, 2007, 479); см. пред. прим.; исправление ⲁⲩⲣ̄ ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ на ⲁⲩⲣ̄ ⟨ⲁⲧ⟩ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ⟨ⲁ⟩ с переводом «und alles <…> war erfolg<los>» (Bethge, 1975, 102, 109, прим. 21) представляется слишком произвольным.

[159] ⲟⲩⲱⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲇⲉ ⲓⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩ† ⲁⲗⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲁⲣⲁⲫⲓⲛ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲓϫⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲉⲕⲓⲛⲁⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲟⲩⲉⲟⲟⲩ (54. 32–35); существительное † в значении «сражение», «война» (= μάχη или т. п.) засвидетельствовано только в бох., что отметил уже *Гиббонс* (Gibbons, 196; ср.: Crum, 395b); выше (51. 24–26)

ная тут и там и (в) их доме вплоть до Мироправителя (κοσμοκράτωρ)[160], {и?} того, который говорил: (5) "Давайте схватим его"[161]. Другие же (говорили): "Да не будет этот замысел иметь места"[162]. Знает ведь (γάρ) меня Адонай из-за надежды (ἐλπίς)[163]. Я же (δέ) был (10) в пастях львов[164]. И замысел, через который они узнали обо мне, для упразднения их

уже говорилось о «волнении среди архонтов», но только здесь они названы «серафимами и херувимами»; ср. ниже: «архонты из окружения Иалдабаофа» (ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙ̅ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲛ̅ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ̅: 68. 28–29). О том, что престол Бога окружают серафимы (σεραφιν <…> κυκλῷ αὐτοῦ), см.: *Исаия* 6. 2, и этот переосмысленный образ находим в *ПрМир* 105. 1 сл.: Саваоф (см. выше: 52. 20–21, прим. 108) «создал великий престол, (стоящий) на колеснице (ἅρμα) <…> которую называют "Херувим". <…> На этом же престоле он создал и ангелов, <…> которых называют "Серафим" и которые непрерывно воздают ему славу»; ср. «великая колесница херувимов и бесчисленное множество ангелов» в *ИпАрх* 95. 26–29. Сочетание «их слава сойдет на нет», по всей видимости, намекает на мифологему, в которой речь идет о том, что Иалдабаоф из-за своей надменности лишился, в конце концов, своего величия, когда огненный ангел связал его и сбросил в Тартар (*ИпАрх* 95. 11 сл.).

[160] ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲧⲱϩ ⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ⲙ̅ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲡⲁⲗⲱⲛⲁⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲁ ⲙⲛ̅ ⲡⲁⲓ ⲙⲛ̅ ⲡⲉⲩⲛⲉⲓ ⲯⲁ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ (55. 1–4); *Гиббонс* считал, что в предложении отсутствует глагол, объясняя это тем, что перед ⲙⲛ̅ ⲡⲧⲱϩ переписчик случайно опустил фразу: «Some fled from the distrurbance…» (Gibbons, 197), однако в этом нет необходимости, если ⲙⲛ̅ ⲡⲧⲱϩ связывать с ⲟⲩⲯⲧⲟⲣⲧⲣ̅ ⲇⲉ ⲙⲛ̅ ⲟⲩ† (см. пред. прим.) и считать, что ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲧⲱϩ относится к тому же глаголу ⲁⲩⲯⲱⲡⲉ, т. е. «возмущение, война и смута возникли…», хотя и в этом случае остается проблема: первые два члена имеют неопред. артикль, а последний — артикль опред. Смысл этого темного пассажа можно восстановить лишь приблизительно: при явлении Христа и в стане Иалдабаофа (среди его серафимов и херувимов), и в окружении восставшего против него Адоная возникают беспорядки; очевидно, что и здесь мы имеем дело с глухим намеком на миф, подробно изложенным в *ПрМир* (104. 13 сл.; начало цитаты см. в прим. 108): «Но из-за его (scil. Саваофа) света все власти (ἐξουσία) Хаоса позавидовали ему и, возмутившись (ψτορτρ̅), сотворили великую войну (πόλεμος) в семи небесах; тогда Вера-Премудрость, увидев эту войну, послала Саваофу из своего света семь архангелов, и они восхитили его на седьмое небо…»; в этом мифе роль восставшего принадлежит Саваофу, в нашем — Адонаю; ср. выше: прим. 108, а также ниже 68. 27–31 (прим. 371) о «непослушании архонтов».

[161] ⲙⲛ̅ ⲡⲛ ⲉⲛⲉⲩϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲛ̅ⲩⲓⲧⲏ̅· (55. 4–5); вводит ли союз ⲙⲛ̅ («и», «вместе с») другой персонаж или союз попал сюда по ошибке переписчика (в предыдущих трех строках ⲙⲛ̅ встречается три раза) и, следовательно, речь идет о «Мироправителе, который говорил…», сказать не могу, хотя и склоняюсь ко второй возможности; ср.: «…to the world ruler, who said» (Meyer, 2007, 480), но: «Apparently he is a different personage» (Gibbons, 198), ср.: «…to the World Ruler and the one, who said» (Riley, 1996, 163); в любом случае, считать, что под «тем, который говорил», подразумевается «le grand prêtre», т..е. иерусалимский первосвященник (Painchaud, 1982, 99), нет оснований: замысел погубить Христа принадлежит Иалдабаофу и его окружению, хотя иудеи и были в его руках орудием этого замысла; ср.: «А фарисеи и книжники это те, кто принадлежит архонтам, обладающим властью на ними» (*СвИст* 29. 18–21).

[162] ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲟⲩⲉ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲉⲩⲯⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲑⲓ ⲡⲓⲯⲟϫⲛⲉ· (55. 5–7); ⲛⲉⲩⲯⲱⲡⲉ, совершенно очевидно, вместо нормативного ⲛ̅ⲛⲉⲩⲯⲱⲡⲉ, т. е. отрицательного fut. III (с запретительным оттенком). Под этими «другими» имеются в виду Адонай и его окружение; см. выше: 52. 14–25; о ⲯⲟϫⲛⲉ см. прим. 106.

[163] ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲛⲟⲓ ⲛ̅ⲑⲓ ⲁⲇⲱⲛⲁⲓⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ· (55. 7–9); ⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ с неопред. арт., поэтому едва ли здесь следует рассматривать «надежду» как ипостась божества и писать слово с большой буквы («because of Elpis»: Gibbons, 109; «because of Hope»: Riley, 163; «à cause d'Espérance»: Painchaud, 1982, 39); ср.: «through hope» (Meyer, 2007, 480); см. выше: 52. 21–22 и прим. 110.

[164] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲉⲓⲯⲟⲟⲡ ϩⲛ̅ ⲣⲱⲟⲩ ⲛ̅ϩⲉⲛⲓⲙⲟⲩⲉⲓ· (55. 9–10); это утверждение звучит весьма неожиданно в устах небесного Христа, по своей природе не могущего быть причастным страданиям (см. ниже: 55. 15–16); зд. автор говорит уже как бы от лица принявшего страдания Иисуса, который

заблуждения (πλάνη) и глупости <...>[165]. Я не стал противиться им, как (15) они замыслили[166], но (δέ) я нисколько не страдал[167]. Подвергли меня наказанию (κολάζω) те, которые (были) там[168], (но) не умер я в действительности, но только мнимо[169], чтобы (20) я не подвергся через них позору, так как одна (часть) меня — это они[170]. Отделил я от себя по-

---

сравнивает свои крестные муки с пребыванием в «пасти льва»; не является упоминание льва глухим намеком на Иалдабаофа, который «был подобен льву» (*ПрМир* 100. 25–26)? Впрочем, «пасть льва» — образ, хорошо известный библейской литературе; например, в *Псал* 21. 22, где автор, сетуя на то, что Бог его оставил, просит его о спасении «от пасти льва» (ἐκ στόματος λέοντος); сочетание во мн. ч. «пасти львов» находим в *Евр* 11. 33: στόματα λεόντων, что в бох. переводе имеет форму ⲣⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲛⲛⲟⲩⲓ, где ⲣⲱⲟⲩ употреблено, как и в нашем тексте, без артикля; ср. *1Петр* 5. 8 о том, что диавол «ходит как рычащий лев, ищущий, кого бы сожрать» (ср.: Painchaud, 1982, 101). О том, что, получив крещение, душа спасается от этого «мира», который уподобляется «пасти львов», см. Clem., *Exc. Theod.* 84 (...ψυχὴ ἐκ κόσμου καὶ ἐκ στόματος λεόντων ἀνασῴζεται). *Гиббонс* рассматривал эту фразу как вторичную вставку («definitely inserted»), которая разрушила структуру предложения (Gibbons, 200); ⲛⲉⲉⲓ– (имперф.) вместо нормативного ⲛⲉⲓ– (ср. ниже: 55. 15–16); см. прим. 25.

[165] ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲱⲟⲩⲥⲛⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̀ϩⲏⲧⲟ̀ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̀ ⲉⲩⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲡⲗⲁⲛⲏ ⲙⲛ̀ ⲧⲉⲩⲙⲛ̀ⲧⲁϣⲏ ⲧ̀ (55. 10–13); эта темная (не в последнюю очередь из-за неоднозначности понимания обоих предлогов: ⲛ̀ϩⲏⲧ≠, который мог передавать διά, ἐν, ἐπί, μετά, и ⲉⲧⲃⲉ; см. прим. 157) и, очевидно, испорченная фраза толковалась весьма вольно: «and the plan *which* they *devised* about me to do away with their Error and their senselessness» (Gibbons, 109); «Und ihr Plan *mit mir, hinsichtlich* dessen sie *durchschaut wurden*, (führt) zur Auflösung ihres Irrtums und ihrer Torheit» (Bethge, 1975, 102 = Pellegrini, 583, где переводчица помещает «führt» в скобки, поскольку глагол отсутствует в оригинале); «Quant au plan *qu'*ils *ont ourdi contre* Moi en vue de la destruction de leur erreur et de leur déraison...» (Painchaud, 1982, 39); «They *hatched* a plot *against* me to counter the destruction of their error and foolishness...» (Meyer, 2007, 480); ни в одном из этих переводов глагол ⲥⲟⲟⲩⲛ (который, в самом деле, трудно примирить с контекстом) не соответствует своему прямому значению («знать»); в оригинале, возможно, было: ἡ βουλή, διὰ ἣν (ἐν ᾗ) ἔγνωσαν (ἐγνώκασιν) περὶ ἐμοῦ. Думаю, что смысл всей фразы, не понятой коптским переводчиком, мог быть следующим: «И замысел их заблуждения и глупости, через который они узнали обо мне и который состоял в том, чтобы (меня) уничтожить...», т. е. ⲡⲓⲱⲟⲩⲥⲛⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲡⲗⲁⲛⲏ ⲙⲛ̀ ⲧⲉⲩⲙⲛ̀ⲧⲁϣⲏⲧ ⲉⲩⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲁⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̀ϩⲛⲧⲟ̀ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ <...>); сказуемое при подлежащем «замысел» отсутствует (выпало при переписывании?), но им могло быть что-то вроде: «не удался» или т. п.; ср. также выше: 52. 32–33 и прим. 116; о πλάνη см. ниже: прим. 174.

[166] ⲙ̀ⲡⲓ† ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲩⲱⲟⲩⲥⲛⲉ· (55. 14–15); глагольное сочетание † ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲛ̀–, ранее не засвидетельствованное (ср. † ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲛ̀– и † ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲛ̀–: Crum, 395a), можно перевести только из контекста; зд. небесный Христос говорит о земном Иисусе, который «не противился» задержанию и преданию на муки (как видим это и в евангельских рассказах); переводы, в которых это «противостояние» представлено как «военные действия» («ich habe nicht gegen sie gekämpft»: Krause, 119; «je n'ai pas combattu contre eux»: Painchaud, 1982, 39) заходят, кажется, слишком далеко.

[167] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲉⲓⲛⲟⲕϩ̀ ⲡⲗⲁⲁⲩ ⲁⲓ· (55. 15–16); глагол ⲙⲕⲁϩ передает λυπέομαι, «печалиться», πάσχω, «страдать» или и.п.; о ⲛⲉⲉⲓ– (имперф.) вместо нормативного ⲛⲉⲓ– (ср. выше: 55. 9–10, а также ⲛⲉⲓ в 55. 17) см. прим. 24. Те же докетические идеи см. выше: 51. 20–21; 52. 8–9; 53. 24–25 и подробно: Приложение 2.

[168] ⲁⲩⲣ̀ⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲓ ⲛ̀ⲑⲓ ⲛⲏ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ· (55. 16–17); ср. выше: 52. 29–30 и прим. 114. О том, что только «плоть» Спасителя может быть подвергнута наказанию, см. *АпокАдам* 77. 16–18: «Тогда подвергнут наказанию (κολάζω) плоть (σάρξ) того Человека, на которого сошел Святой Дух».

[169] ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲙⲟⲩ ⲛ̀ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̀ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̀ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲓⲟ̀· (55. 17–19). По поводу ⲧⲁϫⲣⲟ см. выше: 53. 24–25 и прим. 136. Сочетание ϩⲛ̀ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲓⲟ̀ является, вне сомнения, переводом φαντασίᾳ = δοκήσει; ср. Voorgang, 1991, 189, 242: «dem Anschein nach»; см. ниже: прим. 923, 924, 1119.

[170] ϫⲉ ⲛⲉⲩⲧ† ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲑϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲟⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ· (55. 19–21); *Гиббонс* перевел фразу как «lest I be put to shame by them because these are my kin» (Gibbons, 110), но, подчеркнув

зор, и не был я малодушным перед лицом того, что со мной через них произошло[171]. (25) Я едва не стал рабом страха, претерпел же (δέ) я страдание по (κατά) их убеждению и их мысли[172], чтобы (ἵνα) они никогда не смогли найти ни одного слова, чтобы сказать (30) об этих (событиях)[173]. Ведь (γάρ) моя смерть, о которой они думают, что она произошла (на самом деле), <произошла> у них вследствие их заблуждения (πλάνη) и слепоты[174],

---

трудность такого толкования («it is difficult to see how the savior would state that those who attempted his crucifixion are akin to him»: ibid, 205–206), рассмотрел и другие возможности: 1. ⲟⲩⲁ может означать не «один» (scil. «часть»), а ἕτερος, «другой» (со ссылкой на Crum, 469a), и тогда «because they are *other* than I»; 2. ⲟⲩⲁ могло быть ошибкой вместо ⲟⲩⲉ, «далеко», и тогда «because they *far* from me». *Пеншо* сначала весьма вольно перевел: «car les outrages que je subis étaient issus de Moi» (Painchaud, 1982, 39; ср. его комм.: ibid. 102–103), но позднее принял толкование, согласно которому ⲟⲩⲁ — это ошибочное ⲟⲩⲉ: «car les outrages qu'ils m'infligeaient restaient *loin* de moi» (id., 2007, 1126); ср. также без исправления текста: «because these are *part* of me» (Riley, 1996, 163); «denn sie sind *ein Teil* von mir» (Pellegrini, 583) и «as if they are *part* of me» (Meyer, 2007, 480. Отрицательный fut. III, обычный после (целевого) ⲭⲉ, имеет зд. форму ⲛⲉⲩ– (ср. прим. 25); *Гиббонс* (ibid.) также отметил грамматическое родство с фразой *Быт* 3. 22: «Вот, Адам стал как один из нас», которая в бох. переводе, как и в нашем тексте, имеет форму ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟ≠ (ср. саид. ⲟⲩⲁ ⲙ̄ⲙⲟ≠). Второе ⲭⲉ, вводящее причину, можно объяснить так: телесный Иисус, в которого вселился небесный Христос, принадлежит архонтам со всем их несовершенством, т. е. материальному миру, поэтому смерть Иисуса, чтобы избежать позора смерти, свойственной только материальным созданиям, была лишь кажущейся; ср. выше: 53. 23–27.

[171] ⲁⲓ̈ⲯⲱⲱⲧ̀ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲯⲓⲡⲉ ⲗⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲓ̅ⲣ̅ ⲃⲁⲃ̀ⲏⲛⲧ ⲥⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲛ ⲡ̄ⲧⲁⲥⲯⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̀ⲧⲟⲗⲟⲧⲟⲩ· (55. 21–25); «отделил (букв. отрезал) от себя позор», т. е. небесный Христос сделал себя не причастным позору (см. пред. прим. и ниже: комм. к 56. 31); ⲣ̅ ⲃⲁⲃ̀ⲏⲛⲧ ⲥⲁⲑⲏ ⲙ̄– = (από)δειλιάω πρός (acc.), «быть слабым, малодушным перед лицом чего–то», является синонимом глагола ⲣ̅ ϩⲟⲧⲉ, «бояться», как это видим в параллельных версиях *1АпокИак*: ⲧⲉ ⲡ̄ⲃⲁⲃ̀ⲏⲛⲧ ⲥⲁⲑⲏ ⲙ̄– (28. 3–4 (*NHC* V. 3)) и ⲧⲣ̅ ϩⲟⲧⲉ ⲡ̄ϩⲛⲧ≠ (14. 18 (*CodTch* 2)), однако смысл утверждения, вложенного в обоих текстах в уста небесного Христа перед лицом опасности, разный: во *2СлСиф* Христос «не был малодушным», а в *1АпокИак* «был малодушным»; ср. ниже: *ПослПетр* 138. 1, прим. 496.

[172] ⲛⲉⲓ̈ⲁⲯⲱⲡⲉ ⲡⲉ ⲡ̄ϩⲙ̄ⲥⲁⲗ ⲛ̄ⲑⲟⲧⲉ· ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲉⲓ̈ⲭⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲁϩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲣⲉ̅ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲟⲩⲛⲉⲉⲩⲉ· (55. 25–28); начало фразы ⲛⲉⲓ̈ⲁⲯⲱⲡⲉ… («я почти стал рабом…», imperf. fut. = ἤμελλον γίνεσθαι…) противоречит высказыванию предыдущей («не был малодушным…»), а продолжение означает: только злые силы думали, что «страдания» были настоящими, а не «мнимыми». Сочетание ⲭⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲁϩ, букв. «брать землю», не имеет в этом контексте никакого смысла, поэтому не вызывает сомнения, что опред. артикль ⲡⲓ был ошибочно вставлен переписчиком в первоначальное (обычное в бохайрском) сочетание ⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ, «получать страдание, страдать» (= πάσχω; в саид. ⲱⲡ ϩⲓⲥⲉ); ср. постоянное использование ⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ в *ПослПетр* (ниже: прим. 504 сл., 522) и ⲡⲓⲣⲉⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ, «тот, кто страдает» (*АпокПетр* 83. 5).

[173] ⲱⲡⲛⲁ ⲭⲉ ⲛⲓⲟⲩⲃ̀ⲙ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲡ̄ⲥⲁϫⲉ ⲉϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ ⲉⲛⲉϩ· (55. 28–30); только один раз в тексте встречаем греч. союз ἵνα, употребление которого характерно прежде всего для бох. диалекта, где он может выступать также в формах ⲭⲉ ϩⲛⲁ или, как зд., в форме ⲱⲛⲁ ⲭⲉ; союз требует после себя fut. III; о форме ⲛⲟⲩ– вместо нормативного саид. ⲛⲛⲉⲩ– см. прим. 25. Поскольку в коптском нет страдательного залога, возможен и перевод: «чтобы никогда не было найдено ни одного слова…»; так или иначе, о ком идет речь, прямо не сказано (ср.: «No reference to persons is obvious»: Gibbons, 206 ad loc.), но очевидно, что имеются в виду все принимавшие участие в распятии и думавшие, что они действительно распяли Христа.

[174] ⲡⲓⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̀ ⲉⲧⲟⲩⲛⲉⲉⲩⲉ ⲭⲉ ⲁⲩⲯⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ· ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲩⲙⲛ̄ⲧ̀ ⲁⲧⲉⲓⲱⲣⲉ̅ (55. 30–34); после ⲁⲩⲯⲱⲡⲉ, «произошла», уже *Гиббонс* и *Краузе* предложили вставить гаплографически пропущенное ⲁⲩⲯⲱⲡⲉ (Gibbons, 206; Krause, 118); pl£nh, «заблуждение», — термин, который охотно использовали христиане различных толков по отношению к своим оппонентам; в коптских текстах оставлено, как правило, без перевода; «отцом заблуждения» этих оппонентов (ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ

когда они пригвоздили их (35) человека на свою (собственную) смерть[175]. Ибо (γάρ) их мысли (ἔννοια) не увидели **[56]** меня[176]. Ведь (γάρ) были они глухи и слепы[177]. Творя же (δέ) это, они предают суду себя самих[178]. Что касается меня (+ μέν), они увидели (5) меня (и) подвергли меня наказанию (κολάζω)[179]. Другой был их отцом, (а) тот, который пил желчь и уксус, был не я[180]. <Не> меня били они тростниковой

ⲧⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ) является Архонт (*АпокПетр* 73. 26–27); ср.: «пила, которая отделяет нас от заблуждения (plⲉnh) ангелов, — это слово Сына Человека» (*СвИст* 41. 1–4); ср.: о «тридцати эонах их (scil. валентиниан) заблуждения (plⲉnh)» (*Adv. haer.* I. 1. 3) и т. п. ⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲉⲓⲱⲣ̄, «отсутствие способности видеть», отсюда и «слепота»; ср.: ⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲉⲓⲱⲣ̄ и ϩⲉⲛⲃⲗⲉ (τυφλοί), «слепые» как синонимы (*АпокПетр* 83. 2–3); «слепота» — качество, которое характеризует Архонта и все его творение; ср., например, «Самаил (= Архонт), т. е. слепой бог» (ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲃⲗⲗⲉ: *ПрМир* 103. 18); «его мысли были слепыми» (*ИпАрх* 87. 4); «и все творение было создано слепым (ⲃⲗⲏ), чтобы не смогли они познать Бога, который выше их всех» (*АпИн* 28. 26–29 (*NHC* II. 1)); именно «слепота» является одной из главных характеристик оппонентов; см. ниже: прим. 177, 326, 331.

[175] ⲉⲁⲩ† ⲉⲓϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲩ|ⲣⲱⲙⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲩⲙⲟⲩ (55. 34–35); ⲉϩⲟⲩⲛ относится к глаголу, а не к последующему сочетанию ⲉⲡⲉⲩⲙⲟⲩ, «на свою смерть»; ср. бох. *Кол* 2. 14, где προσηλόω, «прибивать гвоздями», выражено тем же сочетанием: ⲉⲁϥ† ⲓϥ̄ ⲛⲁϥ ⲉϧⲟⲩⲛ, т.е «он пригвоздил его», зд. «его» передается дат. падежом ⲛⲁϥ; ср. саид. ⲁϥⲱϥ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ, передающее «его» прямым дополнением ⲙ̄ⲙⲟϥ; учитывая бох. колорит нашей конструкции можно думать, что за ⲙ̄ⲡⲉⲩⲣⲱⲙⲉ стоит дат. пад. (ⲛ̄- предыменной показатель и дат., и вин. падежей). О собственно «гвоздях» (ἧλος) речь в *НЗ* идет только в *Ин* 20. 25; ср. ниже: прим. 228 и 1102. Что такое «их человека», т. е. архонтов, подробно объясняется в *АпокПетр* 81. 15–21: «Сказал мне (15) Спаситель (swtʼr): "Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося, есть живой Иисус (scil. небесный Христос), а тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σαρκικόν), которая всего лишь подмена (ⲱⲃⲉⲓⲱ = *ἀντάλλαγμα)"» (; ⲡⲉⲩⲣⲱⲙⲉ, «их человек», т. е. плотский Иисус; см. подробно: Хосроев, 2016, 311.

[176] ⲏⲉⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲉⲓ· (55. 36 — 56. 1), т. е. они не распознали в плотском Иисусе небесного Христа; ср. подобные утверждения в *ПослПетр* 136. 16–22 (*NHC* VIII. 2), где голос с небес (т. е. небесный Христос) объясняет апостолам: «Я есмь, и я был послан в тело (σῶμα) из-за семени (σπέρμα), которое отпало, и вошел я в их (scil. архонтов) мертвое творение (πλάσμα), но они не узнали меня (ⲙⲡⲟⲩⲥ[ⲟⲩ]ⲱⲛⲧ), думая, что я смертный человек…» (подробнее см. ниже: прим. 476); в *Постижении* 41. 15 сл. говорится, что архонты «подняли свой гнев» на небесного Христа, распалили предателя, его предавшего, но «никто так и не узнал его (ⲙ̄ⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄)», т. е. не узнал его подлинной природы.

[177] ⲛⲉϩⲉⲛⲕⲟⲩⲣ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲃⲗⲉⲉⲩⲉ ⲛⲉ· (56. 1–2); см. то же сочетание в *АпокПетр* 73. 12–14 и 76. 21: ϩⲉⲛⲃⲗⲉⲉⲩⲉ <…> ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲣ; ср.: τυφλοί <...> καὶ κωφοί (*Мф* 11. 5), что в бох. переводе передано, как и в этих примерах, через ⲛⲓⲃⲉⲗⲗⲉⲩ <…> ⲛⲓⲕⲟⲩⲣ, а в саидском иначе: ⲛ̄ⲃⲗⲗⲉ <…> ⲛ̄ⲁⲗ.

[178] ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩ† ϩⲁⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ· (56. 2–4); глагол † ϩⲁⲡ, букв. «давать суд», является обычным эквивалентом для κρίνω, καταδικάζω «сужу, выношу приговор» или т. п.; ср. неудавшуюся попытку архонтов «постичь» (см. выше: 55. 6) подлинную природу Спасителя, и в результате: «Принесли они суд (ϩⲁⲡ) на себя самих» (*Постижение* 41. 24–25); ср. также *Ин* 16. 11: «архонт этого мира уже осужден» (κέκριται = ⲉⲩ† ϩⲁⲡ ⲉⲣⲟϥ в бох. переводе).

[179] ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲉⲛ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲁⲩⲣ̄ⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ· (56. 4–5); см. выше: 55. 16–17. *Пеншо* считал, что пассаж 56. 4–13 «pourrait bien lui aussi être une citation d'une document antérieur» (Painchaud, 1982, 11); ср.: «56. 4–19 <…> Ce passage qui se distingue par son style pourrait bien avoir été emprunté à une source écrite, peut être basilidienne» (id., 2007, 1126, комм. ad loc); *Гиббонс* предполагал, что 56. 4–13 «in all probability came not directly from one of Basilides' works, but existed in gnostic tradition» (Gibbons, 35).

[180] ⲏⲛⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ̀ ⲡⲏ ⲏⲛⲉⲩⲥⲱ ⲙ̄ⲡⲥⲓⲱϣⲉ ⲙ̄ⲡⲓ ⲡⲓϩⲙ̄ⲛ̄ⲭ ⲏⲛⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛ ⲡⲉ· (56. 6–8). Этот пассаж единодушно был истолкован в свете *Мк* 15. 21, где речь идет о Симоне (см. ниже: 56. 9–11), названном «отцом Александра и Руфа», отсюда и переводы: «It was another, their father, who drank the gall and the vinegar» (Gibbons, 111); «ein anderer war ihr Vater, der die Bitterkeit und den Essig trank» (Krause,

палкой[181]. Другой был (10) тот, кто поднял крест (σταυρός) на свое плечо, т. е. Симон[182]; на другого они надели терновый венец[183].

Я же веселился в высоте[184] (15) над всем богатством архонтов

121); «ein anderer — ihr Vater — war jener, der <...> trank» (Bethge, 1975, 103 = Pellegrini, 583); «but someone else, their father, drank the gall...» (Meyer, 2007, 480); *Пеншо* согласился с *Гиббонсом* (Gibbons, ibid., 34) в том, что отрывок 56. 4–13 взят автором *2СлСиф* «из независимого (василидианского) источника» (d'une source écrite indépendante; ср. его утверждение о целостности трактата выше в прим. 30), и, связав эту фразу с предыдущей, перевел: «...ils m'ont infligé un châtiment, (mais) c'état un autre, leur père» (Painchaud, 1982, 41, 104), заметив при этом, что «leur père» вполне могла быть глоссой, которую глоссатор (un glossateur) ввел, чтобы «tirer le passage dans le sens de la doctrine basilidienne» (ibid. 105). Толкование представляется слишком натянутым: хотя автор действительно отталкивался от традиции, засвидетельствованной *Мк* 15. 21 сл., но толковал ее по-своему, сочетание «их отец» относится не к Симону, а к Архонту, поэтому смысл фразы состоит в том, что наказывающие (или думающие, что они наказывают) Христа творят волю не высшего Бога, а *своего отца*, Архонта, и не знают они, что «горечь и уксус пил» не небесный Христос, а его плотская оболочка; о назывании «Архонта» отцом см. *АпокПетр* 73. 26–27, где он выступает как «отец их (scil. церковных христиан) заблуждения» (ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ); ср. также слова Иисуса, обращенные к фарисеям: «Вы — от отца диавола, и вы хотите исполнять желания вашего отца» (*Ин* 8. 44). Сочетание «желчь и уксус» ⲙ̄ⲡⲥⲓϣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲓϩⲙ̄ⲝ в канонических *НЗ* текстах не встречается, и здесь, на первый взгляд, мы видим соединение двух различных эпизодов: перед распятием Иисусу дают пить «вино с желчью» (οἶνον μετὰ χολῆς: *Мф* 27. 34; ср.: «вино со смирной» в *Мк* 15. 23), а после распятия ему поднесли «губку с уксусом» (*Мк* 15. 36; ὄξος = ϩⲙ̄ⲝ); между тем в апокрифическом *ЕвПетр* (V. 16) находим сочетание «желчь с уксусом» (χολὴ μετὰ ὄξους), которое, как и в нашем тексте, очевидно, восходит к *Пс* 68. 22: ἔδωκαν <...> χολὴν καί <...> ὄξος.

[181] ⲛⲉⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⟨ⲁⲛ⟩ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲁϣ· (56. 8–9); см.: «и били голову его тростью» (ἔτυπτον <...> καλάμῳ = саид. ⲁⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲁϣ (*Мк* 15. 19; ср. *Мф* 27. 30); ср. в *ЕвПетр* III. 9: καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν. Отрицание ⟨ⲁⲛ⟩, пропущенное, очевидно, переписчиком, вставлено мной, поскольку весь пассаж построен на отрицаниях, подчеркивающих, что все происшедшее не имеет к небесному Христу никакого отношения: все страдания претерпел земной Иисус.

[182] ⲛⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉⲧⲧⲱⲱⲛ ϩⲁ ⲡⲓⲥ̀ⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲫⲛⲁϩⲃ̄ ⲉⲧⲉ ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲉ· (56. 9–11); об этой мифологеме см. Приложение 2.

[183] ⲛⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩ† ⲙ̄ⲡⲓⲕⲗⲟⲛ ⲉϧⲱⲩ ⲛ̄ϣⲟⲛⲧⲉ· (56. 12–13); см.: *Мк* 15. 17 и *Мф* 27. 29, где в бох. переводе стоит то же сочетание † ⲕⲗⲟⲛ для στέφανον ἐπιτίθημι, а в саид. ⲧⲁⲗⲟ ⲛ̄ⲕⲗⲟⲛ (ср. саид. и бох. *Ин* 19. 2); то же бох. сочетание видим и в *АпокПетр* 71. 30: ⲡⲓ† ⲕⲗⲟⲛ· букв. «давание венца»; ср. также *ПослПетр* 139. 16–17 (*NHC* VIII. 2); см. ниже: прим. 521.

[184] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲧⲉⲗⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲓ ϩⲛ̄ ⲡⲭⲓⲥⲉ (56. 13–15); в василидианском мифе, как его передает Ириней, Иисус, приняв облик Симона (см. выше: 56. 9–11 и Приложение 2), «невидимо стоял напротив, смеясь» (ἑστηκεν καταντικρὺς ἀοράτως ὁ Ἰησοῦς καταγελῶν: Epiph., *Pan.* 24. 3. 4; не «в высоте», как в нашем тексте; о «смехе» см. прим. 139 и ниже: 56. 18–19) над распинающими Симона. ⲧⲉⲗⲏ, «веселиться, ликовать» = *ἀγαλλιάω; ср. слова Аллогена, передающего свои чувства при получении откровения свыше: «Я же пребывал в большом веселии, находясь в великом свете...» (ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲧⲉⲗⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲉⲓ̈ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ: *Аллог* 57. 32–34); или: «Бессмертный Человек полон всякой непреходящей славы и невыразимой радости (ⲟⲩⲣⲁϣⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲧϣⲁⲭⲉ ⲉⲣⲟϥ); все его царство (scil. Плерома) веселится (ⲧⲉⲗⲏ) в вечном веселии (ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲉⲗⲏ)» (*БлЕвг* 8. 18–23 (*NHC* V. 1)). Область высшего Бога обозначается словом ⲡⲭⲓⲥⲉ, букв. «высота, высь» (ср. ниже: 57. 10), = *ὕψος, ὕψωμα, τα ἄνω или т. п.; в других гностических текстах понятие трансцендентного мира может передаваться сочетанием во мн. ч.: ⲛⲉⲧⲭⲁⲥⲓ, букв. «те (места), которые возвышены» (см., например: *ТрехТр* 51. 2–3), соответствующему или греч. ὕψιστος (см. *Мф* 21. 9: ἐν ὑψίστοις, «в вышних» = ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲭⲁⲥⲓ в саид. переводе; ср.: *Евр.* 1. 3), или ὑψώματα в том значении, в каком находим его у Иринея в изложении учения валентиниан о высшем мире: «в невидимых и невыразимых высотах...» (ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατανομάστοις ὑψώμασι...: *Adv. haer.* I. 1. 1 = Epiph., *Pan.* 31. 10. 5); ср. также: «Отец вышних» (ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧ[ⲉ]ⲛⲓⲭⲓⲥⲉ:

(ἄρχων)[185] и (над) семенем (σπορά) их заблуждения (πλάνη) их тщеславия[186]; и смеялся я над их незнанием[187]. (20) Поработил же (δέ) я все их силы[188]. Ибо (γάρ), когда я спускался, никто не видел меня[189], ведь менял я свои обличия (μορφή), переходя от (25) одного вида (ἰδέα) к другому виду (ἰδέα)[190]. И поэтому, находясь у их ворот (πύλη), я принимал их подобие[191]. Ведь (γάρ) я прошел через (παράγω) них спокойно и смотрел на эти

Зостр 4. 8). Именно отсюда (ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ) происходит душа гностика (см. ниже: 57. 27–28); этой «выси» противопоставляется «дольний мир» (κόσμος), см., например: «ибо сошло оно (scil. покаяние = μετάνοια) вниз с высоты в мир, подобный ночи» (ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲉⲓⲙⲉ ⲛⲟⲩⲱⲛ: *ЕвЕг* 71. 3–5 (*NHC* IV. 2)).

[185] ⲉϫⲛ ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ (56. 15–16); ⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ, «богатство», употреблено, очевидно, саркастически вместо подразумеваемого «убожество».

[186] ⲙⲛ ⲧⲥⲡⲟⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲩⲡⲗⲁⲛⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲩⲉⲓⲟⲟⲩ ⲉⲧⲱⲟⲩⲉⲓⲧ· (56. 16–18); о πλάνη см. прим. 174; о ⲱⲟⲩⲉⲓⲧ: прим. 85.

[187] ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲓⲥⲱⲃⲉ ⲛⲥⲁ ⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲓⲟⲩⲛ (56. 18–20); «смех» Спасителя (см. выше: прим. 139 и 184) над незнанием (ⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ = ἄγνοια) противниками и даже учениками его подлинной природы и миссии хорошо известен гностическим текстам: так, в *ПремИХ* Иисус смеется (ⲥⲱⲃⲉ) над своими учениками (91. 24 сл. (*NHC* III. 4) и 79. 14 сл. (*BG* 3)); в *АпИн* — над вопросами Иоанна (45. 7–8; 58. 3–4 (*BG* 2)); в *ЕвИуд* — над благодарственной молитвой учеников (34. 1 сл.) и т. п.; о смехе Спасителя при виде того, как распинают его плотскую оболочку, и таким образом «предают позору то, что существует по его (scil. небесного Христа) подобию (ⲉⲓⲙⲉ)», см. *АпокПетр* 81. 15–21 (цитату см. выше: прим. 175).

[188] ⲛⲉⲩⲃⲟⲙ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲓⲁⲁⲩ ⲛ̅ϩ̅ϩⲁⲗ· (56. 20–21), т. е. спуск небесного Христа в этот мир знаменует начало новой эры и конец господства архонтов; см. ниже: прим. 237.

[189] ⲉⲓⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ ⲙⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ (56. 21–22); о том, что при схождении в этот мир Христос оставался невидимым для архонтов (как и душа гностика при восхождении в Плерому), см. ниже: прим. 219; подробнее: Хосроев, 2016, 217, прим. 946.

[190] ⲓⲛⲉⲉⲓⲱⲓⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲓⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ⲛ̅ϩⲛⲧ· ⲉⲉⲓⲟⲩⲱⲧⲃ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ ⲉⲩⲉⲓⲇⲉⲁ· (56. 23–25); глагол ⲱⲓⲃⲉ, «меняю(сь)» (ἀλάσσω, возврат. μεταμορφοῦμαι или т. п.). Мифологема известная гностическим текстам разных толков; так, например, в мифологическом гностицизме встречаем представление о том, что Христос «спустился в этот мир (in hunc mundum) <…> через семь небес (per septem caelos), уподобившись их сынам (adsimilatum filiis eorum; scil. архонтам, охранявшим каждое из этих небес) и отняв у них силу (eos evacuisse virtutem)» (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 12); или в учении Симона Мага, отождествлявшего себя с Христом, который при сошествии в этот мир изменил облик и сделался подобным враждебным силам (adsimilatum virtutibus et potestatibus et angelis), чтобы они не распознали его подлинной природы и не задержали его при его прохождении через те сферы, которыми они управляли (*Adv. haer.* I. 23. 3; ср.: Epiph., *Pan.* 21. 2. 4: ἐν ἑκάστῳ δε οὐρανῷ μετεμορφούμην <…> κατὰ τὴν μορφὴν τῶν ἐν ἑκάστῳ οὐρανῷ…); также и в христианской части *Asc. Is.* находим рассказ о прохождении Исаии через семь небес (сначала снизу вверх, затем обратно); зд. пророк, находящийся на седьмом небе, слышит голос, обращенный к Господу Сыну: «Спустись со всех небес *transfigurans* te secundum *formam illorum*, et *non cognoscent* te neque angeli neque principes seculi illius» и т. д. (X. 7–11; Tisserant, 193–194). ⲙⲟⲣⲫⲏ имеет зд. значение «внешнее / физическое обличие»; ср.: ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̅ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲏ, «телесный облик», и ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲣ̅ⲣⲱⲙⲉ, «человеческий облик» (*ЕвФил* 81. 3–4, 8: log. 119), а также ниже: прим. 471 и 995 по поводу μορφή в *Флп* 2. 6; о глаголе ⲟⲩⲱⲧⲃ̅ ⲉⲃⲟⲗ см. ниже: прим. 209.

[191] ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲓⲱⲟⲟⲡ ϩⲓ̅ ⲛⲉⲩⲡⲩⲗⲏ· ⲛⲉⲓⲭⲓ ⲉⲓⲛⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ· (56. 25–27). «Ворота» перед входом на каждое небо — топос, хорошо известный раннехристианской литературе (ср. ниже: 58. 10–11); см., среди прочего, *АпокПавл* (*NHC* V. 2), где перед восходящим Павлом на каждом небе открываются ворота (перевод см.: Хосроев, 1991а); ср. также в *Asc. Is.* custodes portarum (X. 24; Tisserant, 199 и прим.); ⲛⲉⲓⲭⲓ ⲉⲓⲛⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ, «я принимал их подобие» (ср. formam illorum в пред. прим.), т. е. принимал вид влыдыки каждого неба, уподоблялся ему по виду; ⲉⲓⲛⲉ зд. = ὁμοίωμα, см. выше: прим. 96,

(30) места (τόπος), и не испытал я ни страха, ни позора[192], ведь (γάρ) был я не подвержен осквернению[193]. И говорил я с ними, смешиваясь с ними через тех, которые принадлежат (35) мне[194], и попирая то, что **[57]** плохое у них, и зависть[195], и гася огонь[196]. Все же (δέ) это я делал <не> по своей воле, (5) чтобы то, что я хотел, по воле вышнего Отца я смог исполнить[197].

---

[192] ⲁⲉⲓⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲣⲟⲕ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲓⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲓⲡⲉ· (56. 28–31); ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲣⲟⲕ , «спокойно», = ἡσύχως; о «позоре» и «страхе» ср. прим. 171 и ниже: 58. 10–11.

[193] ⲛⲉⲓ̈ⲱⲟⲟⲡ ⲅⲁⲣ ⲡⲛⲁⲧⲥⲱⲱϥ· (59. 31–32); ⲁⲧⲥⲱⲱϥ = *ἀμίαντος или его синонимы καθαρός, ἄχραντος, «чистый, непорочный»; ср. выше: «я один совершенный» (49. 15–16). Также и гностик при своем окончательном восхождении в Плерому не подвергнется никакому осквернению со стороны злых сил, занимающих промежуточные области между землей и высшими небесами; см. ниже в прим. 202 цитату из *ЕвФил* 86. 4 сл; в ⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲥⲱⲱϥ, «становиться / быть кем-то», ⲛ̄ⲛ- является обычным удвоением (вместо нормативного ⲛ̄-); см. прим. 64.

[194] ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓ̈ⲱⲁϧⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲁⲩ· ⲉⲓⲙⲟϫⲃ̄ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲉⲓ· (56. 32–35); сочетание ⲛⲉⲓ̈ⲱⲁϧⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ *Пеншо* предлагал переводить не как «я говорил с ними», а в значении ⲱⲁϧⲉ ⲟⲩⲃⲉ, т. е. «parler contre, invectiver», со ссылкой на Crum 613b и приведенный им пример из *Деян* 28. 25, давая при этом перевод: «Et j'invectivais contre eux» (Painchaud, 1982, 43, 108, прим. 73); однако единственный пример из *Деян*, где πρὸς ἀλλήλους оригинала (зависящее не от ⲱⲁϧⲉ, а от ⲧⲏⲧ ⲁⲛ = ἀσύμφονοι) передано и в саид., и в бох. как ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, «друг с другом», не дает никаких оснований для такого перевода (позднее *Пеншо* отказался от этого сомнительного варианта: «je leur parlais»: id., 2007, 1127). По поводу ⲉⲓⲙⲟϫⲃ̄ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ, «смешиваясь с ними», *Пеншо*, пытаясь приспособить фразу к контексту, замечает: «il rend ici συμμιγνύναι, "combattre" (Crum 214a)», и если греч. эквивалент не вызывает сомнения, то значение «сражаться» едва ли здесь необходимо; отметив бох. окраску глагола (в саид. *НЗ* однажды; зд. (συμ)μιγνύναι передается через ⲧⲱϩ ⲙⲛ̄, в бох. через ⲙⲟϫⲃ̄ ⲙⲛ̄; ср., однако, частое использование слова в субахм. *ТрехТр*: 72. 12 и т. д.), добавлю, что «смешиваясь с ними» зд., скорее, означает «вступая с ними в союз» или т. п., так как Христос «менял свои обличия» (см. выше: 56. 23–25) не для того, чтобы «воевать» с враждебными силами, а для того, чтобы беспрепятственно пройти через их области; впрочем, *Пеншо* затем отказался и от этой идеи, переведя: «me mêlant à eux»: id., 2007, 1127); о ⲙⲟⲩϫⲃ̄ см. также прим. 96. О ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲉⲓ, «те, которые принадлежат мне», ср. прим. 72 и ниже: прим. 235.

[195] ⲁⲩⲱ ⲉⲉⲓϩⲱⲙ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛⲁⲱⲧ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ· ⲙⲛ̄ ⲡⲓⲕⲱϩ· (56. 35–57. 1). ϩⲱⲙ ⲉϫⲛ̄ = πατέω ἐπάνω (+ gen.), «наступаю на что-либо» (ср.: *Лк* 10. 19). сочетание ⲛⲉⲧⲛⲁⲱⲧ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ может относиться как к лицам: «тех, которые грубые (жестокие или т. п.) у них» (= *τῶν παρ' αὐτῶν ἀγρίων / σκληρῶν), так и к качествам: «то, что грубое у них»; ср.: «was bei ihnen *hart* ist» (Krause, 123), «was sie *peinigte*» (Bethge, 1975, 103); «leur dureté» (Painchaud, 1982, 43); «was für sie hart war» (Pellegrini, 584); «I trampled on those who are harsh» (Meyer, 2007, 480). Чтобы сделать фразу более понятной и с оглядкой на сочетание ⲕⲱϩⲧ̄ ⲙⲛ̄ ⲕⲣⲱⲙ (см. 54. 29–30, прим. 156), было предложено исправление: вместо ⲕⲱϩ, «зависть», читать ⲕⲱϩ⟨ⲧ̄⟩, «огонь» («trumpling <…> with fire»: Gibbons, 70, 113, 216; «löschte Feu<er> und Flamme»: Bethge, 1975, 103, 110, прим. 26; ср. ниже: 68. 20, прим. 368), однако в этом нет нужды, поскольку «зависть» (ⲕⲱϩ) непременное качество, которым автор не раз наделяет своих оппонентов; то же качество и родственные ему пороки присущи и Архонту; см. ниже: прим. 319; перевод *Мейера* «jealously» (с положительным оттенком: «я ревностно попирал…») для ⲙⲛ̄ ⲡⲓⲕⲱϩ (Meyer, 2007, 480) едва ли имеет основания, поскольку в *2СлСиф* ⲕⲱϩ оценивается отрицательно; см., например, ниже: 61. 4–7, где «зависть» стоит в одном ряду с «рабством», «страхом» и «любовью к материи», но также и сочетание ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱϩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ в 68. 20.

[196] ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲕⲣⲱⲙ ⲉⲓϫⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ· (57. 1–3); речь идет об «огне семи (враждебных) властей», о котором см. ниже: 58. 17–19, прим. 224; ср.: 54. 29–30 и прим. 156.

[197] ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲟⲩⲱϣ ⲛ̄ⲥⲉⲕⲁⲁⲥ ⲡⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲟⲩⲁϣⲧ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛ̄ϩⲣⲉ ⲡⲧⲁϫⲟⲕⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ· (57. 3–7); ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲟⲩⲱϣ, «по своей воле», вступает в противоречие с последующим ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ, «по воле Отца» (= ἐν θελήματι τοῦ πατρός), и можно

И Сына Величия, который был скрыт в нижней области (μέρος)[198], (10) мы вознесли на высоту[199], на которой пребываю я со всеми этими эонами (αἰών), (высоту) которую никто не видел и не (οὔτε) постиг[200]. Это брак (15) (с надеванием) брачной одежды (στολή), новый (брак), а не ветхий, и не (οὔτε) прейдет он[201]. Ибо (γάρ) но-

---

предположить, что после глагола ϵιρϵ выпало отрицание ⟨ⲁⲛ⟩, т. е. «я делал это *не* по своей воле, но по воле Отца»; представление о том, что Христос поступал не самовольно (в отличие от Премудрости, которая действовала sua voluntate; см. прим. 77), многократно засвидетельствовано текстами; достаточно вспомнить слова: «Не могу я делать ничего от себя, <…> потому что не ищу своей воли (τὸ θέλημα τὸ ἐμόν = ⲡⲁⲟⲩⲱⲱⲛ), но воли пославшего меня» (*Ин* 5. 30); «ибо я сошел с небес не для того, чтобы творить свою волю (τὸ θέλημα τὸ ἐμόν = ⲡⲁⲟⲩⲱⲱⲛ), но волю пославшего меня» (ibid. 6. 38); ср.: «Ничего не происходит без воли Отца» (…ⲁϫⲛ̄ ⲡⲟⲩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ: *ЕвИст* 37. 26–27); все происходит «по воле Отца Всего» (ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲱⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣⲟ̄: *ИпАрх* 88. 10–11) и т. п.; ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛ̀ϩⲣⲉ, букв.: «Отец, который наверху», = *ὁ ἄνω πατὴρ, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (*Мф* 5. 45); ср.: ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛⲧⲡⲉ (*ТолкДуш* 128. 27).

[198] ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲛϩⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ ⲉⲛⲉϥϩⲛ̀ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛ̀ⲧ (57. 7–9); вложенный в уста небесного Христа рассказ о «Сыне Величия», как если бы этот последний был другой, отличной от него самого ипостасью, вызывает, на первый взгляд, недоумение, но, вероятно, прав был *Гиббонс* (Gibbons, 216), предположив, что «Сын Величия» является «"double" of the saviour», и приведя сходную мифологему из другого текста, в котором Дердекия (очевидно, одна из ипостасей небесного Христа) говорит Симу: «…мое подобие (ϵⲓⲛϵ = ὁμοίωμα; см. прим. 96, 191), Сын Величия (ⲡⲱⲛϩⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲉ[ⲅⲉ]ⲑⲟⲥ), происходит из моей безграничной мысли, потому что я являюсь для него полным подобием (ϵⲓⲛϵ ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲛ)…» (*ПарСим* 12. 1–4; заметим, что само сочетание «Сын Величия» засвидетельствовано только в этих двух сочинениях). Можно думать, что и в *2СлСиф* «Сын Величия, скрытый в нижней области» (ранее названый «Сыном Света»: 51. 2–3, прим. 81), также является одной из ипостасей небесного Христа. Подобное представление встречается в различных гностических системах; так, по учению валентиниан, «одной (ипостасью) был Христос, испущенный Единородным (ab Unigenito <…> praemissus est) для исправления Плеромы, другой был Спаситель, испущенный для прославления Отца, а еще одной был "тот (которого они называют) по устроительству" (ex dispositione), который пострадал (passum), а Спаситель, который носил в себе Христа (Salvatore qui Christum portabat), вернулся в Плерому» (Iren., *Adv. haer.* III. 16. 1; ср. Epiph., *Pan.* 31. 28. 5–6); другое учение о Христе находим в мифологическом гностицизме; см. ниже в 69. 21–22 и комм. ad loc. Вместе с тем нельзя исключить, что под «Сыном Величия» скрывается «une représentation collective» тех «мыслей (ἔννοια) нижних областей», о которых речь шла выше (см.: 50. 5–7; 14–15, а также: Painchaud, 1982, 109); тогда нельзя не вспомнить учения василидиан (Hippol., *Ref.* VII. 20. 1 сл.), согласно которому «третье Сыновство», пребывающее в нижнем мире бесформенным, наподобие выкидыша, отождествляется с «духовными» (οἱ πνευματικοί), т. е. с душами гностиков, оставленными в этом мире для совершенствования душ (καταλελειμμένοι <…> τελειῶσαι τὰς ψυχάς), которые имеют низшую природу (подробнее см.: Хосроев, 2016, прим. 965 сл.).

[199] ⲛ̀ⲧⲁⲛⲛ̄ⲧⲟ̄ ⲉⲡⲭⲓⲥⲉ· (57. 10); «мы», возможно, подразумевает «the savior and the heavenly sons of line 11» (так Gibbons, 218); *Райли* не исключает описки переписчика: ⲛ̄ⲧⲁⲛⲛ̄ⲧⲟ̄ вместо ⲛ̄ⲧⲁⲛ̄ⲧⲟ̄, «которую *я* принес» (Riley, 168, прим. ad loc.); о ⲡⲭⲓⲥⲉ см. прим. 184.

[200] ⲉⲧⲉ ⲉⲉⲓⲱⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ· (57. 10–13); ⲉⲓⲙⲉ передает, как правило, γιγνώσκω; о том, что никому невозможно увидеть и постичь Бога и сделать это может только Сын, см. *Ин* 1. 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (ср. саид. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ) <…> ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (ср.: *1Ин* 4. 12); «Бога никто не познал» (θεὸν οὐδεὶς ἔγνω: Clem., *Protr.* I. 10. 3); ⲛⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ, «все эти эоны», — это Плерома; ср. ниже: 57. 30–31 и прим. 209, где то же сочетание применяется уже к эонам нижнего мира = κόσμος. О том, что только Христос может «явить» гностикам этот невидимый и непостижимый высший мир, см. ниже: прим. 221 (ⲡⲭⲓⲥⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̄).

[201] ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲭⲓ ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ̀ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲭⲓ ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ̀· ⲡⲓⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲁⲥ ⲁⲛ· ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲩⲧⲁⲕⲟ· (57. 13–16); зд. возвращение в Плерому «Сына Величия», за которым, можно думать, скрывается как

вый брачный чертог (παστός) — с небес и совершенный (τέλειος)[202], и именно я явил

одна из ипостасей небесного Христа, так и коллективное обозначение душ гностиков, обладающих «искрой» (см. прим. 65) и предназначенных к спасению, уподобляется «браку»; ⲡⲓϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ, букв. «взятие невесты»; необычное сочетание (встречающееся только в *2СлСиф* 66. 6; 67. 5–6 и однажды в *АпокПетр* 79. 6–7) передает греч. γάμος, «брак, свадьба» (что в саид. *НЗ* соответствует простому ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ); опред. артикль в ⲡⲓϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ (как и в 66. 6–7, прим. 343; в отличие от неопред. артикля в 67. 5–6, прим. 355, где речь идет о духовном единении гностиков) подчеркивает, что этот небесный «духовный брак» является неповторимым прообразом духовного брака гностиков на земле. Сочетание ⲧⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ соответствует στολὴ γάμου (*Ios. et Asen.* 15. 10) или στολὴ γαμική (Athen., *Deipn.* 12. 54), т. е. «брачный наряд»; ср.: ἔνδυμα γάμου, «брачная одежда» в *Мф* 22. 12). Во фразе ⲡⲓⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲁⲥ ⲁⲛ· ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲩⲧⲁⲕⲟ, «не ветхий брак, а новый, который не прейдет», противопоставляется «ветхозаветный» брак, целью которого является рождение детей, браку духовному (эсхатологическому), в котором происходит единение индивида (гностика) с высшим миром и обретение им первоначальной целостности; очевидно, автор обыгрывает зд. высказывание *Кол* 3. 9–10 или *Ефес* 4. 22–24 о том, что следует «отложить ветхого, обреченного на гибель человека <…> и облечься в нового человека» (τὸν πάλαιον ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον <…> ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον = ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲧⲁⲕⲟ <…> ⲉ† ϩⲓⲱⲱ⸗ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ); ср. ниже: 59. 3–5; след. прим. и прим. 1021, 1030. Образ «(духовного) брака», в основе которого лежит новозаветная терминология (*Мф* 22. 2–14; *Мк* 2. 19 и т. д.), не раз встречается в валентинианских текстах разного толка, и уже *Гиббонс* предположил, что пассаж 57. 13–27, а также 65. 33 сл. «are from a Valentinian source» (Gibbons, 218). И действительно, сходство налицо. Так, Ириней, рассказывая о ритуальной практике последователей валентинианина Марка, говорит: «Они готовят брачный чертог (νυμφῶνα κατασκευάζουσι) и совершают таинство (μυσταγωγίαν), произнося какие-то слова над посвящаемыми, и говорят, что это — духовный брак (πνευματικὸν γάμον), по подобию супружеств в высшем мире (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν)» (*Adv. haer.* I. 21. 3); в другом месте он свидетельствует, что прообразом этого брака является брак Спасителя и Ахамоф после того, как она вернется в Плерому, они — «жених и невеста, а брачный чертог (νυμφών) — вся Плерома» (ibid. I. 7. 1). Свидетельство Иринея подтверждается анонимным валентинианским автором: говоря о том, что в иерусалимском храме было три помещения для жертвоприношений, а именно: «святое», «святое святого» и «святое святых», куда мог входить только первосвященник, он проводит такую параллель: «Крещение (βάπτισμα) — это помещение (в храме под названием) “святое”; искупление (ⲥⲱⲧⲉ = ἀπολύτρωσις) — это “святое святого”, а “святое святых” — это брачный чертог (νυμφών)» (*ЕвФил* 69. 14 сл. (log. 76a)); см. след. прим. и ниже: прим. 794. Образ был хорошо известен раннехристианским сочинениям и за пределами гностицизма; так, обстоятельное описание природы этого явления дает нам негностический трактат *ТолкДуш* (132. 24 сл.), где речь идет о том, что отпавшей от Бога и потерявшей свою первоначальную муже-женскую целостность душе, после ее покаяния, послан жених-Спаситель, который «спустился к ней в брачный чертог (νυμφών) и украсил его: ибо этот брак (γάμος) не похож на брак плотский (σαρκικός)», и он «снова связал их друг с другом, и душа соединилась со своим истинным возлюбленным»; о «нетленном браке» (ⲡⲓϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ), который доступен лишь «бессмертным душам», говорит и другой невалентинианский гностический трактат (*АпокПетр* 79. 5–8). Эти примеры свидетельствуют о том, что образ оказался весьма привлекательным для христиан разных толков и имел хождение за пределами собственно валентинианского учения; см. также ниже: 66. 1 сл. и прим. 341 сл.

[202] ⲟⲩⲡⲁⲥⲧⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲡⲛⲩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· (57. 16–18); ср. ниже: 66. 1–2 и 67. 5–7; грамматически верным было бы ⲟⲩⲡⲁⲥⲧⲟⲥ ⟨…⟩ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲛ (см. прим. 24); παστός (синоним νυμφών) встречается и в *ЕвФил* 69. 1 (log. 73); 70. 18–19 (log. 79). Ни один из гностических авторов не дает описания самого обряда, и можно думать, что «духовный брак», совершающийся в «брачном чертоге», являлся лишь заключительным актом полного посвящения гностика, и этому предшествовало несколько обрядов; ср.: «Господь [совершал] все втайне: крещение (βάπτισμα), помазание (χρῖσμα), евхаристию (εὐχαριστία), искупление (ⲥⲱⲧⲉ) и брачный чертог (νυμφών)» (*ЕвФил* 67. 27–30; log. 68); см. также ниже: прим. 792, 794); именно это «духовное супружество» восстанавливало утерянное первоначальное

его[203]. Существуют (20) три пути[204]. Неоскверняемое таинство (μυστήριον) в духе (πνεῦμα) этого эона (αἰών), который не преходит[205], он не (οὔτε) состоит из частей (μερικός) и (οὔτε) невозможно (25) рассказать о нем, но (ἀλλά) он неделимый, всеобъемлющий (καθολικόν) и постоянный[206].

единство, т. е. давало *духовное* воскресение (см. ниже: прим. 234); одним словом, речь шла об окончательном соединении (συζυγία) прошедшего через все этапы посвящения индивида с Христом (или с Плеромой), которое делало его, уже не причастного плотским вожделениям и «облачившегося в совершенный свет» (*ЕвФил* 70. 5–6; log. 77), окончательно свободным. Преимущества, которые получал тот, кто удостоился этого обряда, так описал автор *ЕвФил*: «Если кто-то становится сыном брачного чертога (ϣнре ⲛ̄ⲡⲛⲩⲙϕⲱⲛ), то он получает свет; если кто-то не получил (света) в этих местах, то не получит он его и в другом месте. Тот, кто получил этот свет, не будет увиденным и не будет схваченным; и никто не сможет мучить (σκύλλω) такого человека, даже если он пребывает в этом мире (κόσμος). И когда он уходит из этого мира, он уже (ἤδη) получил истину (ἀλήθεια) в образах (εἰκών). <…> Это открыто только ему…» (86. 4–14; log. 127a). Подробнее о «духовном браке» у валентиниан см.: Grant, 1961.

[203] ⲉⲁⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲉ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟϥ· (57. 18–19); фразу можно относить как к предыдущему («духовный брак»), так и к последующему («три пути»).

[204] ⲉⲩⲟ ⲛ̄ϣⲟⲙⲉⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓⲧ· (57. 19–20); фраза о «трех путях», не имея дальнейшего пояснения, повисает в воздухе, и, видимо, прав *Гиббонс*, замечая: «The meaning of this insertion is entirely unclear» (Gibbons, 219). *Пеншо* переводит ϣⲟⲙⲉⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓⲧ как «trois lieux» (Painchaud, 1982, 43), давая к этому месту весьма смелый комментарий: «Les trois lieux font *sans doute* allusion aux trois membres de la triade…» (ibid. 109; — *курсив А.Х.*; ср., однако, «trois voies»: id., 2007, 1128); *Пеллегрини* (вслед за Bethge, 1975, 103) переводит пассаж: «wobei ich von ihm offenbart habe (см. пред. прим.), daß es (scil. брачный чертог) aus drei Räumen besteht» (Pellegrini, 584). Обратив внимание на бох. колорит слова ⲙⲟⲉⲓⲧ (уже Crum, 188a: «mostly *B*») и то, что оно, действительно, имеет оба значения: «дорога» (ὁδός) и «место», замечу, что для понятия «место» автор пользовался словом τόπος, которое переводчик, как правило, оставлял без перевода (51. 2; 52. 11; 54. 17; 56. 30 и т. д.), заменяя его иногда коптским синонимом ⲙⲁ (53. 13; 70. 6), поэтому едва ли есть серьезные основания считать, что за ⲙⲟⲉⲓⲧ (однажды в *2СлСиф*) стояло греч. τόπος, а не ὁδός. Представление о «трех путях» ранее, кажется, не засвидетельствовано, но «два пути» хорошо известны раннехристианской литературе; так, автор *Did.* начинает свое сочинение словами: «Есть два пути, один (путь) жизни, а другой смерти» (ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου: 1. 1); ему вторит автор *Ep. Barn.* 18. 1: «Есть два пути <…> один света, а другой тьмы» (…ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους), т. е. путь подлинной веры и доброго поведения и путь тех, кто этой веры не имеет и творит зло. Можно предположить, что автор *2СлСиф* переосмыслил это представление следующим образом: по двум неверным путям идут «незнающие» (ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ: 59. 24, т. е. иудеи и язычники) и «те, которые думают, что они преспевают в имени Христа» (59. 25–26, т. е. церковные христиане), третий же путь доступен только «детям Света» (60. 19), т. е. гностикам; ср. валентинианское представление о трех родах людей (земной, душевный и духовный), прообразами которых были Каин, Авель и Сиф (Iren., *Adv. haer.* I. 7. 5); см. также *ТрехТр* 118. 14 сл.; подробнее: Хосроев, 2016, 29 сл.; ср.: Riley, 169, прим. ad loc.

[205] ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧϫⲱϩⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ ⲙⲁϥⲱϫⲛ̄· (57. 20–23); неопред. арт. в ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁ, «в духе», говорит о том, что речь не идет о «Духе» как об одном из эпитетов Отца. Автор возвращается к рассуждению о духовном браке, «неоскверняемое таинство» которого делает и причастных к нему «совершенными и неоскверняемыми» (69. 23, прим. 379); «непреходящий эон» (ⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ ⲙⲁϥⲱϫⲛ̄) — это Плерома; подробно см. Gibbons, 219–22 с замечанием, что основное значение понятия «таинство» в гностицизме — «secret or hidden truth»; о форманте ⲙⲁϥ- см. прим. 25; ⲙⲁϥⲱϫⲛ̄ = ⲁⲧⲱϫⲛ̄; см. прим. 44.

[206] ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲉⲣⲓⲕⲟⲥ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲡⲉϣⲁⲩϣⲁϩⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩⲁⲧⲡⲱϣⲉ ⲡⲉ ⲛ̄ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲙⲙⲏⲛ (57. 23–27); эпитеты, характеризующие эон (scil. Отца: «невыразимый» = ἄρρητος, «неделимый» = οὐ μεριστός, οὐ μερικός, ἀδιαίρετος = ⲁⲧⲡⲱϣⲉ, и т. п.), хорошо известны

Ибо (γάρ) душа (ψυχή), которая (происходит) свыше[207], не будет говорить под воздействием заблуждения (πλάνη), которое здесь[208], и не (οὔτε) (30) перейдет из этих эонов[209], она будет (только тогда) переселена, когда станет свободной[210] и будет поступать

раннехристианскому апофатическому богословию разных толков; ср., например: Clem., *Strom.* V. 81. 5–6 о том, что «Богу в вышей мере трудно дать определение (δυσμεταχειριστότατος περὶ θεοῦ λόγος)», и, в конечном счете, «в (его) величии» (ἐν μεγέθει) он может быть назван лишь «Отцом всего» (τῶν ὅλων πατήρ): «ибо единое неделимо а поэтому и беспредельно» (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον); ср. длинный перечень отрицательных характеристик Отца в копт. гностическом *Тракт* 21 (264. 9 сл.): «…не имеющий сущности, невидимый, неизвестный, бесконечный, непознаваемый» (ἀνούσιος, ἀόρατον, [ατ]cογωνϥ, ἀπέραντος, ἄγνωστος; комм. см.: Baynes, 1933, [7]); подробнее см.: Хосроев, 2015; id., 2016, 87–109. Никем не комментируемая фраза ογτε ⲙ̄ⲡⲉⲱⲁγⲱⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲁⲛ ⲡⲉ понятна по смыслу в ряду апофатических определений («о нем невозможно рассказать»), но грамматически (с тройным отрицанием: ογτε; ⲙ̄ⲡⲉ (?), ⲁⲛ) остается, по крайней мере для меня, совершенно темной.

[207] ⲧ†ⲯⲩⲭⲏ ⲅⲁⲣ † ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡϫⲓⲥⲉ (57. 27–28); букв. «душа с высоты» — это душа гностика, вынужденно пребывающая в теле; возможно, о ней (о них) говорит Христос, предлагая «разузнать о мыслях (ἔννοια) нижних областей» (см. прим. 59); если это так, то автор считал, что «мысли», происходящие из горнего мира (они же «частицы света»; см. прим. 65, 67), упав в этот мир, стали «душами» гностиков. Ср. ответ ангела Нории (жене Сифа?), в котором он объясняет природу *гностика*: «Ты и твои дети принадлежите изначальному Отцу; их души (ψυχή) вышли сверху из нетленного света; поэтому Власти (ἐξουσία) не смогут к ним подступиться из-за Духа истины, который обитает в них; всякий познавший этот путь (ὁδός), становится бессмертным (ἀθάνατος) среди смертных людей» (*ИпАрх* 96. 19 сл.).

[208] ⲥⲛⲁⲱⲁϫⲉ ⲁⲛ ϩⲁ †ⲡⲗⲁⲛⲏ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁ· (57. 28–29); предлог ϩⲁ может передавать почти любой греческий предлог (см.: Wilmet, 3, 1348–1350), и значение фразы будет зависеть от того, какой эквивалент мы выберем. Большинство переводчиков предпочитают περί или ὑπέρ, т. е. «говорить о»: «über die Täuschung» (Krause, 123); «about the error» (Gibbons, 114; Riley, 169); ср. перевод: «n'aura pas à s'excuser de l'erreur» (Painchaud, 1982, 45 и 110, прим. 76 с объяснением, что ⲱⲁϫⲉ ϩⲁ следует зд. понимать в значении «απολογε'σθαι περί»), измененный затем на «ne parlera pas de l'erreur» (id., 2007, 1128); «will not discuss error» (Meyer, 2007, 481, где переводчик обошелся без предлога); *Пелегрини*, вслед за *Бетге* («unter dem (Regiment des) Irrtums»: Bethge, 1975, 103), остановилась на предлоге ὑπό с переводом: «… reden unter (der Wirkung) des Irrtums» (Pellegrini, 584), что соответствует греч. λέγειν ὑπό τῆς πλάνης, т. е. «говорить под воздействием заблуждения», и это, кажется, дает лучший смысл: душа гностика, происходящая свыше, не будет говорить под воздействием заблуждения; ⲙ̄ⲙⲁ, т. е. здесь на земле.

[209] ογτε ⲗⲟγⲱⲧⲃ̄ ⲉⲃⲟⲗ· ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲛⲉⲓⲁⲓⲱⲛ· (57. 29–31); нет нужды добавлять ни префикс конъюнктива ⲛⲥ̄- перед глаголом ογⲱⲧⲃ̄ (Krause, 122, прим.), ни префикс отрицательного настоящего обыкновения ⲙⲁⲥ- (Bethge, 1975, 110, прим. 30; Pellegrini, 584, прим. 65). Глагол ογⲱⲧⲃ̄ ⲉⲃⲟⲗ является однородным членом с глаголом ⲱⲁϫⲉ (см. пред. прим.), и, не нуждаясь в повторе форманта будущего времени ⲥⲛⲁ–, выступает, что обычно в таких конструкциях, в форме простого инфинитива (см.: Еланская, § 992); глагол ογⲱⲧⲃ̄ ⲉⲃⲟⲗ в непереходном значении соответствует зд. греч. μεταβαίνω, ἀναβαίνω или т. п., «переходить (через, из), восходить», и смысл фразы заключается в том, что душа до поры до времени (см. след. прим.) останется в этих эонах. *Пенцо* предложил иное чтение: ογτε ⟨ϩⲁ ⲡⲉⲥ⟩ογⲱⲧⲃ̄, т. е. душа не будет оправдываться ни за заблуждение (см. пред. прим.), «ни за ⟨свое⟩ пребывание» вдали от («sejour loin de» = παροικία) этих эонов (Painchaud, 1982, 110, прим. 76), но позднее отказался от этого, дав перевод: «ni < > exil loin de ces éons» (id., 2007, 1128). Под «этими эонами», очевидно, имеются в виду «эоны нижнего мира» (см. также: Riley, 169, прим. ad loc.; Gibbons, 222–223); ср., однако, иное толкование: «Il s'agit de la captivité de l'âme ou de son séjour loin *des éons, c'est-a-dire hors du Plerôme*»: Painchaud, 1982, 110, прим. 76; курсив — А.Х.); ср. выше: 57. 11–12 и прим. 200, где речь идет, действительно, об эонах Плеромы.

[210] ⲉⲩⲛⲁⲟγⲱⲧⲃ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲥⲱⲁⲓⲣ̄ ⲣ̄ⲙ̄ⲣⲉ· (57. 31–32); зд. глагол ογⲱⲧⲃ̄ выступает как переходный со значением ἀποικίζω, μετατίθημι «переселять, переставлять» в форме страдательного залога: ⲉⲩⲛⲁⲟγⲱⲧⲃ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲥ, букв. «они переселят ее», т. е. «она будет переселена». Нет необходимости рассматривать ⲉⲩⲛⲁ– как

(χράομαι) благородно (-εὐγενής) в мире (κόσμος)[211], представ **[58]** перед Отцом беззаботно[212]. И даст она[213], постоянно общаясь с умом (νοῦς), силу идеи (ἰδέα)[214]. Они будут ви-

---

вводящее обстоятельственное предложение в Fut. II: «*since* it will be transferred…» (Gibbons, 114; Riley, 169); «*quand* elle sera transportée…» (Painchaud, 1982, 45); скорее всего, зд. обычный Fut. II в эмфатическом значении: «будет *же* она переселена (только тогда)…»; ср.: «Sie wird herausgeführt werden…» (Pellegrini, 584); «She will be carried forth…» (Meyer, 2007, 481) — оба перевода начинают зд. новое предложение. Едва ли речь идет о том, что «at the death, the person is "freed" when the soul is freed from the body» (Riley, 170, прим. ad loc.); наоборот, смысл фразы состоит в том, что душа, получив от Христа подлинное знание, «станет свободной» от заблуждения, посеянного в этом мире, и это станет залогом ее будущего переселения на небеса (см. ниже: прим. 246); о том, что настоящая свобода может быть только в «совершенной Церкви» гностиков, см. ниже: 59. 30–31 и 60. 23–25, а также: Painchaud, 1982, 110; ср. след. прим.

[211] ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲡⲭⲣⲁⲥⲑⲁⲓ ⲛⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ ϩⲛ̄ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ (57. 32–34); речь идет о «правильном» (ⲙⲛ̄ⲧⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ = εὐγένεια, зд. как наречие: εὐγενῶς) поведении именно «в этом мире» (ϩⲛ̄ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ), а не после смерти (см. пред. прим.); ср., например, призыв автора *ПСил* 87. 14–15: «Стань благородным (εὐγενής) через хорошее поведение (πολιτεία)»; ср. также ниже: 60. 3–5, прим. 251; 60. 30–32, прим. 265; 61. 28–29, прим. 277.

[212] ⲉⲥⲁϩⲉⲣⲁⲧⲥ̄ ⲛⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲭⲛ̄ ϩⲓⲥⲉ (57. 34 — 58. 1); сочетание глагола ⲁϩⲉⲣⲁⲧ≠ с предлогом ⲛⲛⲁϩⲣⲛ̄- (ⲛⲁϩⲣⲁ≠) засвидетельствовано только для бох. (Crum, 538a); см.: ⲁⲩⲟϩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛⲁϩⲣⲁⲩ (*Деян* 9. 39) для παρέστησαν αὐτῷ, «предстали перед ним», что в саид. передано как ⲁ- ⟨…⟩ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟⲩ; ср.: ⲁ- ⟨…⟩ ⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲥ̄ ⲛⲁϩⲣⲁⲩ (ibid. 23. 11) для ἐπιστὰς αὐτῷ, «став возле него / явившись ему», в саид.: ⲁ- ⟨…⟩ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲥ̄ ϩⲓⲭⲱⲩ . В нашем случае ⲉⲥⲁϩⲉⲣⲁⲧ≠, очевидно, передает греч. причастный оборот *ἐπιστᾶσα τῷ πατρί, где само причастие могло означать и «представ» и «предстоя» (формы совпадают). ⲁⲭⲛ̄ ϩⲓⲥⲉ = ἀπαθῶς, ακόπως или т. п.; о том, что божественные сущности пребывают в вечной «беззаботности / бесстрастности (ⲙⲛ̄ ϩⲓⲥⲉ) и полны сил», см.: *БлЕвг* 89. 3–4 (*NHC* III. 3) и пар.

[213] ⲁⲩⲱ ⲥⲁϯ (58. 2); чтение ⲥⲁϯ не получило однозначного объяснения: *Гиббонс*, никак не объясняя, прочитал зд. ϩⲁϯ (Gibbons, 72) и перевел слово как «fear», соединяя его с предыдущим: «без беспокойства и страха» (ibid. 115); за ним последовал *Райли*: «without trouble and fear», замечая, что «a poorly formed ϩ» заставила предыдущих издателей текста читать форму не как ϩⲁϯ (сред.-егип. диалект), а неверно как ⲥⲁϯ (Riley, 170, комм. ad loc.); ср.: «with no difficulty and fear» (Meyer, 2007, 481). Такое чтение не выдерживает критики по следующим пунктам: 1. в рукописи не видно ни малейших следов буквы ϩ (отчетливо читается буква ⲥ, хотя довольно закрытая, тяготеющая, скорее, к ⲟ и с какой-то косой черточкой над буквой); 2. слово «страх» и производные от него встречаются в сочинении около 10 раз всегда в нормативной форме ϩⲟⲧⲉ (ни разу в форме ϩⲁϯ); 3. нераспространенные однородные члены предложения соединяются между собой, как правило, не союзом ⲁⲩⲱ, «и» (ϩⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲁϯ), а союзом ⲙⲛ̄ = καί (в значении σύν или μετά; ср. лат. ablativus sociativus), поэтому, если бы здесь было соединение двух существительных, мы должны были бы ожидать ϩⲓⲥⲉ ⲙⲛ̄ ϩⲁϯ, как это видим повсюду в нашем тексте (см., например: 51. 1–2; 52. 12–13; 53. 6–7; 7–8 и т. д.). Вместе с тем, форма ⲥⲁϯ (лишь однажды в *2СлСиф*) может быть зд. только субахм. формой fut. I (учитывая многочисленный вкрапления этого диалекта в наш текст, это не должно удивлять; см. Till, §§ 183, 252 и выше: прим. 25), которая в нормативном саид. выглядит как ⲥⲛⲁϯ, т. е. «она даст», с примыкающим прямым дополнением ⲛⲟⲩⲃⲁⲙ (см. след. прим.); соединение при помощи союза ⲁⲩⲱ двух предложений — вещь обычная (в нашем случае: ⲥⲛⲁⲫⲁⲭⲉ ⲁⲛ ⟨…⟩ ⲥⲁϯ…, «она не будет говорить ⟨…⟩ она даст…»); правильно *Краузе*: «Und sie wird ⟨…⟩ eine Kraft einer Erscheinung geben» (Krause, 125); ср.: «et elle produira ⟨…⟩ une puissance idéale» (Painchaud, 2007, 1128). Нет оснований переводить ⲥⲁϯ страд. залогом с целью придать фразе желаемый смысл: «sie wird übergeben werden» (Bethge, 1975, 103 = Pellegrini, 584).

[214] ⲉⲥⲙⲟⲭⲃ̄ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ϩⲓⲙ ⲙⲛ̄ ⲡⲓⲛⲟⲩⲥ ⲛⲟⲩⲃⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ· (58. 2–4); ⲉⲥⲙⲟⲭⲃ̄ ⟨…⟩ ⲙⲛ̄ ⲡⲓⲛⲟⲩⲥ передает, очевидно, συναναμιγνυμένη τῷ νῷ, букв. «примешиваясь к уму» (ⲡⲓⲛⲟⲩⲥ), т. е. имея такое тесное общение с умом, что уже составляет с ним целое; о таком значении глагола ⲙⲟⲩⲭⲃ̄ см. прим. 194, а также призыв Павла «не общаться с блудниками» (*1Кор* 5. 9: μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις), что в бох. переводе передано глаголом ⲙⲟⲩⲭⲧ ⲛⲉⲙ (саид. ⲧⲱϩ ⲙⲛ̄). «Общение (соединение) души

деть меня (5) отовсюду без ненависти[215], ибо (γάρ) видя меня, они видят себя, будучи соединены со <мной>[216]. Что до меня, то они не опозорили меня, (и) сами позору не подверглись[217]. Что до меня, то они не испугались (10) передо мной[218]; пройдут (παράγω) они все ворота (πύλη) без страха[219], и закончат они в третьей славе[220]. Что до меня, то не

с умом (locus communis в литературе первых веков н.э.), т. е. «благородная» жизнь (см. выше: 57. 32–34 и прим. 211), является непременным условием конечного спасения; подробно эта тема развита в негностическом *ПСил*, где анонимный автор, обращаясь к духовному сыну (точнее, к любой душе, желающей достичь спасения), призывает его «приобрести крепость ума и души» (ⲧⲙⲛ̄ⲧⲭⲱⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲛⲟⲩⲥ ⲙⲛ̄ ⲧ†ⲩⲭⲏ: 84. 17–18) и «вооружиться умом (νοῦς) как руководящим началом (ἡγεμονικόν)» (85. 1); если же этому не последовать «погибнет весь город, т. е. твоя душа (ψυχή)» (85. 20–21); подробно см.: Хосроев, 1991, 95 сл. Нет необходимости видеть в «уме» этого пассажа божественную ипостась, как, например, «au Noûs» (Painchaud, 1982, 45) или «à l'Intellect». Кому именно душа передаст «силу идеи» (ⲟⲩⲃⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ) и что именно скрывается за этим сочетанием, остается неясным; по смыслу напрашивается: «себе самой», т. е. вооруженная умом душа обретет силу.

[215] ⲥⲉⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲭⲙ̄ ⲙⲟⲥⲧⲉ· (58. 4–5); ⲉⲭⲙ̄ ⲙⲟⲥⲧⲉ, «без ненависти»; предлог ⲉⲭⲛ̄ (= ⲁⲭⲛ̄, см. прим. 212) в значении «без» или α-privativum (= ἀμισῶς); продолжается противопоставление гностиков церковным христианам, отличительным качеством которых, по убеждению автора, является ненависть и к своим оппонентам (59. 32), и к истинному Богу (60. 33–34). ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲓⲙ = πάντοθεν.

[216] ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲩⲙⲟⲭⲃ̄ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ· (58. 5–7); о глаголе ⲙⲟⲩⲭⲃ̄ см. прим. 194 и 214, однако остается неясным, кто стоит за сочетанием ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ, «с ними», и с кем они соединены; могу только (вслед за *Betge*: Bethge, 1975, 110, прим. 31) предположить описку переписчика: ⲉⲩⲙⲟⲭⲃ̄ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ· вместо ⲉⲩⲙⲟⲭⲃ̄ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ·, т. е. «соединены со мной»; тогда смысл фразы заключается в том, что гностики имеют духовное «единство» с Христом. Перевод *Пеншо*: «unis entre eux» (Painchaud, 1982, 45 = id., 2007, 1128), подразумевающий, что участники «объединены друг с другом», нельзя признать верным, поскольку для «друг с другом» (= πρὸς ἀλλήλους) коптский язык имеет надежный эквивалент ⲛⲓⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ.

[217] ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲙ†ⲟⲩⲟ† ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲙⲡⲟⲩ† ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ· (58. 7–9), букв.: «Я, они не дали позора мне, не дали позора себе», что, при отсутствии формы страд. залога в коптском, на русский можно перевести страд. залогом: «я не был опозорен ими, они не опозорили меня»; вынесенное вперед зд. и в двух следующих пассажах ⲁⲛⲟⲕ, «я», призвано усилить высказывание, отсюда, очевидно, и повторенный дважды формант ⲉⲙⲡⲟⲩ– (видимо, показатель «второго» времени), а не простой отрицательный перфект ⲙ̄ⲡⲟⲩ-, как в других случаях (50. 29; 55. 36; 57. 13; 60. 36); нет необходимости рассматривать фразу как придаточное: «since they did not put me to shame…» (Gibbons, 115 = Riley, 171). «Они» — это, очевидно, души гностиков, которые проделают при восхождении в Плерому тот же путь, который проделал Христос при своем схождении в мир; см. прим. 189, 190; фраза созвучна словам Иисуса в *Мк* 8. 38 (= *Лк* 9. 26; см. ниже: прим. 946): ⲡⲉⲧⲛⲁ† ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ….; по поводу † ⲱⲡⲉ см. прим. 170.

[218] ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲙⲡⲟⲩⲣ̄ ⲥⲟ†ⲧⲉ ⲥⲁⲧⲁⲥⲏ (58. 9–10); та же синтаксическаяч конструкция, что и в предыдущем предложении; ⲥⲁⲧⲁⲥⲏ = πρὸ προσώπου μου, букв. «пред лицом моим». Зд. гностики, которые не испытывают страха при явлении Христа, противопоставляются «неразумным и слепым» оппонентам, которые остаются «всегда рабами закона и мирского страха» (см. ниже: 65. 14–18 и прим. 331).

[219] ⲉⲩⲛⲁⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲙ̄ⲡⲩ†ⲁⲏ ⲛⲓⲙ ⲉⲭⲙ̄ ⲥⲟⲧⲉ· (58. 10–11); ⲉⲭⲙ̄ ⲥⲟⲧⲉ = ἀφόβως (см. прим. 212); имеется в виду, что душа гностика при конечном восхождении на «небесную родину» также должна пройти через области, каждая со своими воротами, которые охраняют архонты; см. рассказ Иринея о последователях валентинианина Марка, которые, уверенные в том, что «только они испили величие знания невыразимой Силы» (τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι), «не имеют ни в чем страха» (μεδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας), и, восходя в Плерому, становятся при помощи Премудрости неподверженными власти Судьи (scil. Архонта) и для него невидимыми» (ἀκρατήτους <τε> καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ: *Adv. haer.* I. 13. 6 = Epiph., *Pan.* 34. 3. 4–6); см. след. прим., а также: Хосроев, 2016, 26, прим. 62.

[220] ⲁⲩⲱ ⲉⲩ†ⲛⲁⲭⲱⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲙⲉϩⲣⲱⲟⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ· (58. 11–13); только зд. в *2СлСиф* ⲭⲱⲕ употребляется без сопутствующего ⲉⲃⲟⲗ, но в том же непереходном значении, что и ⲭⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ в 51. 9–10, т. е.

принял мир (κόσμος) моего прохода в (15) явленную высоту[221] (и) моего третьего омове-

«заканчиваться», или просто «упокоиться», как, например, в *Лк* 13. 32: «и в третий день кончусь», т. е. окончу свои дни (τελειοῦμαι = ⲧⲛⲁϫⲱⲕ); очевидно, имеется в виду, что восхождение души гностика в Плерому закончится в какой-то области под названием «третья слава», т. е. там, откуда пришел Христос где душа обретет покой; такие переводы, как «sie werden <…> vollkommen werden» (Krause, 125); «ils atteindront la perfection…» (Painchaud, 1982, 45); «they will be perfected…» (Gibbons, 115 = Riley, 171), кажется, исходят из того, что душа гностика только тогда сможет достичь совершенства, когда окажется в Плероме, но ведь она именно потому способна подняться ввысь, что уже стала совершенной, познав подлинного Отца и т. п. (она знает, куда ей подниматься). «Третья слава» (ⲡⲓⲙⲉϩϣⲟⲛⲧ ⲛ̄ⲑⲟⲟⲩ), как со ссылкой на *ПремИХ* предполагает *Пенцо* (Painchaud, 1982, 111), имеет в виду «differents degrés dans la réalisation du salut»; в *ПремИХ*, действительно, говорится о разных степенях конечного спасения: «Тот, который знает Отца в подлинном знании, отправится к Отцу и упокоится в нерожденном Отце; тот же, кто знает его недостаточно (ϩⲛ ⲟⲩϣⲧⲁ), окажется в недостатке (ϩⲛ ⲡⲉϣⲧⲁ; о термине см. прим. 77 и ниже: прим. 403) и упокоится в Огдоаде» (123. 2 сл. (*BG* 3); комм. см.: Barry, 1993, 271 сл.); но есть и другой пассаж, который, кажется, может говорить в пользу того, что «третья слава» содержит пространственные коннотации; речь в нем идет об *эонах* (в данном случае не об отдельных божественных сущностях, которые также обозначаются понятием αἰών), т. е. об этажах высшего мира, расположенных по степени их совершенства: «Первый эон принадлежит Бессмертному Человеку (ⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ ⲡ̄ⲣⲱⲙⲉ), второй эон принадлежит Сыну Человека (ⲡⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ), <…> третий принадлежит Сыну Сына Человека (ⲡⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ), которого называют Спаситель (ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ); эон, который охватывает эти (три) (и) над которым нет царя (букв. нет царствования), — это эон вечного и беспредельного (ἀπέραντος) Бога, эон (всех) эонов, которые в нем заключены; <…> третий эон называют Церковью (ἐκκλησία)» (*БлЕвг* 13. 7 сл. (*NHC* V. 1); ср.: *БлЕвг* 85. 9 сл. (*NHC* III. 3)). О том, как сильно могла трансформироваться одна и та же мифологема в ходе бытования, свидетельствует *ПремИХ* 108. 1 сл. (*BG* 3): «Первый эон принадлежит Сыну Человека, <…> которого называют Спаситель, который явился; второй эон принадлежит Человеку, которого называют Адам — око света; эон, который охватывает эти (два), — это эон, над которым нет царя, (эон) вечного и беспредельного Бога…» и т. д.). В *2СлСиф* нет никакого намека на миф об *эонах* (слово встречается 3 раза: дважды применительно к высшему миру: 57. 10–11; 22–23 и однажды по отношению к нижнему: 57. 30–31), но, принимая во внимание сумбурность изложения без попыток привести излагаемое в подобие системы, вполне можно допустить (нисколько, впрочем, не настаивая), что под «третьей славой», в которой «закончит» душа гностика, скрывается «третий эон», называемый (небесной) Церковью, в котором «соберутся» не только изначально в нем находящиеся божественные сущности, но и спасенные души гностиков; см., например, утверждение наасенов о достижении «третьих ворот» как о цели гностика: «Мы <…> духовные (οἱ πνευματικοί) <…> из всех людей только мы (подлинные) христиане, совершающие таинство (τὸ μυστήριον) в третьих воротах (ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ) и получающие здесь помазание невыразимым помазанием (ἀλάλῳ χρίσματι)» (Hippol., *Ref.* V. 9. 21–22); только себя они считают «живыми людьми, входящими через третьи ворота» (οἱ ζῶντες ἄνθρωποι, οἱ διὰ τῆς πύλης εἰσερχόμενοι τῆς τρίτης: ibid. V. 8. 31); ср.: *2Кор* 12. 2 (ἕως τρίτου οὐρανοῦ); см. прим. 71, а также пред. прим. и комментарий к 58. 15–16 («третье омовение») в Приложении 1. Здесь можно вспомнить и трактат *Постижение* (*NHC* VI. 4) с его рассказом о трех эонах (не в пространственном, а во временном значении, т. е. о трех временах): плотском (прошлом), душевном (настоящем: ⲡⲯⲩⲭⲓⲕⲟⲥ ⲡⲁⲓⲱⲛ: 39. 16–17), в котором является Спаситель и который закончится в огне последним судом, и духовном (будущем); не является ли «третья слава» обозначением этого будущего, славного эона?

[221] ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲡⲓⲕⲟⲥ|ⲙⲟⲥ ϣⲱⲡ ⲉⲣⲟⲕ ⲙ̄ⲡⲁϣⲉ ⲉ|ⲡϫⲓⲥⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲓϩ̄· (58. 13–15); проблемой оказалось понимание сочетания ⲡⲁϣⲉ: означает ли оно «мой проход» (scil. «мое восхождение») или «мой крест»; ср.: «It was *my going* to the revealed heigh which the world did not accept» (Gibbons, 115; ср. «Aufstieg»: Bethge, 1975, 103 = Pellegrini, 584; «Gang»: Krause, 125; «élévation»: Painchaud, 1982, 45 и комм. ad loc. 112, прим. 81: «il s'agit sans doute d'un jeu sur les deux sens de "aller" (Crum, 544a) et "bois" (Crum, 546a)…») и «I was the one whose *cross* the world did not accept, (my) apparent exaltation» (Riley,

ния[222] в явленном образе (εἰκών)[223], и огонь семи властей (ἐξουσία) был изгнан[224], и (20) солнце зашло для сил архонтов (ἄρχων), — тьма взяла их[225]. И мир (κόσμος) сделался

171). Действительно, ⲱϵ имеет оба значения, и в значении «крест» слово встретится ниже (58. 25), но субстантивированное ⲱϵ ϵ–, характерное прежде всего для бох. (в саид. ⲃⲱⲕ ϵⲣⲁⲓ ϵ–), в значении «πόρευσις εἰς» (ср. διάβασις в том же значении в *ДиалСпас* 120. 25) вполне соответствует контексту: небесный Христос, вновь поднявшись к Отцу, «явил», что существует иная, неизвестная большинству, высшая реальность, «явленная высота» (ⲡⲭⲓⲥϵ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̄), но «мир» (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ), т. е. не-гностики, этого не понял и не принял; ср. ниже: 64. 12–15, прим. 316.

[222] ⲡⲁⲙⲉⲣϣⲟⲙⲧ̄ ⲛ̄ⲭⲱⲕⲙ̄ (58. 15–16); подробный комментарий к сочетанию «третье омовение» см. в Приложении 1.

[223] ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲓⲕⲱ̄ ⲉⲥⲟⲩⲟⲛϩ̄ (58. 16–17); очевидно, речь идет о явлении небесного Христа в телесном обличии Иисуса; ср.: «Here it apparently means merely “appearance”, or “human appearance”» (Gibbons, 227).

[224] ⲉⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲓⲕⲣⲱⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥⲁϣⲫⲉ ⲛ̄ⲛⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ· (58. 17–19); ср. бох. колорит сочетания ⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄- вм. нормативного саид. ⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄- (*1Кор* 6. 18; *2Петр* 1. 4). Эта весьма трудная, ни разу не комментированная, фраза переводилась по-разному: «When they fled from the fire of the seven Exousias…» (Gibbons, 115–116 = Riley, 171): зд. совершенно непонятно, кто эти «они» (they). Ср. перевод: «so daß ihn die Flamme der sieben Gewalten verfolgte» (Pellegrini, 584–585), где «ihn», «его», по всей видимости, указывает на ⲱϵ (м. р.), «восхождение» (см. выше: прим. 221), т. е. Христа при его «восхождении» преследовал «огонь семи властей», но сказуемое ⲁⲩⲡⲱⲧ стоит во мн., а не в ед. ч.; кроме того, при таком толковании фраза никак не согласуется по смыслу с последующей (см. след. прим.). Другой перевод: «als sie von ihm eilten, nämlich das Feuer der sieben Mächte» (Krause, 125) предполагает, что мы имеем дело с обратным согласованием, когда логическим подлежащим оказывается не «огонь», а «семь сил», т. е. «семь сил с их огнем поспешили прочь от него» (scil. Христа). Между тем, за непереходным глаголом ⲡⲱⲧ (ⲉⲃⲟⲗ), τρέχω, φεύγω или т. п., вполне мог стоять и глагол διώκω, имеющий и переходное значение «гоню, изгоняю, преследую», , а значит допускающий и страдательный залог; если допустить, что за сочетанием ⲉⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ скрывается греч. конструкция с глаголом в страд. залоге, тогда, очевидно, греч. текст выглядел так: τὸ πῦρ τῶν ἑπτὰ ἐξουσιῶν ἐξεδιώχθη, т. е. «огонь семи властей был изгнан / стал гоним», и поскольку копт. язык страдательного залога не имеет (ср. прим. 173, 217), фраза была передана обычным копт. эквивалентом для страд. залога, а именно глаголом в 3-м л. мн. ч. с нормативным ⲛ̄ⲑⲓ, вводящим подлежащее. *Пеншо* верно понял эту конструкция, переведя «Quand fut chassé le feu des sept Dominations…» (Painchaud, 1982, 45), заметив, что речь идет об огне, упоминаемом в 57. 2 (см. прим. 196)); ср. перевод, верно передающий смысл всей фразы, но не сам глагол: «The Flame <…> was extinguished…» (Meyer, 2007, 481). Только здесь названо количество (архонтов-)властей; ср. выше в 51. 24: «множество архонтов»; 54. 26–27: «множество ангелов и их Архонт»; ср. также ниже: прим. 279. О семи архонтах см.: Иалдабаоф «поставил семь царей (ⲥⲁϣϥ ⲛ̄ⲣⲣⲟ), каждого над твердью (στερέωμα) неба, над семью небесами» (*АпИн* 11. 4–6 (*NHC* II. 1) и пар.); «семь сил (δύναμις) семи небес [хаоса]» (*ПрМир* 102. 2–3); ср. в учении Саторнила о том, что «весь мир и все, что в нем находится, был сотворен семью ангелами» (…ὑπὸ δὲ ἑπτά τινων ἀγγέλων: Iren., *Adv. haer.* I. 24. 1 = Hippol., *Ref.* VII. 28. 2).

[225] ⲁⲩⲱ ⲁϩⲣⲱⲧⲡ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲣⲏ ⲡ̄ⲛⲓϭⲁⲙ ⲡ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲁⲩⲕⲁⲕⲉ ϫⲓⲧⲟⲩ· (58. 19–21); многозначный глагол ϩⲱⲧⲡ̄ (см. ниже: прим. 235, 258, 279) имеет зд. непереходное значение ἐκλείπω, δύω, «захожу (о солнце или т. п.); фраза является, очевидно, аллюзией к сказанному в *Мк* 15. 33 и пар. о том, что после того, как Иисус был распят, «тьма случилась (σκότος ἐγένετο) на всей земле»; ср. «солнце померкло» в *Лк* 23. 45, где греч. τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος передано в саид. как ⲉⲣⲉ ⲡⲣⲏ ⲁⲉ ⲛⲁϩⲱⲧⲡ̄; ср. переданное тем же копт. сочетанием ἔδυ ὁ ἥλιος (*Мк* 1. 32). Зд. рассказ об природных аномалиях предшествует распятию; все это, согласно *НЗ* евангелиям, последовало за распятием; этому порядку следует и другой гностический текст: «Днем зашло солнце, день превратился во тьму» (ⲁⲡⲣⲏ ϩⲱⲧⲡ̄ ⲛ̄ⲫⲟⲟⲩ· ⲁⲡϩⲟⲟⲩ ⲣ̄ ⲕⲁⲕⲉ: *Постижение* 42. 13–15).

нищим[226], когда связали его (scil. Иисуса) множеством веревок[227], пригвоздили его (25) к дереву и прибили четырьмя медными гвоздями[228]. Завесу (καταπέτασμα) своего храма он разорвал своими руками[229]. Дрожь охватила (30) хаос (χάος) земли[230], ибо души (ψυχή), пребывавшие внизу в забвении, освободились и восстали[231]; стали они свободно (παρρησία) ходить, оставив **[59]** зависть незнания и невежества (происходящую)

---

[226] ⲁⲩⲱ ⲁⲫⲣ̄ ϩⲛⲕⲉ ⲛ̄ⲑⲓ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ (58. 22); ⲣ̄ ϩⲛⲕⲉ = πτωχεύω, «становлюсь нищим, нищаю» (ср. ниже: прим. 273), зд., видимо, не в значении положительного христианского идеала, а в значении ἀγενής (ср.: *1Кор* 1. 28), «безродный» и в конечном счете «подлый» или т. п., т. е. своими деяниями «мир» (см. ниже: прим. 230) и его владыки сделали явной свою «убогость», «никудышность»; ср. также: Painchaud, 1982, 114 о том, что это выражение позволяет думать «que le corps qui est crucifié est la figure monde» со ссылкой на слова *ЕвФил* 63. 24 (log. 53): «Ибо Иисус пришел, чтобы распять (σταυρόω) мир (κοσμος)».

[227] ⲉⲩϩⲟϫϩⲉϫ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲁϩ· (58. 23–24); некоторые переводчики поняли эту фразу как начинающую новое предложение: «After they bound him…» (Riley, 1996, 171; Meyer, 2007, 481; ср., однако, Krause, 125; Painchaud, 1982, 47). Неожиданно Христос переходит от 1-го л. ед. ч., к 3-му (ⲙ̄ⲙⲟⲩ вместо ⲙ̄ⲙⲟⲓ), но этот переход совсем не обязательно означает, что автор использовал здесь какой-то другой источник (ср. «this passion section existed originally apart from GrSeth and was incorporated into it…»: Gibbons, 36, 235); зд. автор вкладывает в уста Христа рассказ о страданиях земного Иисуса, которого Христос понимает как отличную от себя личность и от которого он отстраняется; ср.: «Die Beschreibung der Kreuzigung nicht in der ersten, sondern in der dritten Person soll deutlich machen, dass es nicht der himmlische Christus war, der gekreuzigt wurde, sondern seine irdische Manifestation…» (Zandee, 1985, 661).

[228] ⲁⲩⲱⲥⲧ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲉⲡⲓⲱⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲁϫⲣⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲉⲓⲥⲧ̄ ⲛ̄ϩ⟨ⲟⲛ⟩ⲧ̀· (58. 24–26); «четыре гвоздя» — мотив, не известный другим источникам; возможно, объяснение самого автора: раз две руки и две ноги, то и гвоздей должно быть четыре. В *НЗ* гвозди (ⲉⲓⲃⲧ̄ = ἧλος) упоминаются лишь однажды в *Ин* 20. 25, где речь идет о «ранах от гвоздей» (ср. прим. 175), но позднее тема получает развитие; ср. *ЕвПетр* VI. 21: «И тогда вынули гвозди из рук (ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν) Господа…»; «ибо когда распяли его, пронзили руки и ноги его (*Псал* 21. 17), вбив гвозди (ἐμπήσσοντες τοὺς ἥλους)» (Iust., *Dial.* 97. 3). В рукописи ⲛ̄ϩⲙⲟⲧ вместо верного ⲛ̄ϩⲟⲛⲧ, «из меди», но «медные гвозди», кажется, нигде более не засвидетельствованы; ср.: «медные оковы» (*Сирах* 28. 20)

[229] ⲡⲓⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲣ̄ⲡⲉ ⲁⲩⲡⲱϩ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲃⲓϫ· (58. 26–28); по всей видимости, зд. обыгрываются два новозаветных мотива; с одной стороны, пассаж из синоптиков: «и вот (καταπέτασμα) завеса храма сверху донизу разорвалась (ἐσχίσθη) надвое» (*Мк* 15. 38 и пар.; ср. также: *ЕвПетр* V. 17: διεράγη), что в саид. переводе передано непереходным πωϩ; с другой стороны, пассаж *Ин* 2. 19–21, где Иисус метафорически говорит о «храме своего тела»; смысл нашей фразы состоит, кажется, в том, что небесный Христос, оставив земное тело («завесу своего храма»), т. е. материальную оболочку, поднялся «в высоту» (см. выше: 58. 13–15).

[230] ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ̀ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲓϫⲁⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲁϩ· (58. 28–30); аллюзия к *Мф* 27. 51: «и земля задрожала…»; «хаос» (или ⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ и пр.) — обычное для гностических текстов обозначение нижнего мира (ср.: ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉϫⲁⲟⲥ в *ПремИХ* 120. 9–10 (*BG* 3)) как вместилища всего дурного; отсюда вытекало и отрицательное представление о человеческом теле; ср. ниже: прим. 820, 925.

[231] ⲁⲩⲃⲱⲗ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲓ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧ̀ⲯⲟⲩⲟⲛ ϩⲙ̄ ⲧⲃ̄ⲱⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ̀· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲱⲱⲛ (58. 30–33); о понятиях «забвение» (ⲃ̄ⲱⲉ = λήθη, т. е. состояние «амнезии»), «сон» и т. п., которые в гностических текстах являются обычным обозначением состояния до обретения «знания», состояние, отличающее только тех, кто пребывает «внизу» (ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ; ср. 50. 17–18, прим. 67), т. е. в этом мире, см.: Хосроев, 2016, 60, прим. 199; ср. как в другом сочинении Иаков определяет цель явления Христа в этом мире: «Ты пришел, неся знание (γνῶσις), чтобы упразднить их забвение (ⲃ̄ⲱⲉ), ты пришел, неся память (μνήμη), чтобы упразднить их незнание (ⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ = ἄγνοια)» (*1АпокИак* 28. 7–10 (*NHC* V. 3) = *CodTch* 2, 14. 21–25). По поводу «они освободились» (ⲁⲩⲃⲱⲗ <…> ⲉⲃⲟⲗ) см. прим. 210 и ниже: прим.

из мертвых могил[232], надев на себя нового человека[233] (5) и узнав того блаженного (μακάριος) и совершенного, (принадлежащего) вечному и непостижимому Отцу и безграничному Свету, т. е. меня[234].

Когда я пришел к (10) тем, которые принадлежат мне, и соединил их со мной[235], не было нужды (χρεία) во многих словах, ибо (γάρ) наша мысль (ἔννοια) была с их мыслью (ἔννοια)[236]. Поэтому поняли они то, (15) что я говорил: "Ведь (γάρ) замысли-

246; *Пеншо* отождествляет эти «души» с мыслями (œnnoia), сошедшими в этот мир, о которых речь шла в 50. 1–17; ср., однако, прим. 65–67.

[232] ⲁⲩⲙⲟⲟⲩϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲣϩⲛⲥⲓⲁ· ⲉⲁⲩⲕⲱ ⲉ‖ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱϩ ⲙ̄ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲩⲟⲩⲛ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙ̄ⲡ̄ⲧⲁⲧⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲧⲛ̄ ⲙ̄ϩⲁⲟⲩ ⲉⲧ̄ⲙⲟⲟⲩⲧ̄· (58. 33 — 59. 3); ср. о гностике, который, «получив силу», т. е. истинное учение, «обратился к частям (μέρος), принадлежащим правому, и достиг истины, <…> наполнившись мудростью, советом, пониманием, разумением и вечной силой» (*СвИст* 43. 10–17; о μέρος в значении «искра жизни» см. выше: прим. 65 и ниже: прим. 460); ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲁⲧⲥⲃⲱ = ἀπαιδευσία; ⲛ̄ⲧⲛ̄ ⲙ̄ϩⲁⲟⲩ ⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ, «из мертвых могил», т. е. из тел; ср., например, учение *наасенов* о воскресении: «'Мертвые выйдут из могил' (ср. *Мф* 27. 53), т. е. из земных тел, родившись снова духовными, а не плотскими; это и есть <…> воскресение, случившееся через ворота небес, все те, кто не прошел через них, останутся мертвыми» (…τουτέστιν ἐκ τῶν σωμάτων τῶν χοϊκῶν, ἀναγεννηθέντες πνευματικοί, οὐ σαρκικοί. — αὕτη <…> ἐστὶν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πύλης γινομένη τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εισελθόντες <…> πάντες μένουσι νεκροί: Hippol., *Ref.* V. 8. 23–24); о том, как Иалдабаоф назначил двух архонтов, чтобы властвовали они над «гробом» (ϩⲁⲟⲩ), т. е. телом, см.: *АпИн* 63. 11–12 (*BG* 2); ср. обращенную к Отцу молитву Иакова перед смертью: «… освободи меня от этого места (временного) пребывания, <…> забери меня живым из могилы, <…> спаси меня от грешной плоти (σάρξ)» (*2АпокИак* 63. 1 сл.); в *ПремИХ* 104. 10 сл. (*BG* 3) Спаситель говорит о том, что своим схождением в этот мир он «упразднил (пагубное) воздействие разбойничьей могилы»; об отождествлении тела с могилой см. также: Хосроев, 2016, 48–49, прим. 148.

[233] ⲉ‖ⲁⲩⲧ̄ ϩⲓⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ (59. 3–5); см. *Кол* 3. 9–10 и *Ефес* 4. 22–24 выше в прим. 201; ср. ниже: прим. 1021 и 1030.

[234] ⲉⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉⲧ̄ⲙⲁⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧ̄ⲭⲛⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ̄ ⲛ̄ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧ‖ⲧⲁϩⲟϥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲁⲧⲁⲣⲏⲭ̄ⲩ̄ ⲉⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ· (59. 5–9); эпитет «блаженный» применительно к Христу находим в *ПослПетр* 133. 15–16; см. ниже: прим. 428 и 532; ⲉⲧⲭⲛⲕ = τέλειος, «совершенный» (см. прим. 40); ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲁⲧⲁⲣⲏⲭ̄ⲩ̄ = *τὸ φῶς ἄναρχον; ср. выше: прим. 35. Весь пассаж, начиная с «ибо души…» описывает то состояние, которые гностики называли «духовным» воскресением; ср. прим. 202 и подробно с примерами: Хосроев. 2016, 34–37.

[235] ⲉⲁⲓⲉⲓ ⲱⲁ ‖ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲓϣⲱ‖ⲧⲡ̄ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲙ̄ⲛⲁⲓ· (59. 9–11); ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ: то же выражение применительно к гностикам, вложенное в уста Протенойи (scil. небесного Спасителя), находим и в *Прот* 41. 15–16: «те, которые принадлежат мне (ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲱⲓ ⲛⲉ), дети света (ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ)»; см. также: 50. 23–24, прим. 72; и ниже: *ПослПетр* 136. 22–23, прим. 480; глагол ϩⲱⲧⲡ̄ ⲙ̄ⲡ̄ (ср. выше: прим. 225) означает или «соединять» («join, attune…»: Crum, 724b; см. ниже: прим. 258), или «примирять(ся)» (καταλάσσω; см.: *Римл* 5. 10; *1Кор* 7. 11; *2Кор* 5. 18; см. ниже: прим. 1016); предполагалось, что текст зд. мог быть испорчен и должен быть дополнен: «…und mich mit ihnen verband, <verbanden sie sich?> mit mir» (Bethge, 1975, 104; Pellegrini, 585). *Гиббонс* считал, что речь идет здесь о гностиках: «gnostics <…> they belong to (the same nature as) the saviour (line 10); they possess union with the saviour even while on earth» (Gibbons, 239); но иначе *Пеншо*: «Ceux que le Sauveur appelle les siens sont les éons du Plérôme avec lesquels il habite dans la hauteur (cf. p. 57, 7–16)…» (Painchaud, 1982, 117); отождествление с гностиками не вызывает у меня сомнения.

[236] ⲉⲥ̄ⲣ̄ χρια ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁⲭⲉ ⲁⲛ· ⲛⲉⲣⲉⲧⲉⲛ‖ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲩⲉⲛ‖ⲛⲟⲓⲁ· (59. 11–14); по поводу ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁⲭⲉ, «многословие» (πολυλογία), см. о гностике, который «хранит молчание внутри себя до того дня, когда он удостоится быть взятым наверх», и «отказывается от многословия (ⲙ̄ⲡ̄ⲧϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁⲭⲉ) и словопрения» (*СвИст* 44. 3–9; ср. ibid. 68. 27–29); ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ, «наша мысль», предполагает, что Христос отождествляет свою мысль с мыслью всех участников Плеромы, и эту мысль разделяли

ли мы уничтожение архонтов (ἄρχων)[237], и поэтому я выполнил волю Отца, которой я и являюсь"[238].

Когда мы вышли из нашего дома (20) и пришли в мир (κόσμος), оказавшись в этом мире (κόσμος) в телах (σῶμα)[239], нас ненавидели и преследовали[240] не только (οὐ μόνον) те, которые не знают[241], но (ἀλλά) (25) также и те, которые думают, что они преуспе-

---

и гностики («их мысль», ⲧⲉⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ), т. е. у Христа было полное единомыслие с его «товарищами по духу», поэтому и не было нужды в «многословии»; см., однако, Painchaud, 1982, 117: «C'est cette identité du Sauveur avec les éons du Plérôme qui explique d'ailleurs le passage du singulier au pluriel dans le suite du texte»; ср. пред. прим.;.

[237] ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲙ̄ⲙⲉ ⲉⲡⲛ̄ⲧⲉ ⲫⲁⲉⲓϫⲟⲟⲩ· ϫⲉ ⲁⲛⲫⲟϫⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ· (59. 14–17); «они поняли» (ⲁⲩⲙ̄ⲙⲉ), т. е. гностики; сочетание ⲫⲟϫⲛⲉ ⲉⲧⲃⲉ «размышлять, замышлять или советоваться о (чем-то)», характерно, скорее, для бох., ср.: *Деян* 10. 19, где находим ⲥⲟⲩⲛⲓ ⲉⲟⲃⲉ для διενθυμέομαι περί, в то время как в саид. читаем ⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ (Crum 615b); то же сочетание см. также в бохайризированном *АпокПетр* 76. 1. Вводимое союзом ϫⲉ можно понимать и как прямую речь (ὅτι explicativum), и как косвенную, что не меняет смысла. О том, что явление небесного Христа в этот мир уничтожает господство архонтов и начинает новую эру, см. *Постижение* 40. 31 сл.: «Он возвестит грядущий эон (αἰών) <…>. И предал он позору владыку преисподней <…>, он упразднил его владычество <…>»; таким образом, с приходом Христа «заканчивается царство плотского (σάρξ) рождения», т. е. плотского бытия (*СвИст* 30. 29–30).

[238] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁⲓⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲩⲱϥ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ· (59. 17–19); вопрос о том, относится ли ⲉⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ, «который я есть», к Отцу, т. е. Христос отождествляет себя с Отцом (ⲡⲓⲱⲧ, ср.: «я и Отец — мы одно» (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν: *Ин* 10. 30)), или ⲉⲧⲉ относится к «воле» (ⲡⲟⲩⲱϥ), лучше решить в пользу второй возможности; см. прим. 197, а также ниже 62. 24–25 о том, что гностик и «воля Отца» — это одно; ср., однако, Gibbons, 238: «he not only does the will of the Father (57, 3–7) but is identified with the Father»; ср. перевод: «…j'ai fait la volonté du Père, Moi» (Painchaud, 1982, 49); против того, чтобы понимать конструкцию ⲉⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ как емфатическое «я», см.: Quecke, 1985, 450.

[239] ⲉⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲛⲏⲉⲓ· ⲉⲁⲛⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲫⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲥⲱⲙⲁ (59. 19–22); *Гиббонс* считал, что здесь мы имеем дело с «a break in the thought» и что здесь начинается новая тема в 1-м л. мн. ч. (до 65. 33), посвященная «the lot of the gnostic adherents in this world» (Gibbons, 239); *Пеншо* говорит здесь о «la descente des éons» (Painchaud, 1982, 117; см. также прим. 235, 236). Речь здесь, очевидно, идет о толковании расхожего в первые века н.э. (платонизирующего) мифа о падении души из верхнего мира в нижний и конечном заключении ее в тело; см., например, в гностицизирующем трактате: «Духовная (πνευματική) душа, когда была брошена в тело (σῶμα), стала братом вожделения (ἐπιθυμία), ненависти, зависти и материальной (ὑλική) душой, так как (само) тело вышло из вожделения, а вожделение произошло из материальной сущности (οὐσία)…» (*ПУч* 23. 12 сл.). О двух разновидностях этого мифа, пессимистической (заключение души в тело как наказание; именно так ощущали себя гностики, убежденные в своем небесном происхождении, в этом мире), оптимистической (человек — венец творения), из которых первая была господствующей в это время, см. подробнее: Хосроев, 1991, 136–137; «выход из нашего дома» означает «оставление небесной родины» в результате падения.

[240] ⲁⲩⲙⲉⲥⲧⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲱⲛ (59. 22–23); жалобы на то, что противники их «ненавидят и преследуют», находим как лейтмотив и у христианских авторов, принадлежащих к Церкви; см., например, обращение Иустина к императору Адриану с ходатайством за христиан, «несправедливо ненавидимых и поносимых» (ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων: *1Apol.* 1. 1); или обращенные к язычнику слова другого христианского автора о том, что иудеи воюют (πολεμοῦνται) против христиан, а язычники их преследуют (διώκονται), но ни те, ни другие, ненавидя (οἱ μισοῦντες) их, не могут назвать причины этому (*Ep. Diogn.* V. 17), и т. п.

[241] ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲓⲓⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲁϯⲥⲟⲟⲩⲛ (59. 23–24); по нормативной грамматике после ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ должно было стоять ⲛⲉ. «Незнающие» — это, очевидно, язычники, которые преследовали всех христиан,

вают (εὐπορέω) в имени Христа (Χριστός)[242], будучи (на самом деле) пустыми в незнании[243]. Не знают они себя, т. е. кто они[244], как скоты (30) бессловесные[245]. Тех, которые

не вникая в тонкости различий между ними. Впрочем, нельзя исключить и того, что мы имеем дело с полемическим клише, согласно которому «многие» (толпа) не понимает немногих «избранных» и относится к ним враждебно; ср., например, слова автора герметического трактата: «Те, кто получил *знание*, не нравятся *многим*, а многие не нравятся им; о них (scil. об имеющих знание) думают, что они сумасшедшие, их осмеивают, ненавидят и презирают, их могут даже убить» (οἱ ἐν γνῶσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν, οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς μεμηνέναι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσι, μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι, καὶ τάχα που καὶ φονευόμενοι: *Corp. Herm.* IX. 4).

[242] ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲏ ⲟⲛ ⲉⲧⲙⲉⲉⲩⲉ ⲭⲉ ⲥⲉⲣⲉⲩⲡⲟⲣⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ (59. 24–26); букв. «через тех (т. е. теми), которые думают, что они…»; в первой части предложения (см. пред. прим.) глагол выступает в действительном залоге, а в этой части предлог ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ (= ὑπό) является показателем залога страдательного; можно думать, что предлог ошибочно попал сюда из предыдущей строки, тогда фраза первоначально имела вид: ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲏ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲏ ⲟⲛ ⲉⲧⲙⲉⲉⲩⲉ …, «мы были преследуемы не только теми, которые не знают, но и теми, которые думают…»; после ⲁⲗⲗⲁ повторение предлога не требуется; «Христос» написано как nomen sacrum в форме ⲭ̄ⲥ̄ (= 63. 12). Речь, разумеется, идет о церковных христианах, которые думают, что лишь они исповедуют подлинное учение. О том, что полемика гностиков распространялась и на других (не только принадлежавших Церкви) христиан, см.: Хосроев, 1991, 53–55; о полемике автора *АпокПетр* с различными, по его мнению, инакомыслящими христианами см.: id., 2016, 296 сл., прим. 1336 сл.; см. след. прим.

[243] ⲉⲩ̈ⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ϩⲙ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ (59. 26–27), «пустые в незнании» (*μάταιοι ἐν ἀγνοίᾳ); ср. *1Кор* 15. 17: μάταιά ἐστε ἡ πίστις ὑμῶν, что в саид. передано как ⲥⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲑⲓ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲓⲥⲧⲓⲥ; наш автор говорит не о «пустой вере», как Павел, а о «пустом незнании»; о слове ⲱⲟⲩⲉⲓⲧ см. выше: прим. 85; именно о «незнании» церковных христиан говорит автор другого гностического трактата: «Глупцы те, кто думают в своем сердце, что, если они исповедуют (ὁμολογέω): “Мы христиане” (χρηστιανός — sic.) только на словах, а не на деле, предаваясь незнанию (ⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ = ἄγνοια) и смерти и не зная, куда они идут, не зная, кто Христос, думая, что они будут жить, тогда как (на самом-то деле) они заблуждаются (πλανάομαι), — они поспешают к начальствам (ἀρχή) и властям (ἐξουσία), и попадают в их руки из-за своего незнания» (*СвИст* 31. 22 — 32. 8); «незнание» своих оппонентов, среди которых он помимо церковных христиан перечисляет и учеников Валентина, и Исидора (сына Василида?), он называет «пустым» (ⲡⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛ̄ [ⲉⲧⲱ]ⲟⲩⲉⲓⲧ: ibid. 57. 5–6). Я не уверен, что *Bucse* прав, утверждая по поводу всего пассажа *2СлСиф* 59. 19–29 и рассматривая его как параллель высказываниям *АпокПетр* 79. 11–21 и *ПослПетр* 138. 15–28, которые, якобы, содержат следующую мысль: «Just as the saviour reached victory only through suffering so also the believer can expect to reach eternal bliss only after temptations and persecutions» (Wisse, 1981a, 107–108); в приведенных им сочинениях представлены два разных взгляда гностиков на мученичество: не признание его необходимости и его поощрение; см. ниже: прим. 1139 и 1146.

[244] ⲓⲉⲓⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛ ⲭⲉ ⲓⲛⲓⲙ ⲛⲉ· (59. 28–29); только гностики знают знают свое происхождение и свою природу; ср. слова, которые должна была произносить душмела гностика, поднимаясь после смерти к небесам: «Я знаю себя самого и знаю, откуда я (происхожу)» (ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμί: Iren. *Adv. haer.* I. 21. 5); «…тот, кто получит знание (ⲡⲉⲧⲛⲁⲥⲁⲩⲛⲉ) <…>, понимает, откуда он пришел и куда он направляется» (*ЕвИст* 22. 13–15); подробнее с другими примерами см.: Хосроев, 2016, 28, прим. 72.

[245] ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲃⲏⲟⲩⲉ ⲛⲁⲧ̈ⲱⲁⲭⲉ· (59. 29–30) = ὡς ἄλογα ζῷα (или κτήνη); см. сравнение противников с «бессловесными животными» (ἄλογα ζῷα), которые «богохульствуют против того, чего не знают» (ἀγνοοῦσιν) в *2Петр* 2. 12, что в бох. переводе передано как ϩⲁⲛⲧⲉⲃⲏⲱⲟⲩⲓ ⲛⲁⲧⲥⲁϫⲓ, в саид. же ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ опущено (о значении ⲁⲧⲱⲁⲭⲉ без подхватывающего местоимения см. прим. 49). Схожий образ находим в платонизирующем и в известной степени гностицизирующем трактате *ПУч*, где читаем: «А те, которые являются незнающими, не ищут Бога, не стремятся узнать свое место обитания, которое пребывает в покое (ἀνάπαυσις), но ходят в скотстве (ϩⲙ̄ ⲟⲩⲏⲓⲧⲧⲃⲏⲓⲛ); они хуже язычников

были освобождены мной[246], они преследуют, ненавидя их[247]. Они, когда закроют дверь[248], будут плакать, (35) воздыхая напрасно, потому что **[60]** нисколько не познали меня[249]. Но (ἀλλά) стали служить они двум господам и (даже) многим[250].

(ἔθνος) потому, что не стремятся узнать о Боге» (33. 4 сл.; см. ниже: 70. 8–10, прим. 385); ср. *ПСил* с постоянным уподоблением человека, не следующего в своей жизни «уму», скотине (ⲧⲃⲏⲙ), «которую люди гонят» (86. 1 сл. и passim); перевод обоих текстов и комментарий см.: Хосроев, 1991, 92–130, 186–204; 147–160, 215–222); ср. также ниже: прим. 276.

[246] ⲛⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ ⲣⲙ̄ⲛ̀ⲥⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲟⲟⲩ· (59. 30–31); глагол ⲣ̄ ⲣⲙ̄ⲛ̀ⲥⲉ ⲉⲃⲟⲗ передает греч. ἐλευθερόω, «освобождаю»; знание, которое Христос дал гностикам, означает «свободу». Это представление было расхожим в гностических текстах разных толков; так, Василид учил, что Бог послал на землю Христа «для освобождения верующих в него от власти архонтов (in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt: Iren., *Adv. haer.* I. 24. 4); ср. слова Христа: «я спешу сделать (их) свободными (ⲣⲙ̄ⲛ̀ⲥⲉ) и хочу вознести выше того, кто желает над ними господствовать» (*2АрокИак* 48. 16–20); «я выкупил их из рабства (ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲛ̀ⲛⲁⲗ), в котором они были, чтобы дать им свободу (ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲛ̀ⲥⲉ)» (*АпокПетр* 78. 12–15); во всех этих примерах речь идет о свободе только для избранных в отличие от свободы (ἐλευθερία = ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲛ̀ⲥⲉ), которую, по утверждению Павла (*Гал* 5. 1), «Христос даровал» всем; ср. в позднем гностическом трактате о том, что Христос пришел «освободить (людей) от эонов (αἰών) архонтов (ἄρχων) и сделать их наследниками (κληρονομία) света, не только грешников, но и праведников…» (*ПСоф* 132 (347. 6–9)); о том, что залогом свободы является знание см. в валентинианском сочинении: «Тот, кто обрел знание истины, становится свободным, а свободный человек не грешит» (ⲡⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲙⲛ̀ⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲟⲩⲉⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲥ ⲡⲉⲡⲉⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲁⲣ̄ ⲛⲟⲃⲉ: *ЕвФил* 77. 15–17; log. 110a).

[247] ϣⲁⲩⲡⲱⲧ̀ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ ⲉⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· (59. 31–32); см. выше: 59. 22–23 и прим. 240.

[248] ⲛ̀ⲛ ⲉⲧⲉ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩϣⲁⲛϣⲱⲧⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲣⲟ (59. 33–34); хотя ⲣⲟ имеет значение и «рот», и «дверь», едва ли верны такие переводы (отвлекаясь даже от отсутствия притяжательного местоимения в коптском тексте), как «when their mouth is stopped» (Gibbons, 118, где издатель склоняется к тому, чтобы за глаголом ϣⲱⲧⲙ̄ видеть греч. ἐπιστομίζω, «зажимаю рот» или т. п.: ibid. 242) или «if they shut their mouth» (Riley, 175); «if these people would only shut their mouth for once» (Meyer, 2007, 482). Скорее всего здесь следует видеть отголосок новозаветной притчи о десяти девах (*Мф* 25. 1 сл.), в которой пять мудрых оказались с женихом на брачном пиру, и после того, как «дверь была закрыта», пять неразумных остались снаружи (ἐκκλείσθη ἡ θύρα = ⲁⲩϣⲧⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲣⲟ: 25. 10); см. также: Painchaud, 1982, 119.

[249] ⲉⲩⲛⲁⲣⲓⲙⲉ ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲁ̀ⲯⲁⲛⲟⲙ ⲉⲙⲛ̄ ⲛ̀ⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲛⲏⲧⲥ̄ ⲭⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲓ ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲭⲱⲕ (59. 34–60. 1); вспомним притчу о «тьме внешней, где будет плач…» (*Мф* 22. 13); ср. пророчество Иисуса о будущих гонениях со стороны иудеев, когда христиан «изгонят из синагог» (ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν), когда всякий гонитель «будет думать, что тем самым он служит Богу», произойдет же это потому, что «не познали они ни Отца, ни меня» (οὐκ ἔγνωσαν <…> ἐμέ = ⲙ̀ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲓ: *Ин* 16. 2–3). По мысли нашего автора, противники «истинных христиан», т. е. церковные христиане, так же, как и иудеи, не получат спасения; их судьба предсказана в другом гностическом сочинении: в отличие от гностиков (людей «неколебимого рода»: *АпИн* 25. 23 (*NHC* II. 1)) они «не поняли, кому они принадлежат» (ⲉⲧⲉⲙ̄ⲡⲟⲩⲙ̄ⲙⲉ ⲭⲉ ⲛⲁⲛⲓⲙ ⲛⲉ), после того, как душа этих людей выйдет из тела, она будет передана Властям (ἐξουσία), которые были созданы Архонтом, и они (снова) бросают ее в темницу (тела) и остаются с ней до тех пор, пока она не проснется от забвения и не получит знание (ibid. 26. 33 сл.).

[250] ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲣ̄ ϩⲙ̄ⲛⲁⲗ ⲛ̄ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛⲏϣⲉ· (60. 2–3); ср. *Мф* 6. 24 и пар. («Нельзя служить двум господам…») и отголоски этой максимы в других текстах: тот, кто находится под законом, не может постичь истину, потому что нельзя «служить двум господам» (…ⲉⲣ̄ ϩⲙ̄ⲛⲁⲗ ⲛ̄ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲥⲛⲁⲩ: *СвИст* 29. 22–25); ср. *ЕвФом* 41. 32 сл. (*log.* 47). Говоря о «двух господах», наш автор, очевидно, имеет в виду церковных христиан, которые почитают и Христа (пусть и неправильно), и ветхозаветного Бога (Иалдабаофа; см. прим. 127) и его окружение; ср.: «…here referring to Christ and Yaldabaoth, and to his minions (the "multitude" of 60. 3)» (Riley, 1996, 175, комм. ad loc.); едва ли следует, вслед за *Пеншо*,

Но (ἀλλά) вы станете сильными во всем, и в (5) войне (πόλεμος), и в ссорах[251], и (преодолеете) раскол зависти и гнева[252]. Но (ἀλλά) в правоте нашей любви (ἀγάπη)[253] мы пребываем в простоте (-κακία), чистыми (ἀκέραιος) (и) (10) добрыми (ἀγαθός)[254], мы обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον)[255].

Ибо (γάρ) это было посмешищем (я утверждаю, что они были посмешищем)[256], (15)

отождествлять этих «двух господ» с «les deux archontes qui, d'après Basilide, présideraient aux destinées du monde inférieur…» (Painchaud, 1982, 120).

[251] ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲣⲟ ϩⲛ̄ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲁⲟϩ· (60. 3–5), т. е. «вы станете выше и войны, и ссор», «вы сочтете недостойным воевать и ссориться; ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ… = *ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις; ср. сочетание πόλεμοι καὶ <…> μάχαι в *Иак* 4. 1, что в бох. передано через ⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ и ⲙⲁⲁϩ; ср.: *1Тим* 6. 4, где λογομαχία, «словесный спор», в саид. передано через †ⲧⲱⲛ, а в бох. ⲥⲁϫⲓ ⲙⲙⲁⲁϩ. Это состояние внутреннего умиротворения гностика (его «благородное» поведение; см. выше: 57. 32–34, прим. 211 и ниже: 61. 28–29, прим. 277) так передает автор *СвИст* 44. 9–16: «…он терпеливо переносит (ὑπομένω) любые обстоятельства, он противостоит им и выдерживает (ἀνέχομαι) все дурное, он терпелив с каждым и вместе с тем отделяет себя от них».

[252] ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲡⲱⲫⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲕⲱϩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥⲱⲛⲧ̄· (60. 6–7); ⲡⲱⲫⲉ передает греч. (διᾰ)μερισμός, «отделение, разделение», и фраза (*διαμερισμὸς τοῦ ζήλου καὶ ὀργῆς (или: θυμοῦ)) может быть понята двояко: или речь идет о «расколе, который вызван завистью и гневом», или о «расколе, который вызывает зависть и гнев», имеется в виду раскол внутри христианской общины; так Bethge, 1975, 104: «…in einer Spaltung, die Neid und Wut verursacht haben» = Pellegrini, 2003, 585), или об «отделении (гностика) от зависти и гнева» (так Krause, 129: «…einer Trennung vom Neid und Zorn»); ср.: «en vous séparant de jalousie et colère» (Painchaud, 1982, 49). Первое представляется мне предпочтительным; ср.: «там, где разделение и гнев, Бог не обитает» (οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ: Ignat., *Phil.* 8. 1); ср. *Гал* 5. 20 о том, что «зависть и гнев» неразрывно связаны с «расколами» (ζῆλος, θυμοί <…> διχοστασίαι).

[253] ⲁⲗⲗⲁ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲥⲟⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲅⲁⲡⲏ (60. 7–8); ϩⲙ̄ ⲡⲓⲥⲟⲩⲧⲛ̄ = *ἐν εὐθύτητι; слово часто встречается в *B3* (например, в сочетании ἐν εὐθύτητι καρδίας, «в правоте (прямоте /искренности) сердца»); об ⲁⲅⲁⲡⲏ см. выше: прим. 102, а также апологию «любви» повсюду в валентинианском *ЕвФил* часто со скрытыми ссылками на *Н3* послания: «Любовь созидает» (77. 25–26 (*log.* 110a); ср.: *1Кор* 8. 1), «духовная любовь (ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲩⲙ[ⲁⲧⲓⲕⲏ]) — это вино и благоухание» (77. 35–36 (*log.* 111a)); «любовь покрывает множество грехов» (78. 11–12 (*log.* 111b); ср.: *1Петр* 4. 8) и т. д.

[254] ⲉⲛⲱⲟⲩⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲕⲁⲇⲓⲁ ⲛ̄ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ· (60. 8–10); об ἀκακία см. прим. 54, 66, 76; ἀκέραιος, т. е. «не причастный никакому смешению» (о неразбавленном вине), получило (особенно в христианских текстах) значение «моральной чистоты», «неиспорченности», «непричастности к злу»; ср. *Мф* 10. 16; *Римл* 16. 19 и т. п.; то же сочетание (ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲛ и ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ) применительно к гностику см. в *Апок-Петр* 74. 3–5; ср. νήπιοι καὶ ἀκέραιοι (Clem., *Paed.* I. 5. 7).

[255] ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲁⲧⲯⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ· (60. 10–12); ⲙⲉⲉⲩⲉ (зд. с неопред. артиклем) может передавать различные понятия, относящиеся к мыслительной деятельности: ἔννοια, νόημα, ἐνθύμησις, φρόνημα, λογισμός и т. д.; «обладаем мыслью Отца» означает зд. «мы постигли его мысль, или замысел»; ср. о гностике: «Он — ученик (μαθητής) его (scil. Отца) ума (νοῦς), который является мужским началом (ϩⲟⲟⲩⲧ)» (*СвИст* 44. 2–3; о «мужском начале» см. ниже: прим. 335, 447); об ⲁⲧⲯⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟ- в значении ἄρρητος см. прим. 49; ср.: ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲁⲧ† ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ниже: 67. 10–11, прим. 356; о «таинстве» см. прим. 205.

[256] ⲓⲛⲉⲟⲩⲥⲱⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ· ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲣⲙ̄ⲡⲧⲣⲉ ϫⲉ ⲛⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ⲡⲉ· (60. 13–15); неясными остаются и неожиданное γάρ-explicativum, и то, к чему относится все предложение (лежит ли эта неясность на совести автора, или при переводе выпала какая-то фраза?), но дальнейший рассказ позволяет думать, что «это» подразумевает Церковь церковных христиан и ее учение; ⲥⲱⲃⲉ (= κατάγελως, ἐμπαιγμός), «достойное осмеяния, насмешка» как определение всего того, что относится к делам и вере церковных христиан, далее не раз появится в тексте; ср.: «The "laughingstock" <…> here it refers to the earthly church of the archons, an imitation of the "ineffable mystery in lines 11 f."» (Gibbons, 244); см. также: Painchaud, 1982,

потому что архонты (ἄρχων) не знают[257], что существует невыразимая связь не подверженной осквернению истины[258], подобно той, что существует у сынов света[259]; (20) из нее сделали они подражание (ἀντίμιμον)[260], возвещая учение мертвеца и (другие) лжи[261], чтобы подражать свободе и чистоте (-ἀκέραιος) (25) совершенного (τέλειος) Собрания (ἐκκλησία)[262], своим учением убивая их страхом, рабством, мирскими (κοσμικόν)

121; «For it (the world) was a laughingstock…» (Riley, 175): пояснение «мир» в скобках представляется слишком общим и уводящим в сторону от сути полемики автора.

[257] ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲛ̄ⲇⲓ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ (60. 15–16); автор постоянно смеется над незнанием архонтов и их главы Иалдабаофа: все, за что они берутся, оказывается в конечном счете «фальшивкой» (о слове ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ см. ниже: прим. 291); среди их неудачных творений — Церковь церковных христиан с ее учением.

[258] ϫⲉ ⲟⲩϩⲱⲧⲡ̄ ⲛ̄ⲁⲧⲯⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲧϫⲱϩⲙ̄ (60. 16–18); многозначное (зд. сущ.) ϩⲱⲧⲡ̄ передает, очевидно, ἁρμός (Crum, 725a), σύνδεσμος (см. прим. 349), или т. п.; имеется в виду «невыразимый союз» (или «связь») истинного Собрания гностиков с «Отцом истины», противопоставленный Церкви церковных христиан, вызывающей у автора только смех (см. прим. 256 и ниже: 68. 32 сл., прим. 372; см. также прим. 235; о том, что «Бог избрал (scil. род гностиков) из всех эонов и сделал так, что в нем оказалось знание (γνῶσις) неоскверняемой истины (ⲡⲓⲁⲧ[ϫ]ⲱϩⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲉ)», см.: *Апок-Адам* 82. 21–25.

[259] ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲯⲟⲩⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲯⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (60. 18–19) = οἱ υἱοὶ (или τὰ τέκνα) τοῦ φωτός (ср.: *Лк* 16. 8; *Ин* 12. 26; *Ефес* 5. 8) — обозначение обычное для гностиков: ⲛⲓⲯⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (*АпокПетр* 78. 25–26); ⲛ̄ⲯⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (*2Йеу* 41; *Прот* 41. 15–16); см., например: только «дети света подлинно познают и истину (ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛ ⲧⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ), и свое происхождение, и Отца Всего...» (*ИпАрх* 97. 14–15); ср. также прим. 235.

[260] ⲉⲧⲉ ⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲥ̄ (60. 20–21); понятием ⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ (греч. субстантивированное прилагательное ср. р. ϥnt…mimon) обозначается зд. «несовершенная церковь» церковных христиан, которая является лишь лишь «подражанием» совершенному собранию (церкви; см. прим. 56) гностиков (ср. ниже: 63. 19); этим же понятием охотно пользуется и автор *АпокПетр* (71. 22; 78. 16; 79. 10); ср. трактат *Постижение* 45. 1–2, где архонты посылают в мир «подражание» (или «подражателя»: ⲡⲁⲛⲧⲓⲙⲉⲓⲙⲟⲛ), которого, вероятно, следует отождествить с дьяволом; в *АпИн* несколько раз появляется ⲡⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ ⲛ̄ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ (= ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ), «подражательный дух» (указатель мест см.: Siegert, 1982, 214). Об ἀντίμιμον в гностических текстах см.: Böhlig, 1968, а также: Хосроев, 2016, 291–292, прим. 1311.

[261] ⲉⲁⲩⲧⲁⲩⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ ⲙ̄ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲥⲟⲗ· (60. 21–23); глагол ⲧⲁⲩⲟ зд. в значении (ἀν)αγγέλλω, как, например, в *Деян* 19. 18. Резко полемическая фраза «учение (ⲥⲃⲱ = διδασκαλία) какого-то мертвеца» (или, если мы имеем дело с genitivus objectivus: «учение о каком-то мертвеце) отсылает читателя к вере церковных христиан в то, что Христос умер на кресте настоящей смертью; насмешки над этой верой, причем в подобных выражениях, мы находим и в *АпокПетр*; см. ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ (74. 13–14 и 78. 17; ср.: Хосроев, 2016, 299, прим. 1350). И в том, и в другом текстах речь идет о полемике гностиков с учением церковных христиан о том, что Иисус принял на кресте настоящую смерть и этой смертью искупил грехи людей; Христос же, согласно учению, изложенному в этих сочинениях, не причастен ни страданию, ни материи; ср. также ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ в *ПослПетр* 136. 22 в прим. 479. Во всех этих случаях неопределенный артикль ⲟⲩ- при слове ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ = νεκρός, «(какой-то) мертвец» (следовательно, в греческом оригинале или не было артикля: «учение мертвеца» = διδασκαλία νεκροῦ, «во имя мертвеца» = *εἰς τό ὄνομα νεκροῦ, или было неопределенное местоимение: *...νεκροῦ τινος) подчеркивает пренебрежительное отношение авторов к учению о реальности крестной смерти; мн. ч. ϩⲉⲛⲥⲟⲗ также с неопред. арт. = ψευδῆ, «лжи», подразумевает все остальные «ложные» учения (ψευδῆ δόγματα) Церкви (ср. выше: прим. 250), которые противопоставлены зд. «неоскверняемой истине» гностиков (см. выше: прим. 258, 259).

[262] ⲁⲉⲓⲓⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲫⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ· (60. 23–25); формант перед инфинитивом для обозначения цели («чтобы…») имеет не саид. форму ⲉ-, а субахм. ⲁ-; глагол

заботами и отвергнутым служением[263], (30) (их) неразумных невежд[264]. Они не принимают к себе благородство (-εὐγενής) истины[265], ненавидя того, в котором они существуют, и любя (35) того, в котором они не существуют[266]. Ибо не (οὐ γάρ) познали они **[61]**

ⲉⲓⲙⲉ зд. «подражать» передает греч. ὁμοιόω, μιμέομαι или т. п. (Crum, 80b); ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲛ̀ⲉ, «свобода», предполагает свободу гностика от власти архонтов и т. п.; об ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲥ см. прим. 254; речь зд. идет о том, что земная Церковь церковных христиан является лишь жалким подражанием подлинному небесному Собранию (см. прим. 56), к которому принадлежат гностики и о существовании которого архонты не знают.

[263] ⲉⲩⲛ̀ϩⲱⲧⲃ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲥⲃⲱ· ⲛ̀ⲉⲩϩⲟⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̀ϩⲙ̄ϩⲁⲗ· ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛϩⲁⲣⲉϩ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲱⲙ̄ⲱⲉ ⲉⲩⲛⲛⲍ ⲉⲃⲟⲗ (60. 25–29); глагол ϩⲱⲧⲃ̄, «убивать», было предложено исправить на ϩⲱⲧ⟨ⲛ̄⟩ с переводом: «reconciling» (Gibbons, 77; комм.: 245), «uniting» (Riley, 176), «bind» (Meyer, 2007, 482; о ϩⲱⲧⲛ̄ см. прим. 225, 235, 258); в пользу этого исправления говорит, кажется, то, что глагол и производные от него встречаются в *2СлСиф* более 10 раз, но и ϩⲱⲧⲃ̄, который находим только здесь (ср., однако, 65. 12 и 69. 11), дает фразе тот же смысл, букв.: «они убивают себя (так, что становятся поражены) страхом и т. д.» (ϩⲱⲧⲃ̄ ⲉ- = σφάζω εἰς, ἀποκτείνω εἰς в значении «бить, убивать до»); ср.: «töten sie mit ihrer Lehre zu einer Furcht…» (Krause, 129); ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ, «их», т. е. тех, кто принадлежит к этой ἀντίμιμον-Церкви (см. след. прим.); ϩⲟⲧⲉ, «страх», как главное чувство церковных христиан к своему богу, вера которых, по мнению автора, покоится на ветхозаветных заповедях об отношении к Богу, которого следует бояться (*Лев* 19. 14, 32 и т. д.; ср. ниже: 65. 14 сл.); о том, что ⲙⲛ̄ⲧϩⲙ̄ϩⲁⲗ (= δουλεία), «рабство», — это состояние, в которое христиан ввергает учение Церкви, см. выше: 49. 25, прим. 46; ниже: 61. 23–24, прим. 275; ϩⲉⲛϩⲁⲣⲉϩ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ (мн. ч.), очевидно, «мирская суета»» вообще; сочетанием ⲟⲩⲱⲙ̄ⲱⲉ (= λατρεία) ⲉⲩⲛⲛⲍ ⲉⲃⲟⲗ букв. «(бого)служение, которое отброшено», автор утверждает, что богослужение, практикуемое господствующей Церковью, отвергается членами «совершенной Церкви» (см. также: Painchaud, 1982, 122, комм. ad loc.); вместе с тем нельзя исключать и игру слов, которую мог иметь в виду переводчик: ⲛⲟⲩϫ(ⲉ) «бросать» (зд. ⲛⲛⲍ) и ⲛⲟⲩϫ «ложный, ненастоящий» (= ψευδής), и в этом случае подразумевалось бы ψευδολατρεία; ср. ⲛⲟⲩϫ для ψευδο- ниже в 65. 1–2: ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ = ψευδοπροφητεία.

[264] ⲉⲩⲥⲟⲩⲕ̄ ⲛⲁⲧ̀ⲥⲃⲱ (60. 30); ⲁⲧⲥⲃⲱ = ἀπαίδευτος (ср.: *2Тим* 2. 23) или т. п.; квалитатив ⲉⲩⲥⲟⲩⲕ̄ едва ли может означать здесь «few», т. е. «немногочисленные» (см. Riley, 177, комм. ad loc., где переводчик отстаивает это значение, ссылаясь на параллельное сочетание ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲉⲓ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲥⲃⲱ в 69. 11–12, т. е. «малые и невежды», и переводя ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲉⲓ также как «few»: ibid. 197; ср.: «being small»: Gibbons, 120; «petits»: Painchaud, 1982, 51, 71; «gering»: Krause, 131; Pellegrini, 586, Lüdemann, 229). Исходя из такого перевода, *Райли* считает, что «the orthodox must not be much more numerous» (чем гностические христиане) (ibid.), однако это предположение противоречит действительному положению дел внутри христианства того времени: ведь церковные христиане составляли тогда уже бесспорное большинство, и едва ли автор решился бы на такое заведомо ложное утверждение (ср. его слова в 59. 22 сл.). Думаю, что и сов̄к̄, и ⲕⲟⲩⲓ не имеют отношения к количеству, а означают: «неразумные, глупые дети», понятие, для которого в новозаветных текстах находим или n»pioj, или bršfoj (см., например, *2Тим* 3. 15 сов̄к̄ для bršfoj и *Гал* 4. 1, *Евр* 5. 13: ⲕⲟⲩⲓ для νήπιος; ср. предостережение *1Кор* 14. 20: «не будьте дети умом», где παιδία оригинала передано через ⲕⲟⲩⲓ), и в целом фраза имеет тот же смысл, что высказывание об оппонентах в *АпокПетр* 81. 30 сл.: «Слепые <…> они не понимают того, что говорят»; в этом же направлении идет и перевод «unmündig» (Bethge, 1975, 105); ср.: «ignorant and of no significance» (Meyer, 2007, 482).

[265] ⲉⲛⲥⲉⲯⲱⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ ⲡ̀ⲧⲛⲏⲧ̀ⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ ⲡ̄ⲧⲉ ⲧⲛ̄ⲧⲙⲉ· (60. 30–32); зд. начинается цепь противопоставлений оппонентов гностикам: первые не хотят принять «благородства истины», вторые же «благородно ведут» себя в этом мире; ср. прим. 211.

[266] ⲉⲩⲛⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲯⲟⲩⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲓ· (60. 33–35); синтаксически фраза, построенная на параллелизме, достаточно прозрачна: от ⲉⲩⲛⲟⲥⲧⲉ и ⲉⲩⲙⲉ, «ненавидя» и «любя», зависят как прямые дополнения два придаточных определительных (ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲟⲩ), но в ⲡⲉⲧⲟⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲟⲩ подхватывающее местоимение ⲙ̄ⲙⲟⲩ вызывает трудности как

знания (γνῶσις) Величия[267], что происходит оно свыше и из источника (πηγή) истины[268]; и оно не от рабства (5) и зависти, и (не от) страха и вожделению к мирской (κοσμικόν) материи (ὕλη)[269]. Ибо (γάρ) и тем, что им не принадлежит, и тем, что им принадлежит, пользуются (χράομαι) они (10) без страха и свободно[270]. Не желают (ἐπιθυμέω) они (ничего)[271],

---

грамматически невозможное, поскольку квалитатив (ϣⲟⲟⲡ) не может иметь прямого дополнения; переводчики, не комментируя грамматику, пытались устранить трудность текста (букв.: «ненавидя того / или: то/, который они существуют его /вин. п./»), вводя различные предлоги: «for they hate the one *in* whom they are, and love the one *in* whom they are not» (Gibbons, 120 = Gibbons — Bullard, 1988, 367); ср.: «und daher den hassen, *in* dem sie sind…» (Bethge, 1975, 105 = Pellegrini, 586) — очевидно, предполагая ⲛ̀ϩⲛ̀ⲧⲟ вместо ⲙ̀ⲙⲟⲩ; «hating the one *for* whom they exist…» (Riley, 177); «they hate the one *to* whom they belong» (Meyer, 2007, 482); попытку обойтись в переводе без предлога см.: «da sie das hassen, was sie sind…» (Krause, 131); «détestant ce qu'ils sont…» (Painchaud, 1982, 51) — в обоих последних переводах имеется в виду «то, которое», а не «тот, который». Условно принимаю перевод с предлогом «в», считая, что первоначальный смысл греческой фразы заключался в следующем: «подлинное существование» возможно только тогда, когда обладаешь знанием о существовании высшего Бога («Отца истины»), а оппоненты автора, «не принимая истины», «ненавидят» даже идею о его существовании, «любя» этот несовершенный мир и его творца Иалдабаофа, в котором существование может быть только «призрачным».

[267] ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲧ̀ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲙ̀ⲛ̀ⲧⲛⲟⲩ· (60. 36 — 61. 1) = *οὐ γὰρ οἴδασι (или: ἔγνωσαν) τὴν γνῶσιν τοῦ μεγέθους (ср. *1Кор* 13. 2: «εἰδῶ <…> πᾶσαν τὴν γνῶσιν»; о «тех, кто не знает знания…»: οἱ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι τὴν γνῶσιν…: Clem., *Strom.* VI. 150. 3); о ⲧⲙ̀ⲛ̀ⲧⲛⲟⲩ см. выше: прим. 34; ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ выступает зд. как terminus technicus, обозначающий сокровенное «знание» гностика (ср. ниже: 68. 1, прим. 362); оставленное в копт. переводе греч. отрицание οὐ вовсе не требуется, поскольку далее следует отриц. перф. ⲙ̀ⲡⲟⲩ-.

[268] ⲓ̀ⲭⲉ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲥⲁⲛⲧⲡⲉ ⲓ̀ⲙⲛ̀ ⲟⲩⲡⲛⲏⲅⲏ ⲛ̀ⲧⲙⲉ· (61. 2–3); о сочетании ⲙ̀ⲡⲥⲁⲛⲧⲡⲉ ⲛ̀ⲛⲓⲙ̀ⲡⲛⲩⲉ, «свыше», см. прим. 100; «источник истины» (ⲡⲛⲏⲅⲏ ⲙ̀ⲙⲏⲉ = πηγὴ τῆς ἀληθείας) — это небесный Христос и вся Плерома; ср. то же сочетание в *ЕвЕг* 64. 14–17 (*NHC* III. 2) и 76. 2–6 (*NHC* IV. 2) ниже в прим. 871.

[269] ⲁⲩⲱ ⲓ̀ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̀ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧ̀ϩⲙ̀ϩⲁⲗ ⲓ̀ⲁⲛ ⲧⲉ ⲙⲛ̀ ⲟⲩⲕⲱϩ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩ̀ϩⲟⲧⲉ ⲙⲡⲓ̀ ⲟⲩⲱϣⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩ̀ϩⲩⲗⲏ ⲛ̀ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ (61. 3–7); этими отрицательными качествами автор уже ранее наделил церковных христиан; см. прим. 263. ⲟⲩⲱϣⲉ, «желание», имеет здесь негативный оттенок: «вожделение» или т. п. (= ἐπιθυμία; ср. ниже: прим. 271); следует, как и во всех этих однородных членах, добавить пропущенный неопред. арт. ⟨ⲟⲩ⟩ⲟⲩⲱϣⲉ.

[270] ⲡⲏ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉ ⲙ̀ⲡⲱⲟⲩ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲙⲛ̀ ⲡⲏ ⲉⲧⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲩⲣ̀ⲭⲣⲁⲥⲑⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲛ̀ϩⲛ̀ⲧⲛ̀ ⲉϧⲛ̀ ⲟⲩϩⲣ̀ⲧⲉ ⲙⲡⲓ̀ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧ̀ⲧⲣⲙ̀ϩⲉ· (61. 7–11); *Бетге* (по-моему, ошибочно) считает, что речь идет здесь уже не о церковных христианах, а о гностиках и что мы имеем дело с «eine Grundaussage über Probleme gnostischer Ethik», с высказыванием, которое подразумевает «nicht Libertinismus, auch nicht Askese um jeden Preis, sondern verantwörtliches Leben und Handeln» (Bethge, 1979, 167); ⲙⲛ̀ⲧⲣⲙ̀ϩⲉ, «свобода», зд. не в положительном смысле духовной свободы гностика (ἐλευθερία; см. прим. 210 и 262), а, скорее, в значении «своеволия» и «безнаказанности» (ἀκολασία) поведения церковных христиан по отношению к гностикам; ⲉϧⲛ̀ ⲟⲩϩⲣ̀ⲧⲉ, «без страха» (ср.: ⲉϧⲛ̀ ϩⲟⲧⲉ = ἀφόβως в прим. 219), вероятно, соответствует χωρὶς (ἄνευ) εὐλαβείας, т. е. «без благоговейного страха, безо всякого пиетета» по отношению к противникам; это другой страх, а не страх (ϩⲟⲧⲉ) церковных христиан перед своим богом (см. прим. 263); гностики же испытывают к своему Богу чувство любви (см. прим. 102, 218), а не чувство страха и зависимости (см. ниже: прим. 278). *Гиббонс* предполагал, что речь в этой фразе могла идти о «the non-encratic ethics of orthodox» в том смысле, что церковные христиане не придерживались строгой морали (по крайней мере, по убеждению автора) и делали то, что гностикам было запрещено (Gibbons, 246).

[271] ⲙⲁⲩ̀ⲣⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓ (61. 11), т. е. церковным христианам, по мысли автора, уже нечего больше желать, потому что у них уже есть все; перевод: «sie begehren nicht, Macht zu haben» (Bethge, 1975, 105)

потому что есть у них власть (ἐξουσία) и некий закон (νόμος) от самих себя относительно того, что они пожелают[272]. Те (15) же (δέ), которые не имеют, становятся нищими, т. е. теми, у которых его нет, и они его желают[273]. И они совращают тех, которые из-за них (??) становятся подобными тем, у кого есть (20) истина их свободы[274], с тем чтобы (и)

едва ли имеет под собой основание; см. след. прим.; также и утверждение, что в этой фразе следует видеть намек на одну из ветхозаветных заповедей: «Не возжелай…» (οὐκ ἐπιθυμήσεις…: *Исх* 20. 17), представляется весьма натянутым (Riley, 178, комм. ad loc.; Meyer, 2007, 482, прим. 43).

[272] ⲁⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ · ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲭⲛ̄ ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲟⲩⲟⲩⲱⲟⲩ · (61. 11–14); ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ едва ли следует переводить как «ein inneres Gesetz», который «das konkrete Handeln der Gnostiker bestimmt» (как это делает *Betge*, исходя из того, что речь зд. идет о гностиках: Bethge, 1979, 167; ср. id., 1975, 105, = Pellegrini, 586; см. прим. 270), а «закон от самих (себя)»; ср.: «une Loi» (Paincaud, 1982, 53), исправленное затем на: «une loi venant d'eux-mêmes» (id., 2007, 1130). Речь, по всей видимости, идет о «законе», который установили для себя церковные христиане и который, среди прочего, предполагает иерархическую структуру Церкви. Автор *2СлСиф* прямо не говорит об этом, но во многих отношениях родственный трактат *АпокПетр* недвусмысленно это подтверждает: «Но будут и другие (scil. церковные христиане) из тех, которые не принадлежат к нашему числу (scil. к гностикам): они называют себя епископами (ἐπίσκοπος), а также (ἔτι) дьяконами (διάκονος), как если бы (ὡς) они получили свою власть (ἐξουσία) от Бога» (79. 22–27); эта церковная иерархия как институт неприемлема для автора *АпокПетр*, и словами ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲛⲏⲡⲉ, т. е. «те, которые не принадлежат к нашему числу», он подчеркивает, что истинные христиане, составляющие духовное братство, не имеют никакого отношения к Церкви; внешняя власть не может быть получена от Бога; от него исходит лишь внутренний дар быть «истинными христианами»; эти последние происходят от верховного Бога, прочие же — от Демиурга; ср. *АпокПетр* 75. 11 сл. о том, что не каждая душа происходит из бессмертия или истины и что души «этих веков», под которыми автор имеет в виду своих оппонентов, обречены на смерть; подробнее см.: Хосроев, 2016, 307–308.

[273] ⲛⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲁⲩ ϣⲁⲩⲣ̄ ϩⲛⲕⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲓ ⲛⲏ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲁⲓ · ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲁⲱⲧ · (61. 15–17); противительное δέ («те *же*, которые…»; о δέ ср. прим. 15) предполагает какое-то противопоставление предыдущей фразе, но о ком именно идет зд. речь, неясно; возможно, это те же церковные христиане, но более низкого статуса, т. е. те, у которых нет власти (см. пред. прим.) и которые «желают» достичь более высокого положения; ⲙⲛ̄ⲧⲁⲩ, «не имеют», подразумевается «закона и власти» (параллель к ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ · ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ в пред. прим.), но формант м. р. ⲟⲩ-, ⸗ⲟⲩ во второй части предложения относится только к νόμος; ср.: «And those who are without law are in dire straits: they do not have it and they still desire» (Meyer, 2007, 482); «Aber die, welche es nicht haben…» с примечанием к «es»: «Gemeint ist hier Gesetz (ϒ ist also mit ⳬ zu korrigieren)» (Pellegrini, 586, прим. 77; исправление вовсе не требуется); ср.: Krause, 131 с переводом ⲟⲩ- как «es». *Гиббонс* предположил, что объектом был Бог: «…the probable meaning: "Those are truly poor who do not possess the supreme God, but desires him"»: Gibbons, 250); ср. обтекаемую формулировку: «Mais habituellement, ceux qui ne possèdent pas quémandent précisément ce qu'ils n'ont pas…» (Painchaud, 1982, 53) и исправленный вариант: «…ceux qui ne possèdent pas sont pauvres, c'est-à-dire ceux qui ne le possèdent pas…» (id., 2007, 1130).

[274] ⲁⲩⲱ ⲡϣⲁⲩⲥⲱⲣⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲛ ⲉⲧϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲡⲉ · (61. 17–21); ⲥⲱⲣⲙ̄ в переходном значении передает, как правило, греч. ἀπόλλυμι, «гублю, убиваю» или πλανάω, «ввожу в заблуждение» (см. прим. 174); фраза, если я правильно понимаю, не имеет смысла, поскольку из нее следует, что церковные христиане «губят» (или «вводят в заблуждение / совращают») тех, которые *из-за них* же (через них, т. е. при их помощи) стали подобными тем, кто обладает истиной свободы», т. е. стали подобны гностикам; я не вижу другой возможности объяснить сказанное, как только ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ, «через них», исправить на ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ̄, «через нас»; тогда смысл фразы будет следующим: единомышленникам автора удалось на какое-то время обратить в свою веру какую-то часть церковных христиан, но последним удается вернуть их в старую веру; сходное положение дел описывает и автор *АпокПетр*, говоря устами Спасителя: «Ведь многие примут начатки нашего учения и (все-таки)

нас они смогли поставить под ярмо и необходимость (ἀνάγκη) суеты и страха. Этот (человек) находится в рабстве[275]. Тот (25) же (δέ), которого ведут принуждением (ἀνάγκη) насилия (βία) и угрозы (ἀπειλή), был под надзором бога[276].

Благородный (εὐγενής) же (δέ), весь происходящий от Отцовства[277], (30) не сберегаем, сам сберегая то, что у него есть, без слова и принуждения (ἀνάγκη)[278], потому что он един с его волей, принадлежа только мысли (ἔννοια) Отцовства[279], (35), чтобы она стала

возвратятся к ним (scil. к церковному христианству) по воле отца их заблуждения (πλάνη), потому что делали они то, что ему угодно» (73. 23–28); подробнее: Хосроев, 2016, 296–297, прим. 1337–1339.

[275] ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲱⲟⲡⲛ̄ ϩⲁ ⲟⲩⲛⲁϩⲃ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩϩⲁⲣⲉϩ · ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲣ̄ⲧⲉ · ⲡⲁⲓ ⲉⲩⲱⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϩⲙ̄ϩⲁⲗ · (61. 21–24); сравнительное ⲛ̄ⲑⲉ вызывает трудности: идет ли здесь речь о целевом союзе ὡς (= ἵνα, ὅπως) оригинала, которое переводчик понял как ὡς сранительное (ср. выше: прим. 59), или в оригинале действительно имело место сравнение? Последнее вызывает сомнение, поскольку тогда смысл фразы противоречил бы общему настрою сочинения: «(так же) *как* поставили они под ярмо и нас …», т. е. церковные христиане, по утверждению автора, уже совратили (ⲛ̄ⲧⲁⲩ- perf. 2) в свою веру и гностиков. Разумеется, автор не это имел в виду: оппоненты, по его высказыванию, возвращают в свою веру тех, кто на время отпал от нее и примкнул к гностикам, *с тем чтобы* (ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲱⲟⲡⲛ̄ = *ὡς = *ἵνα ἀναλάβωσιν ἡμᾶς…; ср.: «ⲛ̄ⲑⲉ + le parfait I en supposant derrière un ὡς final avec l'aoriste du subjonctif»: Painchaud, 1982, 79, прим. 15; ошибка: зд. perf. 2) через этих нетвердых в своей вере (см. пред. прим.) добраться и до стойких гностиков, сделав из них, владеющих истиной и свободных, рабов страха (ср.: ibid., 125, прим. 122); о ϩⲁⲣⲉϩ и ⲙⲛ̄ⲧϩⲙ̄ϩⲁⲗ см. прим. 263; о «ярме рабства» (ϩⲁ ⲡⲛⲁϩⲃⲉⲕ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧϩⲙ̄ϩⲁⲗ = ζυγῷ δουλείας), противопоставленному «свободе, которую даровал нам Христос», ср.: *Гал* 5. 1.

[276] ⲡⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲃⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲡⲓⲁⲛ · ⲉⲁⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ · (61. 24–28); о том, что ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, «бог», в *2СлСиф* обозначает злого Иалдабаофа, т. е. бога церковных христиан, и никогда не применяется по отношению к высшему Богу, см. прим. 138; таким образом, смысл этой фразы заключается, видимо, в том, что эти оппоненты автора, ставшие христианами под влиянием жестких заповедей своего несовершенного бога и скрыто уподобленные скотине, которая подчиняется лишь силе и угрозам (см. прим. 245), находятся под его защитой; страдательная конструкция ⲉⲁⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ соответствует *ἐφρουρήθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ с тем же глаголом, что и в словах Павла: «А до пришествия веры мы *были сберегаемы*, находясь под законом (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα = ⲛⲉⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲛ ⲡⲉ ϩⲁ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ)…» (*Гал* 3. 23).

[277] ⲡⲓⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲡⲧⲉⲓⲱⲧ (61. 28–29), букв. «весь же благородный (от) Отцовства»; ⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ — еще одно обозначение подлинного христианина (ср. выше: 49. 18–20; 50. 23–24 и ниже: 70. 8–9); ⲧⲏⲣⲟ̄, «весь», грамматически относится к ⲡⲓⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ, букв. «весь благородный», но это не дает хорошего смысла; *Гиббонс* предположил, что за этим стояло греч. πᾶς ὁ εὐγενής, «every noble-one…», что в правильном коптском должно было бы передаваться через ⲛⲓⲙ (Gibbons, 251); ср.: «der ganze edle <Same> der Vaterschaft» с добавлением после ⲡⲓⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ пропущенного ⲛ̄ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ (Bethge, 1975, 105, 110, прим. 42); *Райли* опускает в переводе ⲧⲏⲣⲟ̄: «But the noble-born one…» (Riley, 179); о понятии ⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ, «отцовство», см. прим. 150.

[278] ⲙⲁⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲩ ⲉⲩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟ̄ ⲟⲩⲁⲁⲩ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩⲱⲁϫⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ (61. 30–32; две формы одного и того же глагола в одной фразе: ϩⲁⲣⲉϩ (*S*) и ⲁⲣⲉϩ (*B*); разнобой в написании слова встречается на протяжении всей рукописи); гностик не нуждается ни в защите, ни в каком бы то ни было принуждении, он свободен, полностью контролирует себя, исполняя «волю Отца» (см. прим. 197 и 238), воплощением которой он сам и является (ср. 62. 24–25: «он и есть истинная воля Отца»); ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩⲱⲁϫⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ = χωρὶς λόγου καὶ ἀνάγκης, т. е. без какого-то бы ни было приказа и принуждения.

[279] ⲉⲩⲱⲁϩⲱⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲟⲩⲱⲫⲉ · ⲡⲁⲧⲉⲓⲛⲟⲓⲁ ⲟⲩⲁⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲡⲧⲉⲓⲱⲧ (61. 32–35); о ϩⲱⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄ в значении «быть единым, соединяться с кем-л.», см. прим. 235, 258. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲟⲩⲱⲫⲉ можно понимать и как «со своей волей», и как «с его (scil. Отца) волей»; также и ⲡⲁⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ может относиться

совершенной (τέλειος) и невыразимой (ἄρρητον) через **[62]** живую воду[280], чтобы единодушно пребывать в мудрости, не только (οὐ μόνον) в слове слушания, но (ἀλλά) в деле (5) и исполненном слове[281]. Ибо (γάρ) совершенным (τέλειος) подобает жить в согласии и быть соединенными со мной таким образом, чтобы не быть им причастными ни к какой

и к «воле», принадлежащей «мысли», и к самому гностику, принадлежащему «мысли» (второе, вероятнее); зд. впервые встречаем ⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ с опред. артиклем, но в том, что это понятие нужно переводить с большой буквы («la Pensée»: Painchaud, 1982, 53; ср. la pensée: id., 2007, 1131; «the Ennoia»: Gibbons, 122), как будто речь идет об одной из ипостасей Отца, я не уверен (ср. «the thought»: Riley, 179; Meyer, 2007, 482); о понятии ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ см. прим. 150.

[280] ⲉⲧⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̈ⲧⲙ̄ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ̄ (61. 35–62. 1); об ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ ср. ниже: прим. 379. *Бетге* понял ⲉⲧⲣⲉⲥ-, «чтобы она…», как относящееся к ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ (ж. р.) и перевел «damit sie (die Vaterschaft wieder) vollkommen werde» (Bethge, 1975, 105); *Пеншо* исправил ⲉⲧⲣⲉⲥ- на ⲉⲧⲣⲉϥ-, считая, что это относится к ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ, «его воля» (см. пред. прим.), объяснив это тем, что ⲥ- ж. р. может относиться только к ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ, а это не имеет смысла, поскольку «мысли Отцовства», изначально совершенной, не нужно еще раз «становиться» совершенной (Painchaud, 1982, 127, прим. 127); *Зандее*, однако, подчеркнул, что речь зд. могла идти о «совершенствовании» божественной мысли пневматика («Es ist aber durchaus möglich, dass der Satz sich auf die Vollendung des göttlichen Denkens im Pneumatiker bezieht»: Zandee, 1983, 658); таким образом, автор, по всей видимости, хотел сказать, что Отец — это «живая вода» (ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ̄), невыразимое воздействие которой совершенствует гностика, и *Гиббонс* прав в том, что «in gnosticism it (scil. living water) refers to some influx from the higher world into the cosmos» (Gibbons, 252); о том, что эта вода не имеет здесь никакого отношения к обряду «крещения» (*Пеншо*, правда, уверен в обратном: ibid.; ср. прим. 49), см. подробно в Приложении 1.

[281] ⲉϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥⲁⲃⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲉ̈ⲣⲏⲩ· ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ϩ̄ⲙ̄ ⲡϣⲁⲭⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲙ̄· ⲁⲗⲗⲁ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩϣⲁⲭⲉ ⲉⲩⲭⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ· (62. 1–5); *Райли* понял ⲉϣⲱⲡⲉ как союз «если» и перевел «if it exists…» (Riley, 1976, 179), что не дает смысла; было предложено исправить ⲉϣⲱⲡⲉ, «чтобы быть», на ϣⲱⲡⲉ (imperativ), «будь(те)», с переводами: «Seid weise…» (Bethge, 1975, 105; Pellegrini, 586); «Be wise…» (Meyer, 2007, 483); «Soiez dans la sagesse…» (Painchaud, 2007, 1131; ср., однако, ранее «afin que…»: id., 1982, 55), что, кажется, дает фразе лучший смысл; ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥⲁⲃⲉ, «мудрость», передает греч. σοφία, очевидно, для того, чтобы отличить обычную «мудрость» от ипостазированной Премудрости (σοφία: 50. 27; 52. 21–22; 68. 31; 70. 4), оставленной в этих случаях без перевода; ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲉⲣⲉⲩ = μετ᾽ ἀλλήλων, но можно допустить, что зд. мы имеем дело с неудавшейся передачей греч. ὁμοθυμαδόν, «единодушно» (об этом. см. прим. 68 и ср. след. прим. о «непричастности к вражде»). ϩ̄ⲙ̄ ⲡϣⲁⲭⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲙ̄, букв. «в слове слушания», хотя ⲥⲱⲧⲙ̄ передает не только греч. ἀκοή, «слушание», но и ὑπακοή, «послушание, повиновение», и в этом случае речь шла о «слове повиновения» (λόγος τῆς ὑπακοῆς; ср. ἐντολαὶ ὑπακοῆς, «заповеди послушания»: Clem. *Paed.* I. 60. 3); можно, конечно, допустить и непроизвольную метатезу (переводчика?) из первоначального ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲧⲙ̄ ⲙ̄ⲡϣⲁⲭⲉ = *ἐν τῇ ὑπακοῇ τοῦ λόγου, «в повиновении слову» (ср. ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή: Clem., *Paed.* I. 101. 1; ср. ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας = ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲙⲉ, т. е. «в повиновении истине»: *1Петр* 1. 22), что, учитывая следующие далее слова, делает фразу более понятной (ср. без объяснения: «dans l'audition de la Parole»: Painchaud, 1982, 55, но «dans l'écoute de la parole»: id., 2007, 1131); ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩϣⲁⲭⲉ ⲉⲩⲭⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ переводили по-разному: «mais activement et dans la proclamation de la Parole» (Painchaud, 1982, 55 с примечанием, что ⲟⲩϣⲁⲭⲉ ⲉⲩⲭⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ можно понимать и в смысле «осуществления слова на деле», и в смысле проповеди слова: ibid., 127, прим. 130), но ср.: «mais en acte et dans l'accomplissement de la parole» (id., 2007, 1131); «but in deed and fulfilled word» (Gibbons, 123; ср. «…im ausgeführten Wort»: Bethge, 1975, 106 = Pellegrini, 586; «… in words that are fullfilled»: Meyer, 2007, 483); «sondern in einer Sache und einem Wort, das vollkommen ist» (Krause, 133). Так или иначе, но смысл этой неуклюжей фразы состоял, по-видимому в следующем: мудрость, т. е. разумное поведение, сводится для к гностика к тому, чтобы не только слушать то, чему его учат, но и воплощать эти слова в дела.

вражде[282]. В (10) доброй дружбе делаю я все через Благого (ἀγαθός). Ибо (γάρ) в этом и есть единение с истиной, чтобы не было у них никакого противника (ἀντικείμενος)[283].

Всякий же (δέ) (15) разделяющийся — и он не найдет согласия со всеми ними, потому что он разделяется, и он не (их) друг, — становится врагом для них всех[284]. А (δέ)

---

[282] ⲓⲥⲉⲛⲡϣⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲙⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲧϩⲉ ⲛ̄ⲇⲓ ⲛⲓⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉⲓϩⲱⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓ· ⲭⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲭⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲭⲁⲭⲉ ⲛⲓⲙ· (62. 6–9); ⲙ̄ⲡϣⲁ я понимаю не в значении ἄξιος (как его обычно зд. переводят: «sont dignes», «are worthy», «sind würdig» и. т. п.), а в том значении долженствования, в котором слово выступает в бох. *Ефес* 5. 3 или *Мф* 18. 33, где ⲙ̄ⲡϣⲁ передает безличное греч. πρέπει (= в саид.) или δεῖ (в саид. ϣϣⲉ); верно Bethge, 1975, 105: «müssen»; в этом случае в оригинале могла быть фраза *πρέπει γὰρ τοῖς τελείοις εἰρηνεύειν… (для этого значения ⲥⲛⲓⲛⲉ см.: Crum, 337a) с противопоставлением «согласия» «вражде»; о ϩⲱⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄- см. прим. 235, 258, 279; формант отрицательного fut. III (после целевого союза ⲭⲉ) имеет здесь бох. форму ⲛ̄ⲛⲟⲩ- вместо нормативного ⲛ̄ⲛⲉⲩ- (см. прим. 25); глагол ⲭⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ передает, очевидно, греч. μετέχω с род. пад. «участвую в чем-то, причастный чему-то»; ср. *1Кор* 9. 12, где в саид. μετέχω оставлен без перевода, а в бох. находим ⲇⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲉⲛ, см. также бох. *1Кор* 10. 21. ⲙⲛ̄ⲧⲭⲁⲭⲉ, «вражда» (= ἔχθρα), зд. (см. след. прим.) и далее (67. 34–35, прим. 362) противопоставляется «дружбе» истинных христиан, т. е. гностиков.

[283] ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϣⲃⲏⲣ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ· ⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϩⲛ̄ ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ· ⲡⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡϩⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ· ⲭⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛⲧⲓⲕⲓⲙⲉⲛⲟⲥ ϣⲟⲡⲉ ⲛⲁⲩ· (62. 9–14); *Betge* вставляет в начало фразы ϣⲟⲡⲉ и переводит: «(Seid) in guter Freundschaft, wie (auch) ich alles im Guten tue!» (Bethge, 1975, 105) ⲙⲛ̄ⲧϣⲃⲏⲣ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ = *φιλία ἀγαθή; ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ означает не «благо» (в этом случае было бы ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲛ; ср. ниже: 66. 24), а «Благой», т. е. Отец (= πατήρ ἀγαθὸς); предлог ϩⲛ̄ может передавать и ἐν («в Отце»), и διά («через Отца»); ⲡϩⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ, букв. «единение истины», т. е. истинное единение или единение с истиной / в истине; ср. пред. прим.; ⲁⲛⲧⲓⲕⲉⲓⲙⲉⲛⲟⲥ, очевидно, подразумевает все воинство Иалдабаофа (как и в *АпокПетр* 78. 11; см.: Хосроев, 2016, 207, прим. 1400), хотя под этим собирательным понятием автор мог иметь в виду и церковных христиан; ср.: Gibbons, 253; Painchaud, 1982, 127.

[284] ⲡⲛ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲉⲧⲉ ϣⲁⲙⲡⲱϣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁⲃⲛ̄ ϩⲛⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲛ· ⲭⲉ ϣⲁⲙⲡⲱϣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ· ϣⲁⲙⲣ̄ ⲭⲁⲭⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ· (62. 14–19); ⲡⲛ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲉⲧⲉ ϣⲁⲙⲡⲱϣⲉ, букв. «тот же весь, который разделяет(ся)»; эта бохайризированная синтаксическая конструкция передает греч. причастный оборот: ὁ πᾶς δὲ σχιζόμενος / μεριζόμενος…, или ὁ πᾶς δὲ σχισθείς / μερισθείς…; речь зд., конечно, не о том, кто приносит разделение (ср. «dieser Ganze aber, der teilt…»: Krause, 133; «…every one who brings division»: Gibbons, 123; «…every one who causes division»: Riley, 181; «quiconque établit des distinctions»: Painchaud, 1982, 55; «quiconque est source de distinction»: id., 2007, 1131), а о том, кто разделяется сам в себе, т. е. не имеет внутреннего единства; эту мысль и тот же глагол ⲡⲱϣ находим в *Мф* 12. 25–26 и пар.: «всякое царство, *разделенное само в себе*, опустеет <…>, сатана *разделился сам в себе*»; греч. *μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς и ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη* (оба раза pass. aorist) передано в саид. действительным залогом: «всякое царство, если *оно разделится само в себе…*» (ⲙⲡⲧⲉⲣⲟ ⲛⲓⲙ ⲉⲥϣⲁⲛⲡⲱϣ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϧⲱⲥ) и «сатана *разделился в себе* (ⲁⲩⲡⲱϣ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϧⲱⲥ); это соответствует употреблению глагола в нашем тексте, но, не будь у нас греч. оригинала, мы не смогли бы сказать, какое время и какой залог передает условный оборот ⲉⲥϣⲁⲛⲡⲱϣ; поэтому нельзя сказать, был ли в оригинале глагол в наст. времени «разделяющийся» или в прош. времени «разделенный» в любом случае, глагол здесь в непереходном значении; в нашем пассаже нет уточнения к глаголу, как это есть в *Мф* «сам в себе», и трудно сказать, был ли текст в этом виде понятен читателю (ср. также ниже μέρος в 62. 24 и прим. 287). ⲉⲩⲛⲁⲃⲛ̄ ϩⲛⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲛ·, букв. «он не найдет сердца их всех», и, хотя обычно сложный глагол ⲃⲛ̄ ϩⲛⲧ соответствует греч. (σω)φρονέω, «здраво сужу» или т. п., возможно, в оригинале было что-то, связанное с ὁμόνοια, «согласие, единодушие» (часто в сочетании φιλία καὶ ὁμόνοια); ср. переводы: «he will not live in agreement» (Gibbons, 62, 253 ad loc.); «il ne vivra pas en accord avec tous» (Painchaud, 1982, 55); «*alles* aber, *was* trennt und nicht die Zustimmung aller finden wird…» (Pellegrini, 586), где начальное указательное местоимение ⲡⲛ понято не как «тот», а как «то», что грамматически возможно.

тот, который пребывает (20) в согласии и братолюбивом общении[285] по природе (φύσις), а не по установлению[286], полностью, а не частично (μέροϳ)[287], он и есть (воплощение) истинной (25) воли Отца[288]. Он — всеобъемлющая (καθολικόν) и совершенная любовь (ἀγάπη)[289].

---

[285] ⲡⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲧ† ⲙⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̀ⲯⲃⲛⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̀ⲙⲁⲉⲓⲥⲟⲛ (62. 19–21); сущ. †ⲙⲉⲧⲉ (ср. ниже: 66. 26–27 и 66. 32–33, прим. 352), «согласие, благоволение» (= συμφώνησις, εὐδοκία), засвидетельствовано преимущественно для бох. и фаюм. (Crum, 190a; ср., однако, в субахм. *TpexTp* 73. 12–13 сочетание: ⲟⲩⲙⲟⲩⲭⲥ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩ† ⲙⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ, «слияние и согласие друг с другом» как неотъемлемое качество эонов Отца); о ⲙⲛ̄ⲧⲯⲃⲛⲣ, «дружба» (или: «общение», κοινωνία), см. прим. 283; за композитом ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲉⲓⲥⲟⲛ, вне сомнения, стояло греч. φιλαδελφία (ср.: ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓⲥⲟⲛ в *1Петр* 1. 22). Зд. и до конца абзаца автор представляет идеальный образ подлинного гностика.

[286] ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲫⲩⲥⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱ ⲉ̀ⲣⲁⲓ ⲁⲛ· (62. 22–23); противопоставление «по природе» и «по установлению» (φύσει и θέσει, в нашем тексте: ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲫⲩⲥⲓⲥ и ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱ ⲉⲣⲁⲓ), идущее от греческой грамматической и философской традиции, засвидетельствовано и для гностиков и гностицизирующих различных толков; так, Карпократ учил, что люди «спасутся через любовь и веру (διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι), а всё остальное безразлично и зависит от мнения людей, что считать добром, а что злом, на самом же деле *по природе* никакого зла нет» (...οὐδενός φύσει κακοῦ ὑπάρχοντας: Iren. *Adv. haer.* I. 25. 5 = Theod., *Haer. fab.* I. 5 /352C/); ср. у симониан: «ведь дурное не по природе, а по установлению» (οὐ γάρ ἐστί <τι> φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει), «и установления эти сделали ангелы, сотворившие мир, чтобы через них поработить людей» (*Adv. haer.* I. 23. 3 = Hippol., *Ref.* VI. 19. 7–8); другие примеры см.: Painchaud, 1982, 128.

[287] ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲡⲧⲏⲣⲟ̄· ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ⲁⲛ· (62. 23–24); ⲡⲧⲏⲣⲟ̄, уже снабженное опред. артиклем, имеет еще и неопред. артикль ⲟⲩ, придавая сочетанию с предлогом ⲛ̀ⲛ̄ значение наречия, = *καθολικῶς, καὶ οὐ μερικῶς; ср. это сочетание в обратном порядке: Did., *in Job.* (PG 39. 1124. 14); см. также утверждение валентинианина Гераклеона о том, что есть два вида исповедания (ὁμολογία) — одно «верой и поведением, другое на словах» (τὴν μὲν ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ), второе не полное (οὐ καθολική), а лишь частичное (μερική); настоящее же исповедание — это исповедание «делами и поступками, которые соответствуют вере в (Господа)» (ἡ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοις τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως: Clem., *Strom.* IV. 71. 2–4). Наш автор постоянно подчеркивает (полемизируя при этом и с Ветхим Заветом): «мы же без изъяна / непорочны (ⲁⲧⲕⲁⲅⲓⲁ = ἀκακία) <...> потому что мы не грешили» (62. 32–34; 63. 2–4, 10–11, 24–26; 64. 28–29); чуть ранее он замечает: «Но в прямоте нашей любви (ἀγάπη) мы без изъяна, мы чистые (ἀκέραιος), добрые (ἀγαθός), мы обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον)» (60. 7–12); см. также: ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲛ и ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ в *АпокПетр* 74. 3–5 (подробнее: Хосроев, 2016, 297, прим. 1344). Ср. также, хотя и разрушенный, но позволяющий понять общий смысл текст, в котором противопоставляются «те, кто не из этого рода (γένος)» (*Зостр* 24. 22–23), т. е. не гностики, и «тот, кто не совершил никакого греха (ⲛⲟⲃⲉ), потому что знания (γνῶσις) было у него достаточно...» (ibid. 25. 5–7), т. е. гностик; о том, что Иисус «не знал греха», см. ниже: прим. 557.

[288] ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲟⲩⲱⲯ ⲛ̀ⲁⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ̀· (62. 24–25); см. выше: прим. 197 и 238.

[289] ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲛ ⲙⲛ̄ †ⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲧ̀ⲭⲏⲕ· (62. 25–27); или: «он всеобъемлющ и является совершенной любовью»; ср. выше: 60. 7–8 и прим. 253. Относится ли это к Отцу или к гностику, сказать трудно, грамматически допустимо и то, и другое; в любом случае, мы имеем дело с высказыванием, напоминающим слова *1Ин* 4. 8 и 16: «Не любящий не познал Бога, потому что Бог есть любовь (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν). <...> Пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог пребывает в нем»; ср. апологию любви в *1Clem.* 49. 5: «Любовь склеивает нас с Богом (ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ), <...> любовь не имеет раскола (σχίσμα οὐκ ἔχει), любовь не спорит (οὐ στασιάζει), все делает в согласии (πάντα ποιεῖ ἐν ὁμονοίᾳ); в любви все избранные Богом стали совершенными (ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ)»; о «согласии» (ὁμόνοια) см. прим. 284.

Ведь (γάρ) Адам был посмешищем[290]: его создал как фальшивку[291] некоего образца (τύπος) человека[292] (30) Седьмой[293], как если бы (ὡς) он стал сильнее меня и моих братьев[294]. Мы пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили[295].

---

[290] ⲛⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲁⲇⲁⲙ (62. 27); о ⲥⲱⲃⲉ см. выше: 51. 31–32, прим. 139; 56. 18–20, прим. 187; 60. 13, прим. 256; Далее идет вереница пассажей, в которых подвергаются насмешке все главные действующие лица Ветхого Завета (62. 34; 63. 4, 11, 17–18, 26; 64. 17–18), и завершается она обличением самого ветхозаветного Бога (64. 18–65. 18); эти инвективы призваны показать, что ни небесный Христос, ни гностики не имеют ничего общего с теми, кто верит ветхозаветной традиции. *Пеншо* предполагал, что кусок текста 62. 27–*63. 25* (к которому добавлен отрывок 63. 26–64. 29, уже другого происхождения) мог восходить к независимому источнику («une source indépendante de notre traité»: Painchaud, 1982, 129), уточнив позднее: «62. 27–*64. 29*. <…> Cette section quasi litanique semble provenir d'une source écrite indépendante, peut-être basilidienne» (id., 2007, 1131, комм. ad loc); курсив — А.Х.; ср. прим. 29 и 179.

[291] ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲙⲁ̅ (62. 28), букв. «был создан фальшивой монетой». Исходя из контекста, *Бетге* верно понял смысл ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲙⲁ̅ и перевел: «…Adam, der *in Fälshung* als Abbild eines Menschen geschaffen wurde durch den Siebenten» (Bethge, 1975, 105 = Pellegrini, 2003, 586). Ср.: Adam «a été modelé *comme contrefaçon* du modèle de l'Homme» (Painchaud, 1982, 55), а также два английских перевода: «…since he was made *a counterfeit* type of man by the Hebdomad» (Gibbons, 124 = Gibbons — Bullard, 1988, 368); «Adam <…> was created by the ruler of the seventh realm *in a phony way*, in the shape of a human» (Meyer, 2007, 483). В других переводах были предложены такие варианты: «…Adam, *der entsprechend* (par£) *der Eigenart* einer menschlichen Gestalt (τύπος) vom Siebenten geschaffen worden ist» (Krause, 135); «he was created *from* (παρά) *the image* of a pattern (τύπος) of a man by the Hebdomad» (Riley, 181). Подробно о происхождении слова ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲙⲁ̅ от греч. *παραχάραγμα*, «фальшивая монета», см.: Khosroyev, 2009; id., 2016, 331–335. См. также ниже: 62. 38; 63. 21; 69. 9–10.

[292] ⲛⲛⲟⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ (62. 29); этот «образец (или: слепок с) человека» противопоставляется «Человеку Величия» (ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲟ: 53. 4–5), т. е. совершенному Богу, о существовании которого ущербные архонты не знали; поэтому их творение, Адам, оказалось несовершенным. Нужно заметить, что речь идет здесь о «некоем человеке» (ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ), следовательно, это понятие вряд ли следует переводить как «du modèle de l'Homme» (Painchaud, 1982, 55; ср. исправленное: «d'une forme d'homme»: id., 2007, 1131); ср.: «type of Man» (Gibbons, 124). Возможно, здесь следует видеть скрытую полемику с представлением, отраженным в *Римл* 5. 14, где Адам представлен как τύπος τοῦ μέλλοντος, т. е. «образ будущего» (Адам = Христос).

[293] ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟⲩ <…> ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̅ ⲙ̅ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣⲥ̅, (62. 28–31), букв. «они создали его <…> через седьмого», т. е. седьмого и главного архонта, однако очевидно, что за этим понятием скрывается не один только Иалдабаоф, но и все «архонты из окружения Иалдабаофа» (ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙ̅ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲛ̅ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ: 68. 28–29), общим числом семь (см. «семь сил»: ⲧⲥⲁϣⲉ ⲛ̅ⲛⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ выше в 58. 18–19 и прим.224), но едва ли верно переводить это порядковое числительное существительным Hebdomad (Gibbons, 124; Painchaud, 1982, 55; Riley, 181), как если бы в тексте стояло ⲡⲁⲛⲥⲁϣⲥ̅, ἑβδομάς (о словообразовании такого рода см.: Еланская, 2010, § 260). Вспомним, что согласно учению валентиниан, «став отцом и богом всего того, что находилось вне Плеромы, творцом всего душевного и духовного, <…> Демиург создал семь небес, поверх которых находился он сам, поэтому и называют его Седьмерица…» (…καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 2); ср.: «И он (scil. Иалдабаоф) поместил семь царей, каждый соответствующий своей тверди неба» (*АпИн* 11. 4–5 (*NHC* II. 1)); понятие «Седьмой» встречается в *2СлСиф* только в отрывке, в котором осмеиваются ветхозаветные персонажи (62. 30–31, 37; 63. 7, 14, 22); см. также прим. 127.

[294] ϩⲱⲥ ⲉⲁⲩϣⲟⲡⲉ ⲉⲩϫⲟⲟⲣ ⲉϫⲱⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲥⲏⲛ· (62. 31–32); эта фраза будет затем не раз повторяться: 62. 38; 63. 8–9 (в несколько ином виде; см. ниже: прим. 301); 63. 14–15, прим. 305; 63. 22–23, прим. 308; 64. 26–29, прим. 320.

[295] ⲁⲛⲟⲛ ⲉⲛϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲧⲕⲁⲃⲓⲁ ϣⲁⲣⲟϥ ⲉⲛⲛⲏⲣ ⲛⲟⲃⲉ· (62. 32–34); ϣⲁⲣⲟϥ, букв. «в сравнении», = πρός; об ἀκακία см. прим. 54, 76, 254. в ⲉⲛⲛⲏⲣ ⲛⲟⲃⲉ (ср. ниже: прим. 309), «мы не согрешили», описка (?) вместо ⲉⲙⲡⲏⲣ (отриц. перфект I); трудно сказать, имеем ли мы в этой форме обстоятельственное ⲉ-, т. е. «потому что», или речь идет об особенностях орфографии (ⲉⲛⲛⲏ- = ⲛⲙ̅ⲙⲏ-); глагол ⲣ̅ ⲛⲟⲃⲉ,

Посмешищем же (δέ) был и Авраам (35) вместе с Исааком и Иаковом, которые Седьмым были названы "отцы-фальшивки"[296], как если бы (ὡς) **[63]** он стал сильнее меня и моих братьев[297]. Мы пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили[298].

Посмешищем был Давид, (5) потому что его сын был назван "Сыном Человека"[299], который находился под воздействием (ἐνεργέω) Седьмого[300], как если бы (ὡς) он стал сильнее меня и моих товарищей по роду[301]. Мы (10) же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили[302].

Посмешищем был Соломон, думавший, что он является помазанником[303]; стал он высокомерным через Седьмого[304], как если бы (ὡς) он стал (15) сильнее меня и моих

«грешить» (= ἁμαρτάνω) появляется в тексте впервые, что послужило для *Пеншо* основанием (наряду с употреблением обозначения «Седьмой», см. прим. 293) говорить о том, что речь здесь должна идти о «независимом источнике» (см. прим. 29 и 290). Вся фраза повторяется и ниже: 63. 2–3, 10–11, 24–26; 64. 16–17.

[296] ⲛⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ · ⲙⲛ̄ ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲓⲁⲕⲱⲃ · ⲉⲁⲩ† ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲓⲙⲉϩⲥⲁⲱⲧ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛ̄ⲑⲉⲓⲟⲧⲉ ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ̄ (62. 34–38). О «Седьмóм» см. выше: 62. 28–31 и прим. 293; о том, в каком источнике эти патриархи были названы «отцами-фальшивками», мы не знаем; о παραπωλϩ̄ см.: прим. 291; частицу ⲛ̄ⲑⲓ, которая, как и в ряде других случаев, использована здесь вопреки нормам грамматики (см. прим. 25), *Betge* предлагал исправить на ⲭⲉ (Bethge, 1975, 110, Anm. 47).

[297] Фраза 62. 38–63. 2 повторяет текст 62. 31–32 в прим. 294.

[298] Фраза 63. 2–4 повторяет текст 62. 32–34 в прим. 295.

[299] ⲛⲉⲟⲩⲥⲱⲃⲉ ⲡⲉ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ ⲉⲁⲩ† ⲣⲁⲛ ⲉⲡⲉⲥⲱⲛⲣⲉ ⲭⲉ ⲡⲱⲛ ⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ · (63. 4–6); автор убежден в том, что «Сын Человека» (Христос) может иметь только небесное происхождение (см. ниже: 69. 21–22, прим. 332), и полемизирует с верой церковных христиан, согласно которой земной «сын Давида», т. е. из рода Давида (обычное обозначение Иисуса в синоптических евангелиях: *Мф* 9. 27 и т. д.; см. ниже: прим. 935, 945), он же «Сын Человеческий» (*Мф* 8. 20 et passim;), и был Спасителем. Впрочем, говоря о «сыне», автор мог иметь в виду и прямого сына Давида Соломона; см. ниже: 63. 11–12.

[300] ⲉⲁⲩⲣⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲓⲙⲉϩⲥⲁⲱⲧ̄ · (63. 6–7); из-за двусмысленности грамматической конструкции не ясно, относится ли сочетание «который находился…» к Сыну Человека или к Давиду; о том, что Давид и его сын Соломон находились под воздействием демонов (δαίμων), говорится в *СвИст* 69. 32 сл. (пассаж, увы, сильно поврежден; перевод: Хосроев, 1991, 229).

[301] Фраза 63. 8–9 повторяет текст 62. 31–32 с той лишь разницей, что вместо «моих братьев» зд. читаем ⲛⲁϣⲃⲣ̄ ⲛ̄ⲅⲉⲛⲟⲥ, т. е. «моих товарищей по роду», «родственников», за которым стояло или ὁμογενής, или συγγενής; ср. выше: 60. 19, прим. 259 о «детях (сынах) света», а также: 56. 34–35 и 59. 9–11, прим. 194 и 235; ср. слова небесного Спасителя о своих единомышленниках как о «тех, кто познал меня» (ⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛ† : *Постижение* 46. 7).

[302] Фраза 63. 9–11 (с написанием ⲙ̄ⲡⲛ̄-) повторяет текст 62. 32–34 в прим. 295.

[303] ⲛⲉⲟⲩⲥⲱⲃⲉ ⲡⲉ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ ⲉⲙⲉⲉⲩⲉ ⲭⲉ ⲟⲩⲭ̄ⲥ ⲡⲉ · (63. 11–13); nomen sacrum ⲭ̄ⲥ встречалось и выше в 59. 26 (прим. 242). Вероятно, автор имел в виду то, что Соломон «был помазан перед Господом в цари» (ἔχρισαν αὐτὸν τῷ κυρίῳ εἰς βασιλέα: *1Пар* 29. 22) и считал себя «помазанником», т. е. «христом»; ср. молитву Соломона, где он называет себя «помазанником» (*2Пар* 6. 42); отсюда и неопред. арт.: ⲟⲩⲭ̄ⲥ.

[304] ⲉⲁⲩϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲛⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲓⲙⲉϩⲥⲁⲱⲧ̄ · (63. 13–14); наделяя Соломона «высокомерием» (глагол ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲛⲧ, сущ. ϫⲁⲥⲓϩⲛⲧ = αὐθάδεια, ὑπερηφανία), автор молчаливо сравнивает его с Архонтом (Иалдабаофом), которого, не имеющего знания о подлинном Боге, отличает то же качество; первого Архонта, согласно одному из гностических мифов, характеризует «незнание и надменность» (in quo erat ignorantia et audacia: Iren. I. 29. 4 = ἐν ᾧ ἦν ἄγνοια καὶ αὐθάδεια: Theod., *Haer. fab.* I. 13 /364B/); ср.: ⲡⲁⲩⲑⲁⲗⲛⲥ [ⲡⲁⲣ]ϫⲱⲓ (*ИнАрх* 90. 29); в *ПослПетр* 135. 15–16 и 136. 5 (*NHC* VIII. 2) Демиург выступает

братьев[305]. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, я не согрешил[306].

Посмешищем были двенадцать пророков (προφήτης), которые вышли как подражание (ἀντίμιμον) (20) истинным пророкам: через Седьмого оказались они фальшивкой[307], как если бы (ὡς) он стал сильнее меня и моих братьев[308]. Мы же (δέ) пребываем (25) в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили[309].

Посмешищем был Моисей, "верный (πιστός) служитель", которого назвали "другом"[310]; это свидетельство о нем было приведено (30) нечестиво, потому что никогда он не знал меня; ни (οὔτε) он, ни (οὔτε) те, которые (были) до него, от Адама до Моисея[311]

просто как ⲡⲓⲁⲩⲑⲁⲗⲏⲥ, «надменный, наглый»; ср. копт. эквивалент ϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ в другой версии *ПослПетр* 3. 26 (*CodTch* 1); см. также прим. 138.

[305] Фраза 63. 14–15 повторяет текст 62. 31–32 в прим. 294.

[306] Фраза 63. 16–17 повторяет текст 62. 32–34 в прим. 295 с той лишь разницей, что вместо (до и после повторяющегося) сочетания «мы не согрешили» зд. читаем «я не согрешил» (ⲙ̅ⲡⲓ̅ⲣ̅ ⲛⲟⲃⲉ); описка вместо ⲙ̅ⲡⲙ̅ⲣ̅?

[307] ⲛⲉϩⲉⲛⲥⲱⲃⲉ ⲛⲉ ⲛⲓⲓ̈ⲃ̅ ⲙ̅ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲁⲩⲓ̈ⲉⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙ̅ⲙⲉ· ⲁⲩⲱⲟⲡⲉ ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲙⲉϩⲥⲁⲱϥ̅ (63. 17–22). О понятии ἀντίμιμον см. выше: 60. 20–21 и прим. 260, зд. является здесь синонимом «фальшивой монеты»; о ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ̅ см. прим. 291; о ⲡⲓⲙⲉϩⲥⲁⲱϥ̅, «Седьмой», см.: прим. 293. О том, что ветхозаветные пророки ничего не знали о подлинном (небесном) Христе говорит и автор *АпокПетр* 71. 7–9: «…и не было сказано о нем ни в одном поколении пророков»; о том, что пророчества *ВЗ* исходили от «начальств, творцов мира» («a mundi fabricatoribus <…> Principibus»), подчиненных «их главному Архонту» («a Principe ipsorum»), учили василидиане (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 5); по свидетельству Иринея, другие гностики утверждали, что Иалдабаоф «дал иудеям закон» (dedisse eis legem), «выбрал семь богов» (elegisse septem deos; семь, включая самого Иалдабаофа) и распределил между ними ветхозаветных пророков: самому Иалдабаофу принадлежит Моисей, Иисус Навин, Аммос и Аввакум; Иао (дат. пад.) — Самуил, Натан, Иона и Михей; Саваофу — Илия, Иоиль и Захария, и т. д. (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 11); подробнее: Хосроев, 2016, 66–67, прим. 226; 289, прим. 1301. Другие примеры см.: Gibbons, 261, где автор справедливо заключает: «Much more difficult, however, is the attempt to ascertain who are the true prophets of which the false are imitators».

[308] Фраза 63. 22–24 повторяет текст 62. 31–32 в прим. 294.

[309] Фраза 63. 24–26 (с тем же написанием ⲉⲛⲓⲡⲛ̅-) повторяет текст 62. 32–34 в прим. 295.

[310] ⲛⲉⲟⲩⲥⲱⲃⲉ ⲡⲉ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲟⲩϩ̅ⲙ̅ⲁⲗ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲁⲩⲧ ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲓⲱⲃⲏⲣ· (63. 26–28); хронологически Моисей должен был бы стоять после Авраама перед Давидом; ⲟⲩϩ̅ⲙ̅ⲁⲗ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ, «верный слуга / раб», полемически отсылает к *Числ* 12. 7–8, где Моисей назван «верным слугой» (ὁ θεράπων <…> πιστός), с которым Бог говорит «уста в уста», а «не загадками» (οὐ δι' αἰνιγμάτων), т. е. прямо выражает ему свою волю (ср. толкования этого *ВЗ* пассажа в *Евр* 3. 5 и *1Clem.* 17. 5); в текстах нигде не встречается сочетание «Моисей друг», но Авраама как «друга Бога» находим в *Иак* 2. 23: φίλος θεοῦ; ср. φίλος τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, «друг (любимец) Бога высочайшего» (*Jos. et Asen.* 23. 10).

[311] ⲉⲁⲩⲣ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲧⲣⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲡⲓⲧⲱⲁⲥⲧⲉ· ⲉⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉϥⲥⲟⲩⲱⲛⲓ̈ⲧ̅ ⲉⲡⲉϩ· ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲧϩⲁⲧⲉϥϩⲏ· ϫⲓⲛ ⲁⲇⲁⲙ· ⲱⲁ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ· (63. 29–33); ⲉⲁⲩⲣ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲧⲣⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ̅ = *μαρτυρία περὶ αὐτοῦ παρεσχέθη; ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲡⲓⲧⲱⲁⲥⲧⲉ = ἐν ἀσεβείᾳ или ἀσεβῶς, «нечестиво». Речь идет о церковных христианах, которые верили в то, что в *ВЗ* было предсказано появление Христа (например, слова Иакова в *Быт* 49. 10 и т. п.), по убеждению же автора, ни один из ветхозаветных персонажей не мог этого предсказать, потому что их книги, вдохновленные Архонтом и его силами (ср. ниже: «учение ангелов»: 64. 1–2 и прим. 313), не могут распознать истину (ср. «ибо никто, кто находится под законом (νόμος), не сможет взглянуть на истину»: *СвИст* 29. 22–24); так, по учению симониан, ветхозаветные пророки произносили свои пророчества под воздействием ангелов, творцов мира (prophetas autem a mundi fabricatoribus angelis inspiratos dixisse prophetias: Iren., *Adv. haer.* I. 23. 3); Саторнил утверждал, что эти пророчества происходят частью от ангелов, которые создали мир, а частью от Сатаны (prophetias autem quasdam

с Иоанном Крестителем (βαπτιστής), никто (35) из них не узнал ни меня, ни (οὔτε) **[64]** моих братьев[312]. Ведь (γάρ) некое учение было (дано) через ангелов (ἄγγελος) соблюдать (правила) еды и горькое рабство[313], причем (5) они не познали истину и не (οὔτε) познают ее никогда[314], ибо (γάρ) существует великий обман над их душой (ψυχή), и не могут они вовеки обрести ума (νοῦς) (10) свободы, чтобы распознать его, пока не узнают Сына Человека[315]. Что же (δέ) касается моего Отца, то я есть тот, которого мир (κόσμος) не узнал,

---

quidem ab his angelis qui mundum fabricaverint dictas, quasdam autem a Satana: ibid. I. 24. 2); согласно учению василидиан, пророчества происходят от архонтов, творцов мира, а собственно закон, Пятикнижие, от их главного (prophetias autem et ipsas a mundi fabricatoribus fuisse ait principibus, proprie autem legem a principe ipsorum: ibid. I. 24. 5); подробнее: Хосроев, 2016, 66–67, прим. 226; 169–170, прим. 720; 211, прим. 913. Вполне возможно, что автор, перефразировал зд. слова из *Втор* 18. 22 о том, что «если пророк говорит именем Господа», а сказанное им не сбывается, то не Господь это говорил, а сам пророк говорил в нечестии (ἐν ἀσεβείᾳ)».

[312] ⲙⲛ̄ ⲓ̈ⲱ|ϩⲁⲛⲛⲓⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲉ|ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϩⲛⲧⲟⲩ ⲥⲟⲩⲱⲛ̄ⲧ· ⲟⲩⲧⲉ ‖ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ· (63. 33–64. 1); для нашего автора Иоанн Креститель, также не имевший никакого знания о подлинном Христе, замыкает круг ветхозаветных лжепророков; иначе оценивается Иоанн в другом гностическом сочинении: хотя он «свидетельствовал о схождении Иисуса (scil. из Нетленности = ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲧⲉⲕⲟ = ἀφθαρσία) и один увидел силу, которая сошла на реку Иордан, и понял, что закончилось царство плотского (σάρξ) рождения», он все равно остается «архонтом (ἄρχων) чрева» (*СвИст* 30. 24 — 31. 5), т. е. еще находится под властью ветхозаветного закона; о *ПарСим* 30. 21–27, где Иоанн (правда, без прямого упоминания имени) оценивается сугубо отрицательно, см. ниже: прим. 815.

[313] ⲛⲉⲟⲩⲥⲃⲱ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲉⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉ|ϩⲁⲣⲉϩ ⲉϩⲉⲛϩⲣⲏⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩ|ⲙⲛ̄ⲧ2ⲙ̄ϩⲁⲗ ⲉⲥⲥⲁⲱⲉ· (64. 1–4); по учению Керинфа, «Закон и пророки были даны ангелами…» (…τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι: … Epiph., *Pan.* 28. 1. 3). ϩⲣⲏⲩⲉ (pl.) = brèmata: речь идет о ветхозаветном законе, вдохновленном ангелами из окружения Иалдабаофа, который автор саркастически сводит лишь к гастрономическим предписаниям (ср. *Быт* 9. 3–4; *Лев* 3. 17; 11. 7 и т.п.), которые ввергают соблюдающего их в «горькое рабство» (ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ2ⲙ̄ϩⲁⲗ ⲉⲥⲥⲁⲱⲉ = δουλεία πικρά; ср. прим. 263, 275); ср. отношение к этим предписаниям у Павла, считавшего, что царство Бога достигается не их соблюдением, «а праведностью (scil. каждого верующего), миром и радостью в святом Духе» (δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χάρα ἐν πνεύματι ἁγίς: *Римл* 14. 17); о том, что «закон был установлен ангелами через посредника» (scil. Моисея), разумеется, с положительной оценкой их работы, см.: *Гал* 3. 19 (ὁ νόμος <…> διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου); ср.: *Евр* 2. 1 (δι᾽ ἀγγέλων).

[314] ⲉⲙ|ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲉⲛⲉϩ |ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛⲥ̄ ⲁⲛ· (64. 4–6); о форманте (ⲉ)ⲙⲡⲟⲩ см. прим. 295; автор отказывает церковным христиан в праве познать истину, по крайней мере (имплицитно), до тех пор, пока они не откажутся от своего лживого учения; ср. след. прим.

[315] |ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲣ ϩⲁⲗ ⲱⲟⲟⲡ |ϩⲓϫⲛ̄ ⲧⲉⲩ|ⲩⲭⲏ· ⲉⲙⲡⲃⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ϩⲉ ⲉⲛⲉϩ ⲉⲥⲟⲩⲱ|ϩⲥ̄· ⲱⲁⲛⲧⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲱⲛ|ⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ· (64. 7–12); ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ϩⲉ, букв. «ум свободы», т. е. свободный ум (= νοῦς ἐλεύθερος; ср. выше: 58. 2–4, прим. 214 и ниже: 66. 32, прим. 352), не обремененный предписаниями закона, который для автора является «великим обманом» (ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲣ ϩⲁⲗ); в сочетании ⲉⲥⲟⲩⲱⲛⲥ̄, «чтобы распознать его», «его» (-ⲥ) относится, очевидно, не к «уму» (как предположил Гиббонс: «νοῦς is ambiguous; it may be personified here. If so, then ⲉⲥⲟⲩⲱⲛⲥ̄ means: “to know him” (i.e. Nous»: Gibbons, 265), а к обману (м. р.); о том, что этот пассаж является отголоском («echoes») *2Кор* 3. 12–17, где речь идет о том, что умы иудеев окаменели (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν) и они читают Ветхий Завет, который для них находится как бы под покрывалом (κάλυμμα), т. е. не понимая того, что там написано; но если они обращаются к Христу, покрывало снимается (Gibbons, ibid.); если это так, то автору следовало бы зд. подчеркнуть, что речь идет не об «отголосках» сказанного Павлом, а, скорее, о полемике с утверждением апостола о том, Христос открывает *истинную* суть закона, скрытую до поры до времени; согласно же *2СлСиф*, небесный Христос открывает своим единомышленникам подлинного Бога и *ложную* суть этого закона ; о «Сыне

и поэтому (15) он восстал на меня и моих братьев[316]. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили[317].

Посмешищем ведь (γάρ) был (и) Архонт (ἄρχων), потому что он сказал[318]: "Я есмь бог, и (20) нет того, кто был бы более велик, чем я. Я один есмь отец, господь, и нет другого, кроме меня. Я бог ревнитель, переносящий грехи отцов (25) на детей до третьего и четвертого поколения (γενεά)[319]", как если бы (ὡς) он стал сильнее меня и моих брать-

---

Человека» см. выше: 63. 4–6, прим. 299; и ниже: 65. 18–19, прим. 332; 69. 21–22, прим. 378; ср.: «In the context of the tractate, Son of Man means the image and revealer of Anthropos (об истинном Боге как Человеке см. выше: прим. 319), the true God (thus, no one can be free until they come to know the Son of Man…)» (Gibbons, 268–269).

[316] ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ⲱⲧ ⲗⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲛ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲁⲩⲧⲱⲱⲛ ⲉϫⲱⲓ̈ ⲙ̄ⲡ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ· (64. 12–15); Христос говорит о том, что мир не понял, что он происходит от истинного Отца (см. выше: 50. 11–12, прим. 62 и ниже: 66. 19–20, прим. 347), а не от бога (Архонта, Иалдабаофа), которого почитают церковные христиане; я не уверен, что Христос отождествляется зд. с Отцом, как думал *Гиббонс*: «64. 12–14 identifies Christ with the Father as does 59. 17–19» (Gibbons, 265); ср. прим. 238; ⲙ̄ⲡⲉⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄, «мир не узнал его», является отзвуком представления, отраженного в (прологе; о нем см. ниже: прим. 1078) *Ин* 1. 10: ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω (ⲙ̄ⲡⲉⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄). «Мир восстал…», т. е. все те, кто исповедует лжебога.

[317] Фраза 64. 16–17 (с написанием ⲙ̄ⲡⲙ̄-) повторяет текст 62. 32–34 в прим. 295.

[318] ⲛⲉⲩⲥⲱⲗ ⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ϫⲉ ⲁϥϫⲟⲟⲥ (64. 17–18); впервые в отрывке текста, посвященном осмеянию ветхозаветных персонажей, появляется обозначение ⲁⲣⲭⲱⲛ (ср. прим. 155), который до этого был всегда назван «Седьмым» (см. прим. 293), но является ли это достаточным основанием для предположения о позднем происхождении всего куска 64. 12–65. 2, утверждать не берусь. Ср., однако: «To all appearances, this section is a later addition to the previous litany of laughingsstocks» (Gibbons, 265); см. также *Пеншо* в прим. 290.

[319] ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲁ ⲡⲉⲧⲛⲉⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ̈· ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲁⲁⲧ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲁ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲥⲁ ⲁⲛⲟⲕ· ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲱϩ ⲉⲩⲁⲉⲓⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲛ̄ ⲡⲱⲛⲣⲉ ⲫⲁ ⲫⲟⲛⲧⲉ ⲙ̄ⲡ ⲏⲧⲟ ⲛ̄ⲅⲉⲛⲉⲁ (64. 19–26); ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ср.: ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (*Лев* 19. 25; 26. 13; ср. *Быт* 17. 1); ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲁⲁⲧ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ…, «я один есмь отец, господь…» (о хвастливом утверждении Архонта см. цитаты из *Исаии* в прим. 138; о понятии ϫⲟⲉⲓⲥ = κύριος см. ниже: прим. 944); зд. лишь однажды в *2СлСиф* Архонт назван отцом, обозначение, которое в других местах применяется только к высшему Богу (ср. прим. 276 о том, что в *2СлСиф* Отец, в свою очередь, никогда не называется богом; см. также ниже: прим. 368); ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲱϩ, «бог ревнитель», т. е. в этом контексте «бог завистник»; неопред. артикль ⲟⲩ потому, что в греч. артикля не было; гностики, отталкиваясь от *Исх* 20. 5 и *Втор* 5. 9 (ἐγώ <…> θεὸς ζηλωτής (= קַנָּא), «я — Бог-ревнитель», т. е. Бог, ревностно следящий за соблюдением Закона) и исходя из своего богословия, переосмыслили это высказывание и вложили в понятие ζηλωτής, которое в исходном тексте не несло никаких отрицательных коннотаций, сугубо отрицательное значение. В результате в гностических текстах ζῆλος и другие родственные пороки оказываются уже неотъемлемыми атрибутами этого низшего бога, порождающего лишь «зло, ревность и зависть» и т. п. (kakian, zelum et phtonon: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4), и ζηλωτής становится синонимом φθονερός, т.е «завистник». Это отчетливо видно на примере вопроса-рассуждения анонимного автора об этом боге: «Какой же он, этот бог? Позавидовал (φθονέω) он Адаму (и не захотел,) чтобы он ел с древа познания (γνῶσις), <…> не имел же этот бог предведения (πρόγνωσις). <…> А если он оказался злым (βάσκανος) завистником (ⲣⲉⲫⲑⲟⲛⲉⲓ = φθονερός), то какой же он бог? <…> Сказал он: "Я — бог ревнитель (ⲣⲉϥⲕⲱϩ = ζηλωτής)…"» (*СвИст* 47. 14 сл.); в другом трактате читаем о том, что архонт Иалдабаоф сначала «позавидовал» (ⲁϥⲕⲱϩ) своему сыну Саваофу (*ПрМир* 106. 20 сл.); ср.: *ПослПетр* 136. 8 и прим. 470 (подробнее см.: Unnik, 1972). Нельзя не вспомнить здесь по контрасту Платона с его описанием Демиурга: «был он благ, а у благого никогда и ни в чем не бывает зависти» (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: *Tim.* 29E). ⲉⲩⲁⲉⲓ ⲉⲓⲛⲉ… — точная цитата из *Втор*

ев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили[320]. (30) Хотя таким образом мы стали господами над его учением, он (все равно) пребывает в тщеславии и не согласен с нашим Отцом[321]. И таким образом с помощью нашей дружбы[322] (35) мы одолели его учение, (того) который надменен в тщеславии и не согласен с нашим Отцом[323], ибо (γάρ) был он посмешищем со (своим) **[65]** судом (κρίσις) и ложным пророчеством (-προφήτης)[324].

О не видящие![325] Вы не видите своей слепоты[326], что тот, которого (5) не знали, (οὔτε) никогда (так и) не был узнан и (οὔτε) не был понят. О нем[327] не услышали они победной молвы[328]. Из-за этого они проявили рвение (μελετάω) (10) в суде

---

5. 9: ἀποδιδοὺς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα επὶ τρίτην καὶ τέταρτην γενεάν, хотя и с незначительными отступлениями от саид. перевода: там для ἀποδιδοὺς глагол ⲧⲱⲱⲃⲉ, у нас ⲉⲓⲛⲉ; там для ἐπὶ τρίτην ⲉⲭⲛ̄ ⲯⲟⲙⲧⲉ, у нас ⲯⲁ ⲯⲟⲙⲧⲉ; см.: Ciasca, I. 125.

[320] Фраза 64. 26–29 повторяет текст 62. 31–34 в прим. 294 и 295.

[321] ⲉⲓⲁⲛⲣ̄ ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲉⲩⲥⲱⲱ ⲛ̄ⲧ̀ⲣⲉ ⲓⲉⲩⲯⲟⲟⲡ ⲥⲛ̄ ⲟⲩⲉⲟⲟⲩ ⲉⲩⲓⲯⲟⲩⲉⲓⲧ̀· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲧ̀ ⲙⲉⲧⲉ ⲓⲁⲓ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ̀· (64. 29–33); ⲉⲁⲛⲣ̄ ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲉⲩⲥⲱⲱ = ἐκυριεύσαμεν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ (ср. ниже: прим. 323); «его учение» — это, очевидно, учение церковных христиан, с которыми автор полемизирует при каждом удобном случае; о «тщеславии» см. 51. 8–9, прим. 85; 53. 33–34; о ⲧ̀ ⲙⲉⲧⲉ «согласие», см. 62. 19–21, прим. 285.

[322] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ̀ⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲛ̄ ⲧⲛ̄ⲙⲡⲧ̀ⲯⲏⲣ (64. 33–34), букв. «...через нашу дружбу (или: единение»; см. выше: 62. 9–10, прим.; 283; о возможном переводе сочетания ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ̀ⲣⲉ см. прим. 145.

[323] ⲓⲁⲛⲁⲙⲁⲣⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲱⲱ ⲉⲩⲓⲭⲟⲥⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲧ ⲛ̄ⲥⲣⲁⲓ ⲥⲛ̄ ⲟⲩⲉⲟⲩ ⲉⲩⲯⲟⲩⲉⲓⲧ̀· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲧ̀ ⲙⲉⲧⲉ ⲁⲛ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ̀ (64. 35–38); ⲁⲛⲁⲙⲁⲣⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲱⲱ синоним ⲁⲛⲣ̄ ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲉⲩⲥⲱⲱ (см. прим. 321); о «надменности» (или «наглости», ⲙⲛ̄ⲧⲭⲁⲥⲓⲥⲛⲧ) Архонта см. выше: прим. 304.

[324] ⲓⲛⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲓⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̀ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲭ· (64. 39 — 65. 2); ⲕⲣⲓⲥⲓⲥ, «суд» (синоним ⲭⲁⲡ; см. выше: 56. 2–4, прим. 178), вполне возможно, саркастическая отсылка к *Втор* 1. 16–17 с его призывом «судить справедливым судом,», потому что «суд принадлежит Богу»; ср. слова Иисуса, обращенные к фарисеям: «Вы судите по плоти (κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε), <...> а мой суд истинный» (*Ин* 8. 15); ⲙⲛ̄ⲧⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲭ = ψευδοπροφητεία (ср. выше: прим. 118).

[325] ⲱ ⲛⲏ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲓⲛⲁⲩ ⲁⲛ· (65. 2–3) = греч. причастие наст. времени *οἱ μὴ βλέποντες; ср. в *Ин* 9. 39 ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ (саид.) и ⲛⲏ ⲉⲧ... (бох.). Рассказ прерывается вторжением обращения во 2 л. мн. ч., которое направлено против оппонентов (ср. то же сочетание, но в иной форме ниже: 68. 25, прим. 370; 70. 1–3, прим. 383), но нет никакой необходимости видеть в этих словах «a redactional "you-plural" passage» (Gibbons, 266).

[326] ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧ̀ⲃⲗⲗⲉ (65. 3–4); о ⲙⲛ̄ⲧⲃⲗⲗⲉ, «слепоте», см. выше: 55. 30–34, прим. 174.

[327] ⲭⲉ ⲡⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩⲓⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲛ· ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄ ⲉⲛⲉⲥ· ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲙ̄ⲛⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄· (65. 4–7); союз ⲭⲉ может передавать зд. греч. ὅτι или ἵνα и быть или дополнительным («вы не видите, что...»), или причинным («вы не видите, потому что...»); это один из трех «вы-пассажей», обращенных к противникам (68. 25–27 и 70. 1–3); чисто умозрительное (никак, впрочем, не меняющее смысла) предположение, что ⲡⲏ и местоименый суффикс –ϥ «is impersonal», а в последнем случае (ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄) относится уже к Отцу в 64. 38, см.: Gibbons, 267 с переводом: «this is *which* was not known, <...> nor has *it* been known about *him*» (ibid., 129; курсив — А.Х.); *Betge* предложил вставить во фразу пропущенное «я» (ⲭⲉ ⟨ⲁⲛⲟⲕ⟩ ⲡⲏ ⲉⲧⲉ...) с переводом: «Denn <ich> bin jener, der...» (Bethge, 1975, 106 и 110, прим. 49 = Pellegrini, 587); ср. слова Иисуса в *Ин* 8. 14: «Вы не знаете, откуда я пришел и куда иду...»; ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄ представляется излишним, поскольку объект непонимания уже указан прямым дополнением ⲉⲣⲟϥ, «они не поняли его» или «он не был понят» см. след. прим.

[328] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲩⲭⲟⲟⲣ· (65. 8–9); ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ- (= ἀκούω) означает акт слушания, а не подчинения («they did not hearken to firm obedience»: Gibbons, 129; в этом случае было бы ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄(ⲥⲁ)-); субст. ⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄ передает, очевидно, ἀκοή, зд. «слух, молва»; речь идет о том, что противники не услышали (или: услышали, но не поняли) подлинного учения, По всей видимости, лучше начать

заблуждения[329] и подняли свои осквернённые руки убийц на него, как если бы они били воздух (ἀήρ)[330]. И неразумные, и слепые (15) суть неразумные всегда, оставаясь всегда рабами закона (νόμος) и мирского (κοσμικόν) страха[331].

Я Христос, Сын Человека[332], один (20) из вас, пребываю в вас[333]. Меня бесчестят

это предложение с ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ̀ (см. пред. прим.), т. е. «о нем (-то) не услышали они победной молвы», как это делает *Betge*: «über den man nicht hören wollte…» (Bethge, 1975, 106 = Pellegrini, 2003, 587; ср. «…of him»: Meyer, 2007, 484); в библейских сочинениях часто встречается сочетание «слушаю слухом» (ἀκοῇ ἀκούω), но на копт. оно передается не как в нашем случае, а как ⲥⲱⲧⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄. Вместе с тем весь пассаж (начиная с «о не видящие…») может рассматриваться как отголосок слов Господа, обращенных к пророку: «…скажи этому народу: “слухом услышите — и не поймете, и смотреть будете — и не увидите”» (*Исаия* 6. 9; ср.: *Мф* 13. 14 и *Деян* 28. 26).

[329] ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲣ̀ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲡ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ· (65. 9–10); ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲡ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ, т. е. «в обманном, неправедном суде»; см. прим. 324.

[330] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲱⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲇⲓⲝ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲛⲉⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲁⲏⲣ· (65. 11–13); ⲁⲩⲧⲱⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲇⲓⲝ, «подняли свои руки», = ἐπῆραν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ αὐτόν; ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̄, «убийца», передает, очевидно, греч. φονεύς (ср. ниже: 69. 11 и прим. 375); ϩⲓⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲁⲏⲣ, «бить воздух», = ἀέρα δέρειν / τύπτειν (то же управление ϩⲓⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲥⲱ⸗ см. прим. 181; в саид. *НЗ* ϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲡⲁⲏⲣ) — образ, кажется, впервые использован Павлом (ἀέρα δέρων: *1Кор* 9. 26) в значении «размахивать руками в кулачном бою, но не попадать в цель», встречается затем у христианских авторов; так Феофил говорит о том, что языческие авторы «бьют воздух» (ἀέρα δέρουσιν), потому что пишут о «недостоверном» (τὰ ἄδηλα: *Ad Autol.* III. 2), а Феодорит поясняет, что сочетание τὸν ἀέρα τύπτειν является синонимом глагола ματαιοπονῶ, «напрасно тружусь» (In Pauli epist.: PG 82. 301); одним словом, зд. еще раз подчеркивается (см. прим. 46, 174, 180), что -они заблуждались, думая, что их затея с распятием удалась.

[331] ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲁⲧϩⲛ̀ⲧ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲃⲗⲉⲉⲩⲉ ⲉⲩⲟ ⲛⲁⲉⲏⲧ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ ⲉⲩⲟ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ· ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ· (65. 14–18); ⲛⲓⲁⲧϩⲛ̀ⲧ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲃⲗⲉⲉⲩⲉ = ἀνόητοι (ἀσύνετοι) καὶ τυφλοί (например, ἀσύνετοι καὶ τυφλοὶ διδάσκαλοι: Iust., *Dial.* 134. 1; ср. μωροὶ καὶ τυφλοί: *Мф* 23. 17); зд. еще раз подчеркивается то, о чем говорилась выше: 60. 25–29, прим. 263; 61. 3–7, прим. 269; 61. 21–24, прим. 275.

[332] ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ (65. 18–19); здесь рассказчик впервые прямо отождествляет себя с Христом. Трудности вызывает неопред. арт. ⲟⲩⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄, «некий Христос», потому, что по смыслу фраза настоятельно требует опред. артикля, как это хорошо видно из параллельных высказываний: например, исповедание Петра: «Ты Христос, Сын Бога живого» (σὺ εἶ ὁ Χριστὸς υἱός…, ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲱⲏⲣⲉ…: *Мф* 16. 16; *Мк* 8. 29 и *Лк* 9. 20; см. ниже: прим. 945); или предостережение Иисуса о лжехристах, приходящих со словами: «Я Христос» (ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄: *Мф* 24. 5); ср.: ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ (*ПослПетр* 134. 17 и ниже: прим. 445). Неопред. артикль в нашем пассаже можно объяснить чисто грамматически: в безсвязочном (т. е. без связки ⲡⲉ как и в нашем случае) именном предложении именное сказуемое употребляется, как правило, с неопред. артиклем и там, где у нас есть для проверки греч. оригинал, мы видим в нем слово без артикля: ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛⲧⲣ̄ ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ = προφητὴς εἶ σύ, «ты пророк» (*Ин* 4. 19) и т. п. Проблема, однако, заключается в том, что в копт. новозаветных переводах «Христос» *всегда* (независимо от типа предложения) имеет при себе опред. артикль: греч. Χριστὸν βασιλέα (без артиклей) получает в саид. переводе определенные артикли ⲡⲣⲣⲟ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ (*Лк* 23. 2; ср.: *Деян* 24. 24; *Римл* 6. 3 и т. д.); эту закономерность подтверждает и другая фраза из *2СлСиф*, хотя и построенная по тому же принципу (без связки), что и наша, но имеющая уже опред. артикль: ⲁⲛⲟⲕ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲁⲛⲡⲏⲩⲉ (69. 21–22); стояло ли за этой фразой имя Христос с артиклем или без него, трудно сказать, не имея греч. оригинала; ср.: Χριστὸς Ἰησοῦς и ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄ (*2Кор* 13. 5), Ἰησοῦς Χριστός и ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ (*Деян* 9. 34) и т. д. Таким образом, ⲟⲩⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ является исключением, которое, вероятно, лежит на совести переводчика, пытавшегося передать греч. Χριστός без артикля вследствие еще не сложившихся норм коптской грамматики; о сочетании «сын человека» см. ниже: прим. 378 и 946.

[333] ⲡⲓⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄· ⲉⲓ̈ⲱⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧⲏⲓⲉ· (65. 19–20); еще раз подчеркивается присутствие небесного Христа в каждом гностике; см. выше: 49. 32–34, прим. 52; едва ли верно понимать сочетание ⲡⲓⲉⲃⲟⲗ

ради вас, чтобы сами вы забыли подверженное изменению[334]. И (поэтому) не становитесь женщиной, (25) чтобы не породить вам зло (κακία) и (ему) сопутствующие пороки[335]: зависть, раскол, гнев и негодование (θύμος), страх и двоедушие с (30) бесплодным вожделением (ἐπιθυμία), которое (на самом деле) не существует[336]. Я же (δέ) являюсь для

ⲛ̅ⲙⲱⲧⲛ̅ в значении «происхождения»: «der von euch stammt» (Krause, 141); «der aus euch Stammende» (Bethge, 1975, 107); «celui qui est issu de vous» (Painchaud. 1982, 63); верно: «one from you (pl.)» (Gibbons, 130) с параллелью из *ЕвМар* 8. 18–19: ⲡⲱⲛⲣⲉ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲱⲟⲩ ⲙⲡⲉⲧⲛ̅ⲥⲟⲩⲛ (ibid., 269); ср. также *Лк* 17. 21–24.

[334] ⲓⲉⲩⲱⲟⲩⲥ ⲛ̅ⲙⲟⲓ ⲉⲭⲛ̅ ⲧⲏⲓⲉ ⲭⲉⲓⲕⲁⲁⲥ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ⲥⲱⲧ̀ⲧⲏⲩⲧⲛ̅ ⲓⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲣ̅ ⲡⲱⲃⲱ̀ ⲙ̅ⲡⲓⲱⲓⲃⲉ· (65. 21–23); ⲉⲩⲱⲟⲩⲥ ⲛ̅ⲙⲟⲓ = ἀτιμάζουσί με, ср. *Ин* 8. 49; до этого автор уже не раз говорил о своей «докетической вере» и о том, что у противников Христа затея с распятием не удалась («они били воздух»; см. прим. 330), поэтому слова Христа, не подверженного страданию и никакому осквернению (ср. выше: прим. 180–184, 261), выглядят зд. довольно неожиданно (ср., однако, прим. 164); возможно (учитывая наст. время: «меня бесчестят»), автор намекает здесь не на события распятия, а на презрительное отношение Архонта и его сил к небесному Христу («…to the disdain in which Christ is held by the archons»: Gibbons, 269); ср. неубедительное: «Il y a là sans doute une allusion, soit à la passion, soit aux persécution subies par les gnostiques eux-mêmes» (Painchaud, 1982, 135); хотя *Пеншо* считает, что «la suite du texte est claire» (ibid.), логическая связь этой фразы с остальной частью предложения мне совсем не ясна: почему, если бесчестят Христа, гностики должны забыть ⲡⲱⲓⲃⲉ? До конца не ясно и значение этого существительного; перевод: «la dualité» (Painchaud, 63 и пространный комм.: 135–136) является, скорее, толкованием, чем переводом (правда, позднее автор от этого отказался и предложил иное значение: «difference»: id., 2007, 1135), потому что такое значение слова не засвидетельствовано; обычно ⲱⲓⲃⲉ передает то, что связано с «изменением» (о глаголе см. прим. 190), и зд. нет необходимости принимать иное значение; ср., однако, «in order that you yourselves may forget the difference» (Gibbons, 130 без комментария); ср.: «das Trennende» (Bethge, 1975, 107); «den Unterschied» (Pellegrini, 2003, 588); ближе к сути дела, по-моему, переводы: «den Wechsel» (Krause, 141); «what is changeable» (Riley, 189); «what is impermanent» (Meyer, 2007, 484); именно «изменчивость, непостоянство» характеризует «женщину, женское начало», от которого автор призывает избавиться в следующем предложении; о том, что одним из главных качеств гностика является «не подверженность изменению», стабильность (ⲁⲧⲱⲓⲃⲉ), см.: *АпокПетр* 80. 22–23 (Хосроев, 2016, 311).

[335] ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲱⲙⲉ ⲛⲥ̀ⲛⲓⲙⲉ ⲭⲉ ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̅ⲛⲓⲥⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲕⲁⲓⲃⲓⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲓⲥⲛⲏⲩ· (65. 24–26); в раннем христианстве разных толков тело и его пороки часто ассоциируется с «женским началом»; так в негностическом *ЕвФом* (51. 18 сл.: log. 114) на слова апостола Петра о том, что «женщины не достойны жизни» (ⲛⲥ̀ⲛⲓⲟⲛⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲁ ⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲱⲛⲓ̀), Иисус отвечает, имея в виду Марию Магдалину: «Вот, сам я буду направлять её, чтобы сделать мужчиной, чтобы она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужчинам: ибо всякая женщина, если станет мужчиной, войдет в царствие небесное»; ср. также слова Иисуса в «Евангелии от египтян»: «Я пришел уничтожить дела женщины» (ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θελείας) с пояснением Климента, что в этом контексте «женщина» означает «вожделение (ἐπιϛυμία: *Strom.* III. 63. 1). В гностическом трактате *Зостр* 131. 2–8 читаем: «Бегите от безумия и оков женского начала (ⲙ̅ⲡⲧⲥⲛⲓⲙⲉ, букв. «женскость») и изберите для себя спасение мужского начала», а в другом месте автор призывает к отделению «от женскости (ⲙ̅ⲡⲧⲥⲛⲓⲙⲉ) вожделений (ἐπιθυμία), которая обитает во тьме…» (ibid. 1. 10–14) и т. п. Подробнее см.: Хосроев, 1991, 117–118; id., 2016, 48 сл.; ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̅, очевидно, описка вместо (ⲛ̀)ⲛⲉⲧⲛ̅ (дважды повторенное ⲉⲧ) для 2 л. мн. ч. отрицательного fut. III, обычного после целевого ⲭⲉ. ⲛ̅ⲛⲟⲩⲕⲁⲓⲃⲓⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲓⲥⲛⲏⲩ, букв. «зло и братьев»; перевод «their evils» (Riley, 188) неверен: здесь удвоенное ⲛ (обычное в нашем тексте; см. прим. 24) является формантом прямого дополнения с последующим неопределенным артиклем ⲟⲩ, а не притяжательным артиклем (*B, A*^{2}) ⲛⲟⲩ-.

[336] ⲛ̅ⲛⲟⲩⲕⲱϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲡⲱⲱⲉ· ⲟⲩⲃⲱⲛⲧ̅ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲑⲩⲙⲟⲥ· ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲡⲱⲱ ⲛ̅ϩⲏⲧ· ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲓⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ ⲉⲥⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ⲁⲛ· (65. 26–31); схожий список пороков см.: *Римл* 1. 29; *Ефес* 4. 31; *Кол* 3. 8; ср. ниже: прим. 825.

вас невыразимым таинством (μυστήριον)[337].

Еще (ἔτι) до основания (καταβολή) мира (κόσμος)[338] (35) вся полнота Собрания (ἐκκλησία)[339], сойдясь в местах (τόπος) Огдоады (ὀγδοάς)[340] **[66]** (и) посоветовавшись, заключила духовный (πνευματικόν) брак, суть которого в единении[341]. И таким обра-

---

[337] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲡⲉ ⲡⲁϯⲱⲗ̀ϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ· (65. 31–33); автор охотно пользуется понятием μυστήριον (см. выше: 57. 20, прим. 205; 60. 11 и ниже: 67. 11; 68. 26; 69. 24), как правило, когда говорит о «духовном браке» (см. выше: 57. 13–16, прим. 201, 202; ниже: 66. 1 сл., прим. 341 сл.), но лишь однажды Христос говорит о себе самом как о «таинстве»; *Гиббонс*, возможно, прав, говоря, что имеем дело с «a gnostic truism», который подразумевает, что «Christ in himself is the innefable mystery for the gnostics; i.e., he is the entrance into mystery, the celestial union», и за этим «таинством единства» стоит духовный брак (Gibbons, 270); ср.: «...cette courte formule ferait référence au mystère d'unité qu'est le Saveur» со ссылкой на предшествующий рассказ о «духовном браке» в 57. 17–27 (Painchaud, 1982, 136).

[338] ⲉⲓⲧⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲡⲧⲏ̀ⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ (65. 33–34) = *ἔτι πρὸ καταβολῆς κόσμου (*Ин* 17. 24: ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲏ̀ⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ; ср.: *Ефес* 1. 4; *1Петр* 1. 20); эта греч. фраза, не имеющая артиклей, получила в коптском опред. артикли; то же сочетание см. ниже: 69. 28–29; ср. в валентинианских *Exc. Theod.* 41. 2: «...справедливо сказано, что Собрание (scil. гностическая небесная Церковь; см. выше: прим. 56) было избрано (еще) до основания мира» (...πρὸ καταβολῆς κόσμου <...> ἐκκλησία ἐκλελέχθαι); это небесное собрание является прообразом (образцом для) собрания гностиков на земле.

[339] ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲩⲛⲁ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲁϣⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ (65. 35–36) = *πᾶν τὸ πλῆθος (или: ὅλον τὸ πλῆθος) τῆς ἐκκλησίας (см. выше: 50. 8–10, прим. 60) с подчеркиванием, что Собрание включало в себя все небесные сущности без исключения; то же сочетание применительно к «ангелам и их архонту» см. выше: 54. 26–27, прим. 155.

[340] ⲉⲡϧⲛ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ϯⲟⲅⲇⲟⲁⲥ (65. 36–37); содержание фразы зависит от понимания предлога ⲉϧⲛ̄, который может иметь значение как «над» (ὑπέρ, ὑπεράνω, ἐπάνω), так и «в» (εἰς), «при» (ἐπί) и т. п., одним словом, речь идет или о сочетании «над местами Огдоады», или «в местах Огдоады». К первому склоняются почти все переводчики: «upon the places of the Ogdoad» (Gibbons, 130 = Riley, 189); «*oberhalb* der Orte der Ogdoas» (Bethge, 1975, 107); «*au-dessus* des lieux de l'Ogdoade» (Painchaud, 1982, 63). Между тем, упоминание Огдоады только в этом месте не позволяет восстановить с точностью небесную топографию автора и считать, что было еще что-то *выше* Огдоады (ср. нейтральное: «... zu den Orten der Achtheit»: Krause, 141; «...in the realm of the Eight»: Meyer, 2007, 484); о «небесном Собрании», находящемся «на восьмом небе», см. *БлЕвг* 14. 17 сл. (*NHC* V. 1): «...Собрание (ἐκκλησία), которое выше небес, <...> Собрание Огдоады (ϯ[ⲉⲕⲕⲗⲏ]ⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ϯϩⲟ[ⲅ]ⲇⲟⲁⲥ)»; ср. *ПрМир* 105. 20 сл.: «Собрание на восьмом небе» (ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲧⲙⲁϩⲱⲙⲟⲩⲛⲉ = ὀγδοάς)», по образцу которого несовершенный Саваоф создает свое собрание бесчисленных ангелов. Напомним, что, согласно общепринятому в то время представлению, вокруг окруженной воздухом Земли, представляющей форму шара и висящей в пространстве в центре мироздания, вращаются сферы планет (Луна, Солнце и пять тогда известных планет, порядок расположения которых мог отличаться); выше этих семи сфер находилась сфера неподвижных звезд, т. е. восьмое небо, или Огдоада (см., например: Clem., *Strom.* IV. 159. 2: ἡ ἀπλανὴς χώρα и ὀγδοάς; подробнее: Nilsson, 1950, 674 сл.). По свидетельству Епифания, *гностики* помещали «Барбело и Отца всего, он же и Господь, и Самоотец» (τὴν Βαρβηλὼ καλουμένην καὶ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα), на восьмое небо (*Pan.* 26. 10. 3–4), называя Барбело «Матерью всех живущих» (ἡ μήτηρ τῶν ζώντων ἡ Βαρβηλώ: ibid. 26. 10. 10).

[341] ‖ⲉⲁⲩϣⲟⲭⲛⲉ ⲁⲩⲭⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ⲉⲙⲫⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲱⲧⲛ̄ (66. 1–3); подробнее см. выше: 57. 13–27 и прим. 201; ср. ниже: 67. 5–7. Подлежащее ⲡⲁϣⲁⲓ...(см. прим. 339) в ед. ч., сказуемое ⲉⲁⲩϣⲟⲭⲛⲉ ⲁⲩⲭⲓ, букв. «посоветовавшись, заключили», во мн. ч.; о духовном браке подробно говорилось выше: 57. 13–27 (см. прим. 201 сл.), но здесь появляются новый аспект содержания этого понятия: «единство, единение» (о значении ϩⲱⲧⲛ̄ см. прим. 235, 258, 282) всех небесных сущностей с Отцом — прообраз будущего единения (примирения) гностиков с Христом; ср.: «The heavenly wedding is here presented explicitly as a model for unity upon earth among gnostics (cf. 67. 12–19)»

зом (брак) совершился в невыразимых местах (τόπος) (5) через живое слово[342], причем они совершали этот неосквернённый брак через посредничество (? μεσότης?) Иисуса[343],

(Gibbons, 273). В валентинианских *Exc. Theod.* 63. 1–2 есть описание «духовного брака», напоминающее наше: «Итак, упокоение духовных (произойдет) в день Господа, в Огдоаде <…>; затем (последует) брачный пир, общий для всех спасаемых, пока всё не станет равным и не узнает друг друга» (ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν Ὀγδοάδι <…> εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, ἄχρις ἂν ἀπισωθῇ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ), т. е. гностики уравняются с небесными сущностями и достигнут состояния абсолютного покоя (ἀνάπαυσις = ϯⲧⲟⲛ см.: 49. 10, прим. 34; 54. 16–17, прим. 151 и ниже: 67. 7–8, прим. 355; 70. 8–10, прим. 385), которое присуще Отцу и его окружению.

[342] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲯⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲯⲁϫⲉ ⲉϥⲟⲛϩ̄ (66. 3–5); ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ, «совершился», зд. в непереходном значении (ср. след. прим.); неопред. арт. ⲟⲩⲯⲁϫⲉ ⲉϥⲟⲛϩ̄ не допускает перевода «la Parole vivante» (Painchaud, 1982, 63; ср. «le Verbe vivant» (id., 2007, 1135); очевидно, за этим сочетанием стояло греч. сочетание без артиклей διὰ λόγου ζῶντος (τοῦ πατρός), «через живое слово (Отца)», т. е. «слово», а не «Слово», как это видим в *1Петр* 1. 23: διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ, что в саид. переводе передано, как и обычно (см. прим. 332), с опред. артиклем: ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲯⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲟⲛϩ̄, предполагая, что копт. переводчик увидел зд. «Слово Бога», как, впрочем, и *Пеншо*, отождествивший la Parole vivante с Иисусом (ibid., 138); см. след. прим.

[343] ⲉⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲓϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲁⲧϫⲱϩ̄ⲙ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲙⲉⲓⲥⲟⲧⲛⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲓ̅ⲥ̅ (66. 6–8); ⲉⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄- в переходном значении (ср. пред. прим.); ⲡⲓϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲁⲧϫⲱϩ̄ⲙ̄ = ὁ ἄφθαρτος γάμος (об опред. артикле ⲡⲓ см. прим. 201; ср. ⲡⲓϫⲓ ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ в *АпокПетр* 79. 7–8). Смысл сочетания ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲙⲉⲥⲟⲧⲛⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲓ̅ⲥ̅, букв. «через середину (среднее положение) Иисуса» (ср. «durch die Mittelstellung Jesu»: Krause, 141), не совсем понятен, и уже *Гиббонс* предложил видеть в μεσότης описку вместо μεσίτης, «посредник, ходатай», хотя ни в переводе («through the Mesotes (μεσότης) of Jesus»), ни в комментарии не дал окончательного решения (Gibbons, 131, 279); восстанавливая предполагаемый оригинал фразы, он ошибочно говорит о διὰ τῆς μεσίτου Ἰησοῦ, забыв, что μεσίτης — слово м.р. (следовательно: διὰ τοῦ μεσίτου, и тогда в копт. должно было бы быть ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲙⲉⲥⲓⲧⲛⲥ, т. е. две описки вместо одной); кроме того, при чтении μεσίτης неясным остается и ⲛ̄ⲧⲉ ⲓ̅ⲥ̅, ведь, если бы речь шла об «Иисусе посреднике», мы должны были бы ожидать ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲙⲉⲥⲓⲧⲛⲥ (как, например: ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲓⲱⲏⲗ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲛⲥ для διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ в *Деян* 2. 16), а не genitivus possessivus, дающей фразе значение: «через посредника, принадлежащего Иисусу». *Пеншо* допускал возможность ошибки переписчика, исправив которую, можно было бы перевести пассаж как «grâce à la médiation de Jésus» (пренебрегая разницей рода), но настаивал на чтении рукописи («ⲙⲉⲥⲟⲧⲛⲥ ne doit pas être corrigé»: Painchaud, 1982, 138, прим. 160) с переводом «grâce à la position centrale de Jésus» (ibid., 63; ср. « grâce à la position intermédiaire de Jésus»: id., 2007, 1136 и прим. ad loc., где он уже не столь категоричен: «Peut-être faudrait-il lire μεσίτης»). *Бетге* предложил (очевидно, чтобы не исправлять артикль ж. р. ⲧ- в ⲧⲙⲉⲥⲟⲧⲛⲥ и объяснить наличие род. пад. ⲛ̄ⲧⲉ ⲓ̅ⲥ̅) чтение ⲧ⟨ⲛⲛ̄ⲧ⟩ⲙⲉⲥ⟨ⲓ⟩ⲧⲛⲥ (видимо, имея в виду διὰ τῆς μεσιτείας Ἰησοῦ, т. е. «через посредничество Иисуса»), и такая реконструкция, хотя и выглядит громоздкой, имеет то преимущество, что Иисус как μεσίτης, «посредник, ходатай» хорошо известен раннехристианской литературе, начиная с сочинений Павлова корпуса («Посредник между Богом и людьми — человек Христос Иисус»: *1Тим* 2. 5; ср. *Евр* 9. 15; 12. 24; везде без артикля), и этот образ хорошо подходит к нашему контексту; как возникла эта ошибка, сказать трудно (возможно, еще на греч. почве, а может быть, переписчик вместо μεσίτης машинально написал μεσότης, поскольку это слово встречалось ему около 15 раз в предыдущем трактате). Так или иначе, но это объяснение, а именно: Иисус — *посредник* между небесными участниками «духовного брака» и гностиками, представляется наиболее правдоподобным; едва ли речь зд. шла о техническом термине μεσότης, известном из валентинианской космологии; о нем см.: Хосроев, 2016, 30–31, прим. 79. Немалое удивление вызывает и то, что в рассказе о «духовном браке» на небесах появляется не небесный Христос, а Иисус (впервые в сочинении; второй и последний раз в 69. 21; см. ниже: прим. 378), речь здесь, конечно, идет не о «земном Иисусе», а об «Иисусе живом» (ср. *АпокПетр* 81. 17–18: ⲡⲉⲧⲟⲛϩ̄ ⲓ̅ⲥ̅; см. Хосроев, 2016, 311, прим.

который готовит их всех и правит (10) ими, пребывая в неделимой и мощной воле (Отца?)[344]. Тому же (δέ), кто обращается к нему, является он ему как монада (μονάς) их всех, (15) (как) некая мысль и отец[345]. Он пребывает один и помогает им всем, сам весь про-

---

1442), т. е. «небесном Иисусе»; ср. ниже: 69. 21–22: «Иисус Христос, Сын Человека, который выше небес» и прим. 378;

[344] ϵⲩⲭⲱⲣⲭ̅ ⲛ̅ⲙⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϵⲩⲁⲛⲁϩⲧϵ ⲛ̅ⲙⲟⲟⲩ· ϵⲩⲯⲟⲟⲡ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲱⲩⲯϵ ⲛⲁⲧⲡⲱⲯϵ ⲛ̅ⲧϵ ⲟⲩⲃⲁⲙ· (66. 8–11); ⲭⲱⲣⲭ̅ = зд. ἐπισκευάζω (ср. Gibbons, 281: «"prepare" (Greek: κοσμεῖν)»), бох. форма для саид. ϭⲱⲣϭ̅ (см. ниже: 67. 17, прим. 358); ⲁⲛⲁϩⲧϵ = κρατέω; ϩⲛ̅ ⲟⲩⲱⲩⲯϵ, очевидно, гаплографический пропуск артикля: ϩⲛ̅ ⟨ⲟⲩ⟩ⲟⲩⲱⲩⲯϵ, «в воле» (= ἐν θελήματι); ⲁⲧⲡⲱⲯϵ см. выше: 57. 26, прим. 206; появление ⲛ̅ⲧϵ ⲟⲩⲃⲁⲙ, «некоей силы» (род. пад. с неопред. артиклем), совершенно неожиданно (что это за сила?): ожидалось бы «Отца» (ср. ⲡⲟⲩⲱⲩ ⲙ̅ⲡⲓⲱⲧ: 57. 6) или т. п.; недопустимый перевод «… dans la volonté unique, (issue) de *la P*uissanse» (Painchaud, 1982, 65) был позднее с попыткой объяснить непонятное ⲛ̅ⲧϵ ⲟⲩⲃⲁⲙ исправлен на «…issu d'une volonte *puissante*» (id., 2007, 1137; курсив — А.Х.), и пониманйе этой конструкции в значении прилагательного вполне допустимо; см. также: «von einem unteilbaren und wirksamen Willen» (Bethge, 1975, 107; Lüdemann, 230); ср. оставленное без комментария: «in an undivided love of a power» (Gibbons, 131); «in an indivisible and powerful love» (Riley, 191), где речь должна идти, конечно, не о любви (в сочинении это всегда ἀγάπη), а о «воле» (Отца?), исполнение которой и единство с ней является ключевой характеристикой и Христа, и гностика; см. выше: 57. 3–7, прим. 197; 59. 17–19, прим. 238; 61. 32–35, прим. 279.

[345] ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲇⲉ ϵⲩⲕⲱⲧϵ ϵⲣⲟϥ ⲯⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ̅ ϵⲃⲟⲗ ⲛⲁϥ ϵⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̅ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲥ ⲛ̅ⲧϵ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲟⲩⲙⲉⲉⲩϵ ⲙ̅ⲡ̅ ⲟⲩϵⲓⲱⲧ· (66. 12–15); *Гиббонс* считал, что ⲛ̅ⲧⲟϥ и –ϥ могут относиться или к «браку» (ⲥⲓ ⲯⲉⲗⲉⲉⲧ), или к Иисусу, дав перевод: «And Jesus (ⲛ̅ⲧⲟϥ), with the wedding surrounding him (ϵⲩⲕⲱⲧϵ ϵⲣⲟϥ), appears to the wedding (ⲛⲁϥ) as a monad of them all, a thought and a father» (Gibbons, 282–283); ср.: «Er (Иисус) aber (δέ) offenbart sich ihm (очевидно, собирательное для всех участников «брака»), indem er ihn umgibt…» (Krause, 143); ср.: «He (Иисус) transformed himself…» (Meyer, 2007, 484). Между тем, противительное δέ заставляет думать о том, что зд. произошла смена подлежащего и теперь речь идет об участнике «духовного брака», т. е. о гностике, «который обращается (поворачивается) к нему» (= *ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτόν), т. е. к Иисусу; именно так понял текст *Пеншо*: «Et à celui qui se tourne vers Lui…» (Painchaud, 1982, 65), хотя позднее, толкуя уже глагольное сочетание ⲕⲱⲧϵ ϵⲣⲟϥ в значении «окружают его» (= *κυκλοῦσιν αὐτόν) и замечая, что «les réferents des pronoms ne sont pas apparents», исправил свой первоначальный перевод на: «Formant un cercle autour de lui…» (id., 2007, 1136); в этом случае ⲛ̅ⲧⲟϥ, «он», относится уже к «браку», а точнее, собирательно, ко всем участникам брачного собрания. В сочетании ϵⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲥ формант ⲙ̅ⲡⲟⲩ является не притяжательным местоимением в бохайризированной форме (об этом говорит прежде всего надстрочная черта в ⲙ̅, невозможная в притяж. местоимении; к тому же это местоимение 3. л. мн. ч. в нашем тексте всегда выступает в нормативной форме ⲛⲉⲩ-: 56. 20, 26; 65. 13; 69. 1, 4) и не означает «leur Unité» (Painchaud, 1982, 65 = id., 2007, 1136); зд. речь идет о глаголе ⲯⲱⲡϵ с управлением ⲙ̅ⲡ- в значении «быть/ становиться кем-то» с последующим неопред. артиклем, а «монада» (μονάς) означает не «самодовлеющее Единство / Неделимость Бога» (как выше в 51. 15; см. прим. 90), а неразрывное «единство» гностиков с Иисусом: он является гарантом их единства,, «монадой со всеми ними»; ⲟⲩⲙⲉⲉⲩϵ ⲙ̅ⲡ̅ ⲟⲩϵⲓⲱⲧ, «(как) мысль и отец», уточняет аспекты этого единства (единомыслие отца с детьми), но неопред. артикль не позволяет переводить это сочетание с заглавной буквы как «Pensée et Père» (Painchaud, 1982, 65 = id., 2007, 1136) с примечанием, что в валентинианском богословии на вершине божественного мира находится именно Первоотец (Προπάτωρ) и соприсущая ему Мысль (συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν: Iren., *Adv. haer.* I. 1. 1 = Epiph., *Pan.* 31. 10. 5); ср.: «…appeared as a single manifestation (=μονάς) of all of them, as Thought, Father» (Meyer, 2007, 484); *Бетге* предположил, что зд. речь могла идти о «матери и отце», со ссылкой на *ЕвЕг* 56. 7–8 (*NHC* III. 2), где дважды встречается аномальная форма ⲙⲉⲉⲩϵ (вместо нормативной ⲙⲁⲁⲩ) в значении «мать», ж.р. (омонимическая с ⲙⲉⲉⲩϵ, «мысль», м.р.); см.: «(als) Mutter und Vater» (Bethge, 1975, 107: 110, прим. 53), но в нашем случае неопред. артикль, не указывающий на род, не позволяет это утверждать.

сияв[346]. И он — жизнь, потому что он вышел из Отца (20) истины, невыразимой и совершенной (τέλειος)[347], (жизнь) для тех, кто (пребывает) здесь[348]; (он) — единение в мире (εἰρήνη)[349] и друг хороших (ἀγαθόν) и жизнь (25) вечная и неосквернённая радость в великом согласии жизни и веры (πίστις)[350] благодаря вечной жизни в отцовстве и (30) материнстве с сестринским отношением и разумной (λογικόν) мудростью (σοφία)[351].

---

[346] ⲛⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲛⲟⲩⲁ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲍⲉⲣⲁⲧⲩ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲛⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲩ ⲉⲁⲩⲡⲓⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲁⲁⲩ· (66. 15–18); речь идет об Иисусе, а не об Отце; ⲉⲩⲁⲍⲉⲣⲁⲧⲩ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ передает, по всей видимости, παρίσταται αὐτοῖς πᾶσιν, «стоит возле них всех», т. е. помогает им всем; непереходный глагол ⲡ(ⲉ)ⲓⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ, возможно, является зд. эквивалентом (περι)λάμπω, «даю свет, сияю» («der allein zu vollem Glanz erstrahlt ist»: Bethge, 1975, 107 = Pellegrini, 588), хотя часть переводчиков предпочла видеть в нем синоним глаголу ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ (Crum, 267b), «являться, расцветать, выходить наружу»: «he came forth» (Gibbons, 131 = Meyer, 2007, 484); «hervorgekommen war» (Krause, 143); ср.: «hervorgekommen (oder: aufgeleuchtet) ist» (Lüdemann, 230); «il s'est epanoui de Lui-même» (Painchaud. 1982, 1136) с пояснением, что за этим стоит образ дерева, которое выпускает множетсво ветвей, не переставая быть одним, или образ света, который источает множество лучей; ср. позднее: «il a jailli de lui-meme» (id., 2007, 1136).

[347] ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲱⲛϩ̄ ⲡⲉ ⲉⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲧϣⲁⲧϧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ· (66. 18–21); за ⲉⲩⲱⲛϩ̄ скрывается не «eine Offenbarung» (Krause, 143 = Lüdemann, 230), т. е. зд. не слияние из ⲉⲟⲩⲱⲛϩ̄ (от глагола ⲟⲩⲱⲛϩ̄, «являться»), а слияние из ⲉ-ⲟⲩ-ⲱⲛϩ̄, т. е. ⲱⲛϩ̄, «жизнь», с неопред. артиклем; ср.: «я есмь <…> истина и жизнь» (*Ин* 14. 6; ср. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν: ibid. 1. 4); ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲉ см 50. 11–12, прим. 62; ср. «Человек истины» в 53. 17, прим. 130; ср.: «Отец истины» (ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας) у валентиниан (Epiph., *Pan.* 31. 6. 4).

[348] ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲓⲙⲁ· (66. 22); может быть определением как к «Отцу», т. е. «(Отцу) тех, кто…» («(the Father) of those…»: Gibbons, 132; Riley, 191; Pellegrini, 588), так и к «жизни» (ⲱⲛϩ̄, см. пред. прим.); *Бетге* предположил, что после ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ выпала фраза ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉ, <und als das Licht> (Bethge, 1975, 110, прим. 54).

[349] ⲡϩⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲓⲣⲏⲛⲏ· (66. 22–23); ср.: ὁ σύνδεσμος τῆς εἰρήνης (*Ефес* 4. 3), а также выше: ⲡϩⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲉ (62. 12–13 и прим. 283); о ϩⲱⲧⲛ̄ см. прим. 235, 258, 282.

[350] ⲙⲛ̄ ⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲉⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲛ̄ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲧⲉⲗⲏ ⲛ̄ⲁⲧϫⲱϩⲙ̄· ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧ ⲙⲉⲧⲉ ⲉⲓⲁⲗϣⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ (66. 23–28); ⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲉⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ (plur.), очевидно, «друг хороших людей», т. е. гностиков; ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲛ̄ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ, (Христос) «вечная жизнь», ср.: ζωὴ αἰώνιος в *1Ин* 5. 20; о ⲧ ⲙⲉⲧⲉ см. прим. 285.

[351] ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲛ̄ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥⲱⲛⲉ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ· (66. 28–32); букв. «вечной жизни отцовства и материнства…»; ср. ниже пассаж 67. 2–5 и прим. 354; все абстрактные понятия употреблены с неопред. артиклями: ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ (= πατρότης), ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ (= μητρότης), ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥⲱⲛⲉ (= ἀδελφότης), «сестринство» (ср. ⲙⲛ̄ⲧⲥⲟⲛ, «братство»: 67. 4), ⲟⲩⲥⲟⲫⲓⲁ, и это говорит в пользу того, что в оригинале эти слова не имели артикля: *διὰ ζωῆς αἰωνίου πατρότητος καὶ μητρότητος σὺν ἀδελφότητι (τε) καὶ σοφίᾳ λογικῇ; речь идет не о различных ипостасных проявлениях верховного божества, появляющихся в других местах текста (см. с опред. арт. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ: 54. 15; 61. 29, 34; ⲧⲙⲙ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ: 67. 28; ср. прим. 150 и ниже: прим. 361), а о своего рода всеобъемлющих характеристиках добрых семейных отношений, которые отличают поведение гностиков по отношению друг к другу: старшие относятся к младшим как отцы и матери к детям, равные же по возрасту и положению — как «сестры»; поэтому не могу согласиться с *Пеншо*, который переводит эти понятия с большой буквы и с опред. артиклем (la Paternité, la Maternité, la Fraternité (sic), la Sophia du Logos), считая, что их следует рассматривать в свете общего учения трактата, «qui place au sommet du monde céleste une triade formée du Père, de la Mère et du Sauveur lui-même, frère (cf. p. 50. 27) et conjoint (p. 70. 4–5) de Sophia…» (Painchaud, 1982, 139); ср. верное: fatherhood, motherhood, sisterhood, rational wisdom (Gibbons, 132 = Riley, 191), хотя *Гиббонс*, комментируя это место, говорит о том, что зд. имеются в виду «qualities of the celestial church» (ibid., 284), а не гностической общины; неожиданное ⲙⲛ̄ⲧⲥⲱⲛⲉ, «сестринство», для ἀδελφότης, которое в греч. не может передавать различия по полу, подразумевая

Они получили ум (νοῦς), который распростерт[352] и будет простираться в радостном единении; (35) и он становится достойным (δοκιμός) **[67]** и слушает в вере (πίστις)

как «братство», так и «сестринство», лежит, очевидно, на совести переводчика (переписчика), поставившего во главу угла по какой-то причине именно «сестринское» отношение; *Betge*, чтобы избежать этого затруднения, предположил, что из-за гомеотелевта из текста после слова «материнство» выпало «братство» и в первоначальном тексте стояло ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ⟨ⲥⲟⲛ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ⟩ⲥⲱⲛⲉ, т. е. «<Bruderschaft> und Schwesterschaft» (Bethge, 1975, 107, 110, прим. 56); ⲟⲩⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ выглядит также довольно странно (может ли «мудрость» быть другой?), и было предложено, учитывая 67. 4, видеть зд. ошибку переводчика: поскольку в оригинале прилагательное λογική находилось между ἀδελφότης и σοφία, т. е. следовала вереница род. падежей ж.р.: ἀδελφότου λογικῆς σοφίας (или дат. пад.: σὺν) ἀδελφότητι λογικῇ σοφίᾳ) переводчик неверно связал прилагательное не с первым словом ἀδελφότης (как в 67. 4: ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟⲛ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ, «разумное братство»; см. ниже: прим. 354), а со вторым, превратив первоначальное ἀδελφότης λογική, «разумное братство», в λογικὴ σοφία; таким образом исходное «meaning was: "…of rational brotherhood of Sophia". <…> He translates ἀδελφότης as ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲱⲛⲉ and thus refers it to Sophia» (Gibbons, ibid., 283–284).

[352] ⲛⲉⲁⲩ† ⲙⲉⲧⲉ ⲉⲩⲛⲟⲩⲥ ⲉⲩⲡⲟⲣⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ· (66. 32–33); достаточно темная (но не грамматически) фраза, в которой установить точное значение понятий за неимением греч. оригинала весьма трудно. Кто эти «они», получившие «ум»? Можно думать, что это «хорошие (люди)», т. е. гностики, о которых речь шла в 66. 23–24, прим. 350. Возможно, глагол † ⲙⲉⲧⲉ ⲉ- (с бох. окраской сочетания; ср. прим. 19, 24) имеет зд. значение «получать что-то» (как, например, в *Евр* 8. 6: ⲁⲧⲟⲧⲥ̄ †ⲙⲁ† ⲉⲟⲩⲫⲱⲛⲓ для *τέτυχεν* λειτουργίας; саид. ⲁⲭⲓ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲱⲙ̄ⲱⲉ, т. е. «он *получил* служение»), или даже «возлюбить» (как, например, в *Псал* 101. 12 (LXX 101. 15): ⲛⲉⲕⲉⲃⲓⲁⲓⲕ ⲁⲩ†ⲙⲁ† ⲉⲛⲉⲥⲱⲛⲓ для *εὐδόκησαν* οἱ δοῦλοί σου τοὺς λίθους αὐτῆς; саид. ⲁⲛⲉⲕⲥⲛ̄ⲥⲁⲗ ⲟⲩⲉⲱ ⲛⲉⲥⲱⲛⲉ, т. е. «*возлюбили* твои рабы ее камни»; ср.: εὐδοκήσαντες (с дат. пад.) = саид. ⲁⲩⲧⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲛⲧ ⲥⲛ̄ и бох. ⲁⲩ†ⲙⲁ† ⲥⲉⲛ в *2Фесс* 12. 2); ср. прим. 285; переводчики же увидели зд. значение или «соглашаться» («sie hatten einem Verstand zugestimmt»: Krause, 143; «they had agreed with a mind»: Gibbons, 132; ср. в комментарии: «attain to (or: "agree with"): ibid., 285), или «достигать» («sie hatten einen Nous erlangt»: Bethge, 1975, 107 = Pellegrini, 588), или «соединяться» («ils s'étaient unis au Noûs»: Painchaud, 1982, 65). Неопред. артикль в ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ говорит в пользу того, что речь, по всей видимости, идет не о конкретной божественной эманации «Ум» (ср., однако: «Ce Noûs <…> doit être identifié au Sauveur lui-même…»: Painchaud, ibid., 139), а о наличии / действии этой эманации не только в каждой небесной сущности, но и в каждом гностике (о постоянном общении души с Умом (ⲡⲓⲛⲟⲩⲥ = ὁ νοῦς) ср. выше: 57. 27 сл., прим. 207; 58. 2–4, прим. 214). Квалитатив ⲉⲩⲡⲟⲣⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ (*Краузе* исправил на ⲉⲩⲡⲟⲣⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ с переводом «indem sie ausgebreitet waren»: Krause, 143), передающий не действие, а состояние, можно понимать в значении «быть рас(от)крытым», как в *Откр* 10. 2, 8: ⲟⲩⲭⲱⲟⲩⲛⲉ ⲉⲩⲡⲟⲣⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ, т. е. «раскрытая книга» (βιβλαριδίον ἠνεῳγμένον), т. е. воздействие «ума» открыто для тех, кто желает им вооружиться (ср. цитату из *ПСил* выше в прим. 214), но переводчики предпочитают значение «распространяться, распространяться» («which stretches out»: Gibbons, 132; «der ausgestreckt ist»: Bethge, 1975, 107 = Pellegrini, 588; «der sich selbst ausgebreitet hatte»: Lüdemann, 231; «qui se déploie»: Painchaud, 1982, 65; «that extends itself»: Meyer, 2007, 485); как пример такого значения глагола *Гиббонс* приводит пассаж из *ТрехТр* 73. 18 сл., где речь идет об эманациях (προβολή) Отца: «их рождение (ⲡⲟⲩⲭⲡⲟ) подобно *истечению* (или: *распространению*: ⲟⲩⲡⲱⲣⲡ̄ ⲁⲃⲁⲗ; о значении см.: Crum, 270b), которое Отец *изливает* (ⲉⲩⲡⲱⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ) на тех, кого он любит» (ibid., 285; ср.: Painchaud, 1982, 139); в этом случае за копт. глаголом могло стоять греч. πλατύνω или ἁπλοω, «распространяю», ἐκχέω, «изливаю», или т. п. (см.: Crum, ibid.), и этот образ хорошо известен литературе первых веков при рассказе об эманациях высшего божества, которое «не становится меньше» при каждой последующей эманации («ибо Отец не есть умаление»: non enim est deminoratio Pater: Iren., *Adv. haer.* II. 13. 6): от него «не убывает», как не убывает от солнца, *распространяющего / изливающего* свет; см., например, *Corp. Herm.* XII. 1, где об «уме» сказано: «Ум происходит из самой сущности Бога <…>. Ум не отрезан от сущности Бога, а *распространяется* так же, как и свет солнца…» (ὁ νοῦς ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν <…>. ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος

(только) одного[353]. И он находится в отцовстве, материнстве, разумном (λογικόν) братстве (5) и мудрости (σοφία)[354]. И это брак истины и покой нетленности (ἀφθαρσία) в духе (πνεῦμα) истины в каждом уме (νοῦς)[355] и (10) совершенный свет в неизрекаемом таинстве (μυστήριον)[356].

Но (δέ) это не происходит и не (οὐδέ) произойдет внутри нас в какой-то части (μέρος) или (ἤ) в каком-то (отдельном) месте (τόπος) (15) в разделении и отказе от мира (εἰρήνη)[357], а (δέ) (в) единении и приготовлении к любви (ἀγάπη), причем все они совер-

---

τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς); с примерами глагола в таком контексте см.: Thomassen, 1989, 305, 323–324.

[353] ⲉⲩⲛⲁⲡⲱⲣⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲱⲧⲡ̄ ⲉⲩⲧⲉⲗⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲟⲩⲁ· (66. 33 — 67. 2); о ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲱⲧⲡ̄ см. выше: 66. 3 и прим. 341. После союза ⲁⲩⲱ, видимо, произошла смена подлежащего, и теперь речь идет не об «уме»; скорее всего, субъектом действия «ума» оказывается теперь «гностик»: именно «он становится «достойным» и т. д.; оставленное зд. без перевода ⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲥ (= δοκιμός) в копт. *НЗ* всегда переводится как ⲥⲱⲧⲡ̄ (= ἐκλεκτός), «избранный» (*Римл* 14. 18; *1Кор* 11. 19; *2Кор* 10. 18); в сочетании ⲉⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ⟨...⟩ ⲉⲟⲩⲁ, «слушая одного» (а не «obéissant à un seul»: Painchaud, 2007, 1136; зд. ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ-, а не ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄(ⲥⲁ)-ср. прим. 328), неопред. мест. ⲟⲩⲁ так же, как и выше в 50. 20, соответствует греч. ἕν, «один, единый» (подробно см. прим. 68); ср. справедливое замечание: гностики слушают только «одного», а «les opposants au contraire "ont servi deux maîtres et une multitude" (60. 1–2» (Painchaud, 2007, 1136); см. прим. 250.

[354] ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟⲛ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲟⲫⲓⲁ· (67. 2–5); об этом пассаже см. выше: 66. 28–32 и прим. 351.

[355] ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲭⲓ ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ· ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲡ̄ⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲛⲟⲩⲥ ⲛⲓⲙ· (67. 5–9); ⲟⲩⲭⲓ ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ ⟨...⟩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ, «брак истины», или «брак с истиной, истинный брак»; ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ, «в духе истины»: неопред. артикль указывает на то, что речь идет не о «Духе» как об одном из обозначений Отца (см. выше: 49. 17–18, прим. 41; 50. 15, прим. 66; 54. 15–16, прим. 150), т. е. не о ипостазированном *τὸ* πνεῦμα τῆς ἀληθείας (как это находим в *Ин* 14. 17; 15. 26 и т. д.), а о «духовной истине», которая теперь, после того как состоялся духовный брак гностика с высшим миром, присутствует «в каждом уме» (ϩⲛ̄ ⲛⲟⲩⲥ ⲛⲓⲙ); одним словом, гностик достиг того блаженного состояния «нетленного покоя», «совершенного света» внутри себя, духовной истины и т. п., в котором вечно пребывают все обитатели Плеромы (см. выше: 49. 10–13, прим. 33–36); ⲟⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ, «покой нетленности» (или «нетленный покой»), т. е. непреходящий, вечный покой; об ⲙ̄ⲧⲟⲛ см. выше: *2СлСиф* 49. 10, прим. 34 и ниже: 140. 3–4, прим. 528.

[356] ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲩϫⲛⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧ†ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ· (67. 9–11); ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲩϫⲛⲕ ⲉⲃⲟⲗ, = φῶς τέλειον (ср. прим. 35, 234); ⲁⲧ†ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟ≠ = ἀνονόμαστος, букв. «неименуемый», термин апофатическго богословия (ср. прим. 206 и ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ в 60. 11–12, прим. 255 и 65. 31–33, прим. 337); ср. в анонимном валентинианском трактате (о нем см. в прим. 62) о «неименуемых и невыразимых таинствах» (ἀνονομάστων καὶ ἀρρήτων <...> μυστηρίων), которые не могут постичь умом (περινοηθῆναι) ни начала, ни власти, но которые явлены только Мысли Неизменяемого (μονῇ δὲ τῇ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοίᾳ πεφανερωμένων: Epiph., *Pan.* 31. 5. 2).

[357] ⲡⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲑⲱϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲑⲛⲁⲱϣⲡⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ϩⲛⲧⲏ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲏ ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲱϣⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲡⲱⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ· (67. 12–16) = *οὐ γίγνεται δὲ τοῦτο οὐδὲ γενήσεται ἐν μέρει τινὶ ἡμῶν ἢ τόπῳ ...; о ⲡⲱϣⲉ см. 57. 23–27, прим. 206; 60. 6–7, прим. 252; 62. 14–15, прим. 284; ⲡⲱⲣ ⲭ = σχίσμα, διχοστασία или т. п. (в конечном счете, синоним ⲡⲱϣⲉ). *Betge*, без всяких на то оснований, предположил, что после слова ⲡⲱⲣ ⲭ выпала какая-то фраза, и дополнил <ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩϩⲱⲧⲡ̄ ⲡⲉ> с переводом: «<Sondern es ist eine Stiftung> von Frieden» (Bethge, 1975, 107, 110, прим. 58); *Гиббонс* понял эту фразу как предостережение «showing that the writer has an eye to some sort of division, real or possible, in the gnostic community» (Gibbons, 286); в том же направлении думал и *Пеншо*: «Ce passage se situe dans le monde inférieur. <...> Il constitue une mise en garde contre division, qui pourrait surgir parmi les destinataires du traité...» (Painchaud, 1982, 139); ср. перевод-толкование: «This does not happen and will

шенны (пребывая) в Сущем[358]. Итак, это произошло в местах (τόπος) (20) под небом, причем объединились с ними те, которые узнали меня в целостности и неделимости[359], и те, которые существовали для славы Отца (25) и истины, бывшие (ранее) разделенными, (теперь) упорядочились в Едином через живое слово[360].

---

not happen among us in any regions and locales where there is dissension and disruption of peace» (Meyer, 2007, 485). Между тем, речь, по-моему, идет не о предостережении относительно возможных расколов внутри гностической общины, а о том, что это долгожданное обновление индивида (см. прим. 355) коснется не какой-то его отдельной части, а всего целиком, а значит внутри него, т. е. в его душе, будет царить мир, и в ней не будет никакого «раскола / нарушения мира (ⲟⲩⲡⲱⲣⲭ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ)»; ср. след. прим.

[358] ⲟⲩϩⲱⲧⲛ̄ ⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲃⲱⲣⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲅⲁⲡⲏ· ⲉⲩⲭⲛⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲩ· (67. 16–19); о ϩⲱⲧⲛ̄, «(со)единение», см. прим. 235, 258, 279 (ср. «ϩⲱⲧⲛ̄ <…> represents the Greek καταλλαγή»: Gibbons, 287 и ниже прим. 863 по поводу *ЕвЕг* 63. 9 (*NHC* III. 2)); о ⲃⲱⲣⲃ ср. выше: 66. 8, прим. 344 (ϫⲱⲣϫ); слово переводилось по-разному: «a mixture of love» (Gibbons, 1972, 133); «eine Einwohnung von Liebe» (Bethge, 1975, 107 = Pellegrini, 588); «eine Zubereitung einer Liebe» (Krause, 145 = Lüdemann, 231); «un repas d'amour fraternel» (Painchaud, 1982, 67); «a banquet of love» (Riley, 193); «a feast of love» (Meyer, 2007, 485 с примеч.: «cf. the ἀγάπη meal, or love feast or eucharist, in Christian tradition»; так же и Riley, ibid., 192, комм. ad loc.); ср., например: «…il (scil. автор *2СлСиф*) présente cette réunion comme un "repas" d'amour fraternel <…>, référence probable à quelque liturgie eucharistique» (Painchaud, ibid., 140; позднее, заметив, что перевод этой фразы «est incertaine», *Пеншо* все же считал, что «il y a peut-être une allusion au repas fraternel qui précédait ou suivait l'Eucharistie (voir p. ex. Jude 12)…»: id., 2007, 1137, комм. к 67. 17). Тем не менее, переводить ⲃⲱⲣⲃ в значении некий «религиозный ритуал» или т. п., а тем более связывать это с евхаристией, нет никаких оснований (ведь, помимо прочего, ⲁⲅⲁⲡⲏ не имеет при себе никакого артикля), поэтому предпочитаю в переводе оставить привычное значение «приготовление»; также и предположение, что «l'unité (т. е. ϩⲱⲧⲛ̄) de la communauté semble être le fruit de la réunion de deux groupes…» (Painchaud, 2007, 1137, комм. к 67. 12–28), не находит никакого подтверждения в тексте; ⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲛ, букв. «в том, который существует», = ὁ ὤν (ср.: *Исх* 3. 14) — обычное обозначение Бога как обладающего «подлинным бытием»; ср. ниже: 68. 12, прим. 364; см., например: ⲉⲧⲯⲟⲟⲛ ⲟⲛⲧⲱⲥ (ὄντως) ⲛⲁⲙⲉ, «сущий воистину» (*Тракт* 7; 237. 14 (*CodBr* 2)); ⲡⲓⲟⲛⲧⲱⲥ (ὄντως) ⲉⲧⲯⲟⲟⲛ ⲛ̀ⲯⲟⲣⲡ̄, «существующий от начала» (*3СтСиф* 121. 26–27).

[359] ⲉⲁⲥⲯⲱⲡⲉ ⲟⲛ ϩⲙ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉ̀ⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ ⲛ̀ⲧⲡⲉ ⲉⲩϩⲱⲧⲛ̄ ⲛⲁⲩ· ⲙⲏ ⲛ̀ⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲧ ϩⲙ̄ ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲁⲧⲛ̀ⲯⲱⲫⲉ (67. 19–23); ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ ⲛ̀ⲧⲡⲉ, букв. «места внизу неба», означают «этот мир», «землю» (ср.: ⲛⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲛⲧ в 50. 17–18, прим. 67), т. е. «единение», в котором пребывали и пребывают обитатели Плеромы, произошло теперь (ⲉⲩϩⲱⲧⲛ̄ ⲛⲁⲩ, «объединились с ними», scil. с обитателями Плеромы) и на земле у тех, кто «узнал» Христа «в целостности и неделимости»; ⲟⲩϫⲁⲓ (лишь однажды в *2СлСиф*) в *НЗ*, как правило, означает «спасение», но «спасение», как таковое, не играет в нашем трактате никакой роли (оно лишь подразумевается; ср. прим. 89), поэтому лучше видеть в этом слове синоним следующего за ним ⲁⲧⲡⲱⲫⲉ, т. е. «целостность», ὁλοκληρία / ὁλόκληρος (так переведено слово, например, в саид. *1Фесс* 5. 23 или в бох. *Иак* 1. 4); как неделимо (ⲁⲧⲡⲱⲫⲉ) и целостно небесное Собрание Отца (см. 57. 25–26, прим. 206), так теперь становится «единым» собрание гностиков на земле; ср. верное замечание: «67. 19–27 speaks of the earthly life of the gnostics rather than of their eschatological destuny» (Gibbons, 287).

[360] ⲙⲛ̄ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩⲯⲟⲟⲛ ϣⲁ ⲡⲓⲉⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲧⲛ̀ⲛ̀ⲧⲙⲉ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲩⲫⲉ ⲁⲩϫⲱⲣⲃ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲟⲩⲁ·ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̀ⲧⲟⲟⲧⲩ ⲛ̀ⲡⲱⲁϫⲉ ⲉⲧⲟⲛϩ̄ (67. 23–27); ϣⲁ ⲡⲓⲉⲟⲟⲩ = *πρὸς τὴν δόξαν или εἰς τὴν δόξαν (ср. εἰς δόξαν в прим. 43); о ⲡⲓⲉⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ см.: 49. 21–22, прим. 43; ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲧⲛ̀ⲛ̀ⲧⲙⲉ, «Отец и истина», зд. может быть как эквивалентом сочетания «Отец истины» (см. 50. 11–12, прим. 62), так и указанием на две верховные ипостаси: «Отец и Истина» (ср. ниже 70. 7–8, прим. 384); *Гиббонс* не исключал зд. ошибку переписчика вместо первоначального ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲧⲉ (or: ⲛ̀) ⲧⲛ̀ⲛ̀ⲧⲙⲉ, «the Father of Truth» (Gibbons, 287); он же (ibid., 288) отметил, что форма ϫⲱⲣϫ не засвидетельствована, хотя

И я пребываю в духе и в истине (30) материнства, так и он<и ?> стал<и> пребывать в этом месте, потому что я был в них, всегда объединенных в дружбе товарищей[361]. Не знают они вовсе ни (οὐδέ) (35) вражды, ни (οὐδέ) зла (κακία), но (δέ) объединены

в рукописи отчетливо читается ⲭⲱⲣⲃ̄, сам же он по поводу формы ⲭⲱⲣⲭ̄, которая, действительно, встретилась выше в 66. 8, указал на ее бох. колорит (см. прим. 344); о том, что состояние «разделенности» (ⲉⲛⲓⲧⲁⲩⲡⲱⲱⲩⲉ, букв. «которые были разделенными»), в котором ранее, т. е. до того как небесный Христос открыл гностикам свое учение, пребывали души, — это состояние несовершенства, см. 62. 14–19, прим. 284; о том, что все совершенное «непричастно делению» (ⲁⲧⲡⲱⲱⲩⲉ), см. 57. 26, прим. 206; 67. 19–23, прим. 359 и ниже: 68. 11–12, прим. 364); сочетание ⲁⲩⲭⲱⲣⲃ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲟⲩⲁ переводили по-разному: «rüsteten sie sich (oder: wohnten) in dem Einen» (Krause, 145); «nahmen <…> Wohnung in dem Einen» (Bethge, 1975, 108 = Lüdemann, 231; Pellegrini, 589); «ils ont été rétablis dans l'Un» (Painchaud, 1982, 67), но ср.: «ils ont été restaurés dans l'unité» (id., 2007, 1137); «blended into the one» (Gibbons, 134); «blended into the One» (Riley, 1996, 193); «they have been united with the One» (Meyer, 2007, 485). Думаю, что ⲁⲩⲭⲱⲣⲃ̄ (scil. ⲁⲩⲃⲱⲣⲃ̄) имеет зд. то же значение, что и в саид. *Иез* 23. 41, где ⲟⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⟨…⟩ ⲉⲥⲃⲟⲣⲃ передает греч. τράπεζα κεκοσμημένη, т. е. «приготовленный стол» со всеми оттенками значения глагола κοσμέω: «привожу в порядок, устраиваю, украшаю» и т. п.; о ⲡⲓⲟⲩⲁ с опред. артиклем см. прим. 68; сочетанием ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲟⲛϩ̄ стоит, очевидно, «живое учение», т. е. подлинное учение, принесенное небесным Христом (см.: 49. 16–17, прим. 39) а не ипостазированное Слово, как считает *Пеншо*: «C'est le Saveur lui-même, "Parole vivante"…» (Painchaud, 1982, 140; ср. «le Verbe vivant»: id., 2007, 1137).

[361] ⲁⲩⲱ ⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲛⲛⲁ ⲙⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲧⲙⲉ · ⲛⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ · ⲉⲁⲭϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲡⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲧϩⲉ · ⲉⲁⲉⲓϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲛⲏ ⲉⲧϩⲟⲧⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲃⲛⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲉⲛϣⲃⲛⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲏⲓⲙ · (67. 28–34); зд. ⲡⲓⲛⲛⲁ может быть одним из обозначений «Отца» (см. 49. 17–18, прим. 41; 50. 15, прим. 66; 54. 17–18, прим. 152 и ниже: 68. 10, прим. 364), но может быть и просто расхожим сочетанием «в духе и истине» (ϩⲙ̄ ⲡⲓⲛⲛⲁ ⲙⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲧⲙⲉ), хотя и с опред. артиклями в отличие от *Ин* 4. 23, где ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (о том, как следует поклоняться Богу) передано в саид. как ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲛⲁ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ с неопред. артиклями (для ⲙⲉ ср. бох. ⲙⲉⲑⲙⲏ = ⲙⲡⲧⲙⲉ); ср.: ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲛⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲧⲙⲉ в 67. 8, прим. 355; ср. также: «The phrase "all the greatness of the Spirit" in 49. 17f. is equivalent of the Spirit (67. 28…)» (Gibbons, 289); о ⲧⲙ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ см. выше: 66. 30, прим. 351 и 67. 3; ⲉⲁⲭϣⲱⲡⲉ (с местоимением м. р. ⲫ), «он был», вызывает трудности, поскольку непонятно, к какому сущ. мужского рода выше это могло относиться; ср. уже *Гиббонс*: «Just as *he* has been there, I was among those who are united…» (ibid., 134) с замечанием, что «he» относится, возможно, к гностику (to "the gnostic"), происходящему из Плеромы (ср. Krause, 145: «Als *er* an diesem Ort war, war ich…» без комментария), но лучше («better possibility») видеть зд. описку вместо ⲉⲁⲉⲓϣⲱⲡⲉ, «Just as *I* was there…» (ibid., 289); то же исправление см.: Bethge, 1975, 110, прим. 59 = Pellegrini, 589, прим. 79. Другие оставили текст без изменения и относили м.р. ⲫ к «единению» (ϩⲱⲧⲛ̄ м.р.), о котором речь шла выше (67. 16, прим. 358): «since it (union) was there…» (Riley, 193); «da sie (sc. die Verbindung) dort war…» (Lüdemann, 231), ср., вольный, чтобы избежать трудности понимания глагольной формы, перевод: «where unity is…» (Meyer, 2007, 485); впрочем, ϩⲱⲧⲛ̄ отстоит от ⲫ слишком далеко, чтобы читатель смог понять, к чему именно относится это местоимение; также и перевод *Пеншо* нельзя признать точным: «comme ici-bas…» (ici-bas для ⲛ̄ⲡⲓⲙⲁ, опуская при этом глагол; Painchaud, 1982, 67); ср. его другой перевод-толкование: «Cela est arrivé ici-bas de la manière suivante» (id., 2007, 1137). Чтобы сделать текст более понятным, могу предложить другое исправление, а именно ⲉⲁⲩϣⲱⲡⲉ, (хотя и ⲉⲁⲭϣⲱⲡⲉ, как относящееся к гностику в ед. ч. имеет тот же смысл), т. е. «*они* были» (начальное ⲉ- указывает на эмфазу), и тогда смысл фразы был, скорее всего, следующим, подчеркивая разновременность действия ⲧϣⲟⲟⲡ (наст. время) и ⲁⲭϣⲱⲡⲉ (перфект для передачи греч. aoristus inchoativus): «Я пребываю (вечно и неизменно) в духе и истине материнства, так же, как и те, которые объединены дружбой (т. е. гностики), начали (и продолжают) пребывать в таком же состоянии (т. е. в духе и проч.), потому что я был в них». ⲛ̄ⲡⲓⲙⲁ, «в этом месте», т. е. в этом несовершенном мире, на земле; о «дружбе» (ⲙⲛ̄ⲧϣⲃⲛⲣ) с ближним как о важнейшей отличительной черте гностика см. 62. 10, прим. 283; 62. 19–21, прим. 284; 64. 33–34, прим. 322 и ниже: 68. 9–10, прим. 364.

[68] через мое знание (γνῶσις) в слове и мире (εἰρήνη), которое пребывает в совершенстве (-τέλειος) с каждым и во (5) всех них[362]. И те, которые приняли подобие моего образа (τύπος), примут (и) подобие моего слова[363]. Они (+ μέν) войдут в вечный свет с дружбой друг к (10) другу в духе (πνεῦμα), потому что они узнали во всем, что Сущий — один *в неделимости и все они — одно[364]. И таким образом они будут научены

---

[362] ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲓⲛⲥⲉⲙⲙⲉ ⲁⲛ ⲉⲩⲙⲛ̀ⲧⲭⲁⲭⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣⲟ ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲩⲕⲁⲃⲓⲁ· ⲉⲩϩⲟⲧⲛ̄ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲟⲩⲱⲁⲭⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ· (67. 34 — 68. 5); о ⲙⲛ̀ⲧⲭⲁⲭⲉ см.: 62. 9, прим. 282; об оставленном без перевода понятии ⲣⲛⲱⲥⲓⲥ см. 61. 1, прим. 267; ⲉⲩϩⲟⲧⲛ̄ ⟨…⟩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲛⲱⲥⲓⲥ, «объединены через мое знание», т. е. «знание обо мне» (ср. ниже: 69. 33 сл., прим. 382); в сочетании ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲁⲭⲉ, «в слове», неопред. арт. говорит о том, что речь идет не о какой-то ипостаси божества (ср.: «dans *la P*arole»: Painchaud, 1982, 69; но: «dans *la p*arole»: id., 2007, 1137), а, очевидно, об «учении», которое несет с собой «мир»; ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ, букв. «пребывающий, находящийся» (м.р.), может относиться (если не начинать зд., как *Краузе*, новое предложение: «Er existiert in Vollkommenheit…»: Krause, 145; но кто этот «er», не ясно) лишь к сущ. м.р. ⲱⲁⲭⲉ, «слово», но между ними стоит ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ (ж. р.), и естественно было бы ожидать после него ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ (ж.р.); также возможно было бы исправление ⲉⲥ- на ⲉⲩ- (мн. ч.), «пребывающие» как относящееся и к «слову», и к «миру», т. е. ⲉⲩⲱⲟⲟⲡ как однородный член с ⲉⲩϩⲟⲧⲛ̄); тем не менее, необходимости исправлять текст нет, поскольку сочетание ⲟⲩⲱⲁⲭⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ (*λόγος μετὰ εἰρήνης) можно рассматривать как гендиадис, т. е. «слово с миром» или «слово, несущее мир», при котором ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ (м. р.) согласуется с первым его членом; перевод «… verbunden sind <…> in einem Frieden, der in Vollkommenheit bei jedem und in allen ist» (Bethge, 1975, 108) возможен с точки зрения нем. языка, но не коптской фразы, в которой ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ не может относиться к εἰρήνη.

[363] ⲁⲩⲱ ⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲩ̀ⲭⲓ ⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲩⲛⲁⲭⲓ ⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲱⲁⲭⲉ· (68. 5–7); об ⲉⲓⲛⲉ, «подобие» (ὁμοίωμα), см.: 51. 29–31 (ⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉ †ϫⲓⲕⲱⲛ), прим. 96; 56. 25–27, прим. 191; это слово едва ли можно переводить как «форма»: «And those who received the *form* of my type (τύπος) …» (Gibbons, 135); о ⲧⲩⲡⲟⲥ см.: 62. 29, прим. 292 (ср. неудачное: «my form» для ⲡⲁⲧⲩⲡⲟⲥ: Riley, 195, Meyer, 2007, 486); что скрыто за словами ⲉⲩⲛⲁⲭⲓ ⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲱⲁⲭⲉ, «примут подобие моего слова (учения)», мне не совсем ясно; возможно, имеется в виду, что они «будут жить подобно учению», т. е. станут жить в соответствии с ним; ср.: «…werden meinem Wort ähnlich werden»: Krause, 147. В любом случае, перевод «… recevront la forme (для ⲉⲓⲛⲉ) de ma Parole» (Painchaud, 1982, 69; комм.: ibid., 140–141) едва ли отвечает существу дела.

[364] ⲛⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲉⲩⲛⲁⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ· ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲱⲃⲏⲣ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲓⲡⲛⲁ· ⲉⲁⲩⲉⲓⲙⲉ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲁⲧⲡⲱϣⲉ ⲭⲉ ⲟⲩⲁ ⲡⲉⲧⲥ̀ⲱⲟⲟⲡ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲁ ⲛⲉ· (68. 7–13); относительно ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ, «вечный свет», как место обитания Отца и его окружения и как место, куда попадут гностики, «сыны света», см.: 60. 18–19, прим. 259; ⲙⲡ̀ⲧⲱⲃⲏⲣ см.: 62. 9–10, прим. 283; 64. 33–34, прим. 322; 67. 32–33, прим. 361; ϩⲛ̄ ⲡⲓⲡⲛⲁ, «в духе»», опред. артикль может говорить в пользу того, что речь идет об одном из эпитетов Отца (см. выше: 49. 17–18, прим. 41; 50. 15, прим. 66; 54. 15–16, прим. 150), но может быть и просто эквивалентом сочетания с неопред. артиклем ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲁ, ср. 57. 21–22, прим. 205; 67. 8, прим. 355; ср. 67. 28–29, прим. 361; о глаголе ⲉⲓⲙⲉ см. прим. 200; ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲁⲧⲡⲱϣⲉ, «в неделимости», по смыслу должно было бы стоять после союза ⲭⲉ (в переводе я переставил слова), т. е. «они узнали, что Сущий один (един) в (своей) неделимости» (ср. «невыразимая монада» в 51. 15–16, прим. 90, а также в прим. 206 слова Климента об «Отце всего»: ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν…, *Strom.* V. 81. 6; «Бог, будучи неделимой монадой…»: μονὰς δε ὢν ἀδιαίρετος ὁ θεός…: Eus., *De eccl. theol.* 2. 6. 3), и можно допустить здесь непроизвольную метатезу при переписывании; ср. с сохранением порядка слов рукописи и объяснением ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲁⲧⲡⲱϣⲉ как «mit ungeteiltem Herzen» (Bethge, 1975, 108); о ⲡⲉⲧⲱⲟⲟⲡ см: 67. 18-19, прим. 358; ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲁ ⲛⲉ, «все они одно», т. е. гностики пребывают в полном единодушии (ср. прим. 68) и являются единым организмом; ср. 66. 12–14, прим. 345 о «монаде».

о Едином[365] также как и (15) о Собрании и о тех, которые пребывают в нем[366]. Ибо (γάρ) Отец этих всех неизмерим и неизменен[367], (он) ум и слово, разделение, (20) ревность и огонь[368]. Он же (δέ) совершенно один, будучи всем для них всех в единственном

---

[365] ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧ̅ϩⲉ ⲉⲩⲁⲭⲓ ⲥⲃⲱ ⲉⲡⲟⲩⲁ· (68. 13–14); о сочетании ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧ̅ϩⲉ см. выше: 54. 4–7, прим. 145; форму 3 л. мн. ч. fut. II ⲉⲩⲁⲭⲓ (A_2), «они будут…», учитывая тут и там появление субахм. форм в тексте (см. прим. 22, 24), необязательно исправлять на ⲉ⟨ⲁⲩ⟩ обстоятельственный perf. 1: «they were…» (Riley, 195), хотя перфект более соответствует сказанному в предыдущем предложении о том, что «они уже получили знание» (ⲁⲩⲉⲓⲙⲉ); предполагает ли fut. II (тогда = *διδαχθήσονται περὶ τοῦ ἑνός), что они должны получить еще какое-то дополнительное наставление? По поводу ⲡⲟⲩⲁ с опред. артиклем ср. 67. 26, прим. 360.

[366] ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧ̅ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲧⲟⲩⲏϩ ⲛ̅ϩⲛⲧⲥ̅· (68. 14–16); о небесном Собрании, или Плероме, прообразе «собрания» гностиков на земле, см. 50. 2, прим. 56; 50. 31–34, прим. 78; 60. 23–25, прим. 262; 65. 35 сл., прим. 339, 340.

[367] ⲫⲱⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲑⲓ ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲁⲧ̅ϯⲱⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲧ̅ⲱⲃⲧ̅ⲕ̅· (68. 16–18); о ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ = *ὁ πατὴρ πάντων τούτων ср.: *Ефес* 4. 6); ⲁⲧ̅ϯⲱⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲧⲱⲃⲧ̅ⲕ̅ = *ἀμέτρητος καὶ ἀναλλοίωτος; о «неизменяемости» Бога см. ниже: прим. 926; о других апофатических эпитетах выше: прим. 206, 356. Помимо сочетания «Отец всех», (чаще) встречается «Отец всего» (ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲧⲏⲣⲕ̅, ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣⲕ̅ (ед. ч.): *ЕвИст* 43. 4–5; *ИпАрх* 88. 11; *БлЕвг* 73. 1–2 (*NHC* III. 3); ср. выше: прим. 78 о ⲡⲧⲏⲣⲕ̅ и о сочетании ⲛⲓⲡⲧⲏⲣⲕ̅ во мн. ч.), или «корень всего» (ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣⲕ̅ = *ρίζα τῶν πάντων); ср.: «Отец, который является корнем всего» (ⲡⲓⲱⲧ· ⲉⲧⲉ ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛ̅ⲇⲉ ⲡⲉ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣⲕ̅: *ТрехТр* 51. 3–4), а также *ВалУч* 22. 33–34 и Iren., *Adv. haer.* I. 1. 1 (применительно к Отцу в учении валентиниан); ср.: ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ, «мать этих всех»» в 49. 13–14, прим. 37; ср. след. прим. о гипотезе *Гиббонса*.

[368] ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛⲙ̅ ⲟⲩⲯⲁϧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲡⲱⲯⲉ· ⲛⲙ̅ ⲟⲩⲕⲱϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ· (68. 18–20); трудность в этом пассаже вызывают несовместимые характеристики Отца: с одной стороны, свойственные ему такие положительные атрибуты, как «ум» и «слово», с другой стороны, такие отрицательные (присущие, скорее, Иалдабаофу, «богу завистнику»: 64. 23, прим. 319), как «разделение», «ревность / зависть» и «огонь». На основе параллели в 54. 29–30 (ⲟⲩⲕⲱϩ̅ⲧ̅ ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲛⲕⲣⲱⲙ, «пламя и огонь», см. прим. 156) *Пеншо* предложил исправить ⲕⲱϩ на ⲕⲱϩ⟨ⲧ⟩ (Painchaud, 1982 68; ср.: «il faut certainement corriger…»: id., 2007, 1138, ad loc.), но в этом, учитывая к тому же, что это едва ли меняет смысл фразы, нет необходимости, потому что сочетание ⲟⲩⲡⲱⲯⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲕⲱϩ, «раскол (разделение вследствие) зависти» (60. 6–7, прим. 252) и ⲟⲩⲕⲱϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲡⲱⲯⲉ, «зависть и разделение» (65. 26–27, прим. 336) также дважды встречается в *2СлСиф*. Заключительную часть фразы *Бетге* предложил исправить на ⟨ⲉ⟩ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲡⲱⲯⲉ· ⟨ⲉ⟩ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲕⲱϩ ⟨ⲉ⟩ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ и переводом: «(er ist) Nous and Wort, ohne Trennung (zwischen ihnen), ohne Eifersucht und Flamme» (Bethge, 1975, 108, 110, прим. 60 = Pellegrini, 589, прим. 81 = Voorgang, 1991, 185); такая реконструкция (т. е. «не имеющий…», «у которого нет»), имея по смыслу многое в свою пользу, едва ли оправдана грамматически: сочетание (ⲙ̅)ⲙⲛ̅, передающее весь спектр отрицаний (ἀ-privativum, οὐ, μή, οὐκ ἔχω, οὐκ εἰμί и т. п.), требует после себя сущ. без артикля, а не как в нашем случае сущ. с неопред. артиклем ⲟⲩ; ср., например: ⲉⲙⲛ̅ ⲕⲣⲟϥ ⲛ̅ϩⲛⲧⲕ̅, «не имеющий в себе обмана» (ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν: *Ин* 1. 47; ср.: ⲉⲧⲉⲙⲛ̅ ⲕⲣⲟϥ ⲛ̅ϩⲛⲧⲕ̅ для ἄδολος в *1Петр* 2. 2); ⲙⲙⲛ̅ ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲓⲛⲛ̅ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲙⲛ̅ ⲡⲛⲁ, «нет ни воскресения, ни ангела, ни духа» (…μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα: *Деян* 23. 8); ср.: *Гал* 3. 28 и др.; таким образом, фраза должна была бы выглядеть так: Отец, «ум и слово (ет)ⲉⲙⲛ̅ ⲡⲱⲯⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲙⲛ̅ ⲟⲩⲕⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲙⲛ̅ ⲕⲣⲱⲙ ⲛ̅ϩⲛⲧⲕ̅», и для нее требуется гораздо больше восстановлений, чем одно ⲉ. Пытаясь объяснить наличие этих отрицательных качеств, не совместимых с благим Богом и не исправляя текст, *Гиббонс* пришел к заключению, что в пассаже 68. 16 (см. пред. прим.) — 68. 25 (см. след. прим.) речь идет уже не о высшем Боге, а о Иалдабаофе, которого автор *саркастически* изображает в тех же терминах, что и ранее Отца, иначе, считает он, пришлось бы думать, что снабженный такими отрицательными характеристиками «supreme god is responsible for evil in the world — a statement impossible for a gnostic» (Gibbons, 292). Но такое смелое предположение вызывает большие сомнения хотя бы уже потому, что этот ненужный и лишь вводящий в заблуждение сарказм едва ли мог быть распознан и оценен рядовым читателем этого сочинения.

учении, потому что они все происходят от одного духа (πνεῦμα)[369].

(25) О невидящие, почему вы не познали этого истинного таинства (μυστήριον)?[370] Архонты (ἄρχων) же (δέ) вокруг Иалдабаофа оказались непослушными из-за (30) Мысли (ἔννοια), которая пришла к нему от ее сестры Премудрости[371]. Они создали себе некий союз вместе с теми, которые пребывают с ними в смешении **[69]** огненного облака[372], ко-

---

Я могу лишь допустить, не отваживаясь на реконструкцию, что текст в настоящем его виде неисправен и что триада «разделение, ревность и огонь», очевидно, первоначально как-то противопоставлялись другим положительным качествам Отца.

[369] ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲡⲉ ⲉⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ· ⲭⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲯⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧ̄ⲛ̄ⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ· (68. 21–25); ⲉⲩⲯⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ, «будучи всем», зд. ⲡⲧⲏⲣϥ не означает «Всё» в гностическом смысле этого понятия (см. 50. 31–32, прим. 78), а «всё» в нейтральном смысле, как, например, в *1Кор* 12. 6: Бог «производящий всё во всём» (...ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ для πάντα ἐν πᾶσιν; ср. ibid. 15. 28), и поэтому писать это слово с заглавной буквы едва ли верно (ср. «being the All for all them»: Gibbons, 136; «der als Ganzer bei allen ist»: Bethge, 1975, 108 = Pellegrini, 589); *Гиббонс* увидел в ⲡⲧⲏⲣϥ «an ironic use of ⲡⲧⲏⲣϥ (the All) in referring to Jaldabaoth, since ⲡⲧⲏⲣϥ has been used previously for Pleroma (50. 32)...» и, завершая свой комментарий к пассажу, приходит к выводу: «...we choose to see the section on the false unity of Jaldabaoth's realm as beginning with 68. 16 as the more likely possibility for interpreting the meaning of 68. 11–25» (Gibbons, 294); о сомнительности этой гипотезы ср. пред. прим. ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ, «в единственном учении», т. е. в единственно верном учении гностиков; автор постоянно обвиняет своих оппонентов в том, что они, получившие свое учение, а именно «учение о мертвеце» (60. 22, прим. 261), от плохих ангелов (64. 1–2, прим. 313), учение, которое убивает (60. 25–26, прим. 263), погрязли, в конечном счете, в невежестве и незнании (59. 1–2, прим. 232); то, что все гностики происходят ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧ̄ⲛ̄ⲁ (с неопред. артиклем) ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ, т. е. из одного духа, означает, что все они «единодуховные» между собой и «товарищи по духу» с Христом, как об этом было сказано ранее (50. 23–24, прим. 72).

[370] ⲱ̄ ⲛⲓⲁⲧⲛⲁⲩ· ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ· (68. 25–27); по поводу ⲛⲓⲁⲧⲛⲁⲩ и обращения к оппонентам во 2-м л. мн. ч. см. 65. 2–3, прим. 325 и ниже: 70. 1–3, прим. 383.

[371] ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ ⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ· ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲥⲥⲱⲛⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ· (68. 27–31). Слова о «непослушании (ⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄) архонтов» своему владыке Иалдабаофу отсылают нас к упоминанию о восстании архонтов против Иалдабаофа в 52. 17–21 (прим. 108) и 55. 1–4 (прим. 160); по поводу ἔννοια следует вспомнить мифологическую систему Симона Мага, считавшего себя Высшей силой, т. е. Отцом, который стоит надо всем; Елену, сопровождавшую его, он называл «первым порождением своей мысли и Матерью всех» (primam mentis eius conceptionem, matrem omnium = τὴν πρώτην αὐτοῦ ἔννοιαν <...> καὶ μητέρα τῶν ὅλων: Iren., *Adv. haer.* I. 23. 2 = Theod., *Haer. fab.* I. 1 (344D); ср. πρώτη ἔννοια: Iust., *1Apol.* 26. 3), и через нее задумал он создать ангелов и архангелов; эта ἔννοια спустилась в нижние миры (degredi ad inferiora) и породила ангелов и силы, которые и создали этот мир, но после этого они удержали ее из зависти у себя, заключив в человеческое тело, и на протяжении веков переходила она, как из одного сосуда в другой (de vase in vas transmigraret; о «сосуде» — теле см.: 53. 7–9, прим. 125), в разные тела (ср. иное изложение системы симониан в Hippol., *Ref.* VI. 18. 2 сл. в прим. 67); ср. Προπάτωρ и Ἔννοια в системе валентинианина Птолемея (Iren., *Adv. haer.* I. 1. 1). О том, что Ἔννοια является «сестрой Премудрости», говорится только здесь; см. также 50. 14–15, прим. 65; 57. 7–9, прим. 198; 57. 27–28, прим. 207.

[372] ⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩϩⲱⲧⲛ̄ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ· ⲙⲛ̄ ⲛⲏ ⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ⲛⲓⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲩⲭ̄ⲃ̄ ⲡⲧⲉ ⲟⲩⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲡⲕⲣⲱⲙ· (68. 32 — 69. 1); о ϩⲱⲧⲛ̄ в значении «быть единым, соединяться с кем-л.», см. прим. 235, 258; фраза, вне всякого сомнения, имеет в виду несовершенную Церковь церковных христиан, на которую автор *2СлСиф* без устали ополчается, противопоставляя ее «невыразимому союзу» гностиков с Отцом; см. 60. 16–18, прим. 258; «те, которые пребывают <...> в смешении (ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲩⲭ̄ⲃ̄)...» — это церковные христиане, которые, в отличие от гностиков, имеющих союз с (ⲙⲟⲩⲭ̄ⲃ̄ ⲙⲛ̄–, букв. «смешанных с» с положительной коннотацией) небесным Христом (58. 5–7, прим. 216) и «умом» (58. 2–4,

торое является их завистью и прочими (пороками), которые стали явными через их творения (πλάσμα), будто (ὡς) (5) (этим) они потревожили благородное (εὐγενής) наслаждение (ἡδονή) Собрания (ἐκκλησία)[373]. И из-за этого явили они некое смешение

прим. 214), заключили союз с архонтами и смогли создать лишь жалкое «смешение» (с отрицательной коннотацией); о том, что ⲙⲟⲩⲭ̅ⲥ̅ в некоторых контекстах могло иметь сугубо отрицательное значение см., например, *АпИн*, где «несмешанность» (ⲁⲧ]ⲙⲟⲩⲭ̅ⲥ̅: 22. 2 (*BG* 2); или: ⲉⲙⲛ̅ ⲡⲉⲧ] ⲙⲟⲩⲭ̅ⲥ̅ согласно другой реконструкции, но с тем же значением) является синонимом ⲁⲧⲭⲱϩⲙ, т. е. «не подверженный осквернению» (ibid. 2. 15 (*NHC* II. 1)); ⲟⲩⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲛ̅ⲕⲣⲱⲙ, «огненное облако», по всей вероятности, отсылает нас к губительному «огню семи властей» (57. 1–3, прим. 196), подчеркивая, среди прочего, и разрушительную силу учения господствующей Церкви; см. ниже: «смешение незнания …» в 69. 7–9, прим. 374.

[373] ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩⲕⲱϩ ⲡⲉ ⲙⲛ̅ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ· ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉⲩⲡⲗⲁⲥⲙⲁ· ϩⲱⲥ ⲉⲁⲩⲟⲩⲱⲫ̅ ⲛ̅ⲧϩⲇⲟⲛⲏ ⲛ̅ⲉⲩⲅⲉⲛⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ· (69. 1–6); о «зависти» (ⲕⲱϩ) как отличительном качестве своих оппонентов автор говорит не раз (57. 1, прим. 195; 60. 6–7, прим. 252; 68. 18–20, прим. 368; ср. также прим. 319); зд., очевидно, имеется в виду ту «зависть», которую вызывает у архонтов совершенное небесное Собрание, а у христиан, принадлежащих господствующей Церкви, то же чувство вызывает духовное Собрание гностиков на земле; ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ = οἱ λοιποί (см, например, *Мф* 22. 6) зд. означает «(все) прочие» (scil. отрицательные качества); об этом сочетании и его коннотациях см. подробно: Хосроев, 2016, 290, прим. 1307; 335–336, прим. 1531; в сочетании ⲛ̅ⲧⲁⲩⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ· ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ глагол ⲉⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ (зд. в страд. залоге; дважды повторенное ⲉⲃⲟⲗ, возможно, обязано диттографии) имеет зд. значение «быть выведенным (наружу)», т. е. «стать явным»; ⲛⲉⲩⲡⲗⲁⲥⲙⲁ, «их творение», говорит в пользу того, что речь, скорее всего, идет о несовершенном человеческом теле, которое «вылепили» архонты; о глаголе πλάσσω применительно к созданию ущербного человека см.: 53. 18–19, прим. 131 и ниже: *ПослПетр* 136. 11–13, прим. 472; ср. также *ИпАрх* 87. 29–33 о создании архонтами (амбивалентного) человека: «Они взяли прах земли и вылепили (πλάσσω) [чело]века по образцу своего тела (κατα ⲡⲟⲩⲥⲱⲙⲁ) и по [образу] Бога, который явился им в водах». Сочетание ϩⲱⲥ ⲉⲁⲩⲟⲩⲱⲫ̅ вызывает некоторые трудности, которые вызвали различные переводы (курсив –*А.Х.*): «*as if* (как если бы) they *had bruised*...» (Gibbons, 137); «…*als* (когда) sie <…> *vermengten*» (Krause, 149); «…*als ob* (как будто) sie <…> *ausgelöscht hätten*» (Bethge, 1975, 108 = Pellegrini, 589); «…*se figurant* (= ὡς в значении «веря, полагая») avoir *imité* par une mélange…» (Painchaud, 1982, 71); ср.: «…*comme s'*ils *avaient petri*…» (id., 2007, 1138); «*as though* (как будто) they *had brought together*… » (Meyer, 2007, 486); «*als ob* sie <…> *zerdrückten*» (Lüdemann, 231); ϩⲱⲥ в обстоятельственном предложении (зд. ⲉⲁⲩ- perf. 1;) обычно имеет значение «(как) будто» (ср.: 61. 31–32, прим. 294, а также эквивалент ⲛ̅ⲑⲉ ⲉⲓⲉⲩ-: 65. 13, прим. 330), что и отражено в большинстве переводов, но значение глагола ⲟⲩⲱⲫ̅, передающего в большинстве случаев греч. φύρω, «смешиваю, мешу (тесто, глину), мну» и т. п. (Crum, 503a: «knead, bruise»; в копт. *НЗ* находим только сущ. ⲟⲩⲱⲫ̅ для передачи греч. φύραμα, «смесь» (*Римл* 9. 21) или «тесто» (*1Кор* 5. 6; *Гал* 5. 9); в текстах из Наг Хаммади встречается только здесь; в указателе *Зигерта* (Siegert, 1982) слово отсутствует), может быть восстановлено лишь по смыслу, поскольку букв. перевод («будто они размешали / замесили / размяли…») будет едва ли понятным; исходя из контекста, можно думать, что глагол, очевидно, подразумевал действие, связанное с каким-то силовым вмешательством, в результате которого первоначальное состояние того, во что вмешались, было нарушено в худшую сторону, повреждено; так, например, в копт. *Прем* 15. 7 (в рассказе о гончаре, который усердно мнет глину) ⲟⲩⲱⲫ̅ передает греч. глагол θλίβω, который означает не только «мну», но и (гораздо чаще) метафорически: «давлю, притесняю, тревожу, оскорбляю» (ср. ⲟⲩⲱⲫ̅: «kneten, (zer)stampfen, zerdrücken…»: Westendorf, 282, правда, без указания мест); именно эти последние значения оказываются наиболее отвечающими существу дела; таким образом, смысл пассажа заключается в следующем: после всех своих несовершенных творений, архонты думали, «будто они причинили вред / оскорбили / потревожили…», или т. п.); сочетание ⲧϩⲇⲟⲛⲏ ⲛ̅ⲉⲩⲅⲉⲛⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ имеет в виду безмятежное состояние, негу, в которой пребывают обитатели Плеромы.

незнания[374] с фальшивкой (10) огня, земли и мертвеца (?)[375]. Будучи ничтожными и невежественными, не имея знания, они осмелились (τολμάω) на это[376] и не поняли, (15) что

---

[374] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲓⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲙⲟⲩⲭϭ̅ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ (69. 7–9); ⲛ̅ⲛⲟⲩⲙⲟⲩⲭϭ̅ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ удвоенное ⲛ̅ⲛ (вместо одного, которое тут и там встречается в тексте) затемняет смысл фразы: трудно решить, имеем ли мы здесь дело с орфографическим вариантом, который не имеет самостоятельного значения, или за одним ⲛ скрывается предлог (например, ἐν, κατά, ἐπί и т. п.; см.: Crum, 215a–216b). Поэтому и фразу можно понимать по-разному: «они явили некое смешение незнания…» (т. е. в обоих случаях ⲛ̅ⲛ = ⲛ) или «они явили смешение *в* незнании» (ср. 59. 27: ϩ̅ⲛ ⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ = ἐν ἀγνοίᾳ) или «*в* смешении (ср. 68. 34: ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ̈ ϩ̅ⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩⲭϭ̅) они явили незнание…». В любом случае едва ли оправдано устранять из текста одно ⲛ с тем, чтобы язык стал соответствовать нормативному саидскому, как это делают издатели (Painchaud, 1982, 54 и Riley, 1996, 196). О ⲙⲟⲩⲭϭ̅, «смешение», см. 68. 34, прим. 372; о ⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ см. прим. 124.

[375] ϩ̅ⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ · ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲁϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅ · (69. 9–11). Для сочетания ϩ̅ⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ̅ были предложены различные переводы: «in einer Art-Gemäßheit» (Krause, 149); «in unerlaubter Weise» (Bethge, 1975, 108); «in a counterfeit» (Bullard–Gibbons, 1988, 370); «dans un contrefaçon» (Painchaud, 1982, 71); «in a counterfeit (par£) image» (Riley, 1996, 197); «in Verfälschung» (Pellegrini, 2003, 589); «through a phony image» (Meyer, 2007, 486); подробно о том, что слово ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ̅ является передачей греч. παραχάραγμα, «фальшивая монета», см.: Хосроев, 2016, 331–335. Я не знаю, как в этом контексте надежно объяснить сочетание ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ · ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲁϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅, «(фальшивое создание) огня и земли (?) и убийцы (?)» (ср.: *Лк* 12. 49: *πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν*); *Пеншо* со ссылкой на 53. 5–12 считал, что в сочетании «(из) огня и земли» речь идет об «un homme charnel» (Painchaud, 1982, 142), но оснований для этого я не вижу; могу лишь допустить, что переписчик по ошибке написал ⲟⲩⲕⲁϩ, «земля» (заметим, что трижды встречающееся в сочинении слово «земля» всегда стоит с опред. артиклем *п(і)*ⲕⲁϩ: 51. 28; 58. 30 и 55. 27 (ошибочно; см. прим. 172), а зд. артикль неопред.) вместо ⲟⲩⲕⲱϩ, «зависть», и это предположение представляется правдоподобным, поскольку сочетание ⲟⲩⲕⲣⲱⲙ · ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲱϩ, «огонь и зависть» встречается выше 56. 35 сл. (прим. 195, 196; ср. также 53. 7–9, прим. 125), а «зависть» как таковая является постоянным объектом нападок автора (58. 33 сл., прим. 232, 60. 6–7, прим. 252, 61. 3–7, прим. 269; 65. 26, где в перечне пороков она стоит на первом месте; 69. 1–2, прим. 373); недоумение вызывает и слово ⲟⲩⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅, «убийца», букв. «делающий убийство» (кто имеется в виду?); ср. никак не мотивированное самим текстом и малоубедительное: «the murderer may be Yaldabaoth or Cain» (Meyer, 2007, 486); *Бетге* предположил, что зд. выпало слово ⲡⲛⲁ̅, «дух» и перевел «von <…> mörderischer <Geist>» (Bethge, 1975, 108, ср. «von <…> Mörderischem»: Pellegrini, 589), но реконструкция представляется чисто умозрительной; уже *Гиббонс*, оставив в переводе «a murderer» (Gibbons, 137), справедливо подчеркнул, что ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅ в этом пассаже выполняет ту же роль, что и ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ, «мертвец» в 60. 22, где речь идет о ложном «учении мертвеца» (см. прим. 261), и, возможно, мы имеем дело с неправильным переводом, при котором произошло «confusing νεκρός with some form of the verb νεκρόω, "to kill"?» (ibid., 302); это предположение разделил и *Пеншо,* переведя ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅ как «un homme mort» и заметив, со ссылкой на *Гиббонса*: «il faut traduire ici ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅ comme ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ» (Painchaud, 1982, 71, 142, прим. 171; правда, позднее от отказался от этого, поставив в переводе слово un meurtrier: id., 2007, 1138). ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅ в своем не вызывающем сомнения значении «убийца» один раз уже встретилось в рассказе о тех, кто распинал Христа, думавших, что они и в самом деле его *убили* (65. 12, прим. 330), но в нашем пассаже речь, безусловно, идет не об этом: зд. автор возвращается к своей излюбленной теме, а именно полемике с «учением о мертвеце», и можно думать, что ⲣⲉϥϩⲱⲧⲃ̅ вместо ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ возникло по ошибке переводчика, который принял стоявшее в оригинале пассивное причастие аориста φονευθείς, в нашем случае в род. падеже φονευθέντος, т. е. «убитого», за форму причастия действительного залога в род. пад. φονεύοντος, т. е. «убивающего» (scil. «убийцы»); иного объяснения я не нахожу; ту же полемику с учением, проповедующем «мертвеца», находим в *АпокПетр* 74. 14 и 78. 17; см.: Хосроев, 2016, 299, прим. 1350.

[376] ⲉϩⲉⲛⲓⲕⲟⲩⲉⲓ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲃⲱ · ⲓⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲉⲁⲩ̅ⲣ̅ ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲛⲁⲓ̈ · (69. 11–14); о ϩⲉⲛⲓⲕⲟⲩⲉⲓ <…> ⲁⲧⲥⲃⲱ см. ⲉⲩⲥⲟⲃϫ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲥⲃⲱ: 60. 30, прим. 264; ср. также ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲕⲟⲩⲉⲓ, «ничтожность»: 54. 4, прим.

свет общается (κοινονέω) (только) со светом, а тьма с тьмой, и осквернённое (имеет общение) с тем, что подвержено гибели, а не подверженное гибели с неосквернямым[377].

(20) Это же (δέ) (все) дал я вам, я, Иисус Христос, Сын Человека, который выше небес[378], о совершенные (τέλειος) и неосквернямые по причине таинства (μυστήριον) (25) неосквернямого и совершенного (τέλειος), и (по причине) Невыразимого (ἄρρητον)![379] Они же (δέ) думают[380], что мы провозгласили в (нашем) учении (δογματίζω) эти (вещи,

---

144; 54. 10, прим. 147; ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ, «они не знают», качество, которое отличает и оппонентов (59. 28, прим. 244) и самих архонтов (60. 15–16, прим. 257); см. также: 53. 5–7, прим. 124; ⲁⲩⲣ̅ ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲛⲁⲓ̈, «осмелились на эти», т. е. дерзнули проповедовать подобные идеи.

[377] ⲁⲩⲱ ⲉⲙⲡⲟⲩⲉⲓⲙⲉ ⲓ̈ⲝⲉ ⲫⲁⲣⲉⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲣ̅ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓ ⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ · ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲕⲁⲓ̈ⲕⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲁⲕⲉ · ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲓ̈ⲭⲁ2ⲙ̅ · ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲛ ⲉⲧⲧⲁⲕⲕⲛⲟⲩⲧ · ⲓ̈ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲓⲁⲧⲭⲱⲓ̈2ⲙ̅ · (69. 14–20); автор резюмирует здесь основную идею своего учения: зло не может происходить от благого Отца, за все зло в мире ответственны несовершенные архонты и т. п.; также и автор *АпокПетр* (см. выше: прим. 8) без устали развивает эту мысль: «ведь зло (κακόν) не может давать хорошего плода (ἀγαθός, καρπός); ведь любая вещь, откуда бы она ни происходила, производит только то, что ей подобно» (75. 7–11; ср.: *Мф* 7. 17–18; *Лк* 6. 43), поэтому только глупцы могут «думать, что добро (ἀγαθόν, plur.) и зло (πονηρόν, plur.) происходят из одного (источника)» (77. 30–32); подробнее см.: Хосроев, 2016, 301–302, прим. 1367; 303, прим. 1376.

[378] ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲁⲉⲓⲧⲁⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛ̅ ⲓ̈ⲁⲛⲟⲕ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲭⲟⲥⲉ ⲁⲛⲡⲏⲩⲉ · (69. 20–22) = *Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, τοὺς οὐρανοὺς ὑπερέχων (или ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν; ср. κύριος <…> ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν: *Псал* 8. 2); см. выше: 65. 18–19, прим. 332 и 66. 7–8, прим. 343; ср.: ⲡⲱⲏⲣⲉ ⟨…⟩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲭⲟⲥⲉ ⲉⲛⲓⲡⲏⲩⲉ, «Сын Человека, который выше небес» (*АпокПетр* 71. 12–13). Очевидно, зд. мы видим переформатирование евангельского представления о земном Иисусе как «сыне человека» (см. ниже: прим. 946) в гностическое: небесный «Сын Человека» — это «Сын Бога»; ср.: *Ин* 3. 13, где речь идет об Иисусе, «Сыне человеческом, сошедшим с неба» (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). В целом ряде гностических систем такая мифологическая реалия, как «Сын Человека», не соответствует содержанию этого термина в евангельских текстах (ср. выше: прим 332 и ниже: прим. 946). Так, например, анонимные гностики (*офиты*) учили, что в Глубине существует первый свет, который является Богом всего и Первым человеком, его Мысль (œnnoia) — это Сын Человека (u*f*Õj ⸗nqrèpou), а их совместное порождение от Духа Святого — Христос, или нетленный Свет, который впоследствии сошел в человека Иисуса, а тот стал творить чудеса и выдавать себя за Сына Человека (Iren., *Adv. Haer.* I. 30. 1 сл.). Также и у последователей Валентина можно найти учение о том, что Спаситель, поскольку ведет свое происхождение от пары эонов: Человека и Церкви, называл себя Сыном Человека, или Христом, однако это не воплотившийся Иисус (ibid. I. 12. 4); ср.: «Сын Человека (ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲱⲙⲉ) вы[шел] из нетленности, будучи чужд (ⲱⲙ̅ⲙⲟ) осквернения» (*СвИст* 30. 18–20).

[379] ⲱ̅ ⲡⲓⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲁⲧⲭⲱⲓ̈2ⲙ̅ · ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲟⲛ ⲛ̅ⲁⲧⲭⲱ2ⲙ̅ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ · ⲙ̅ⲡⲓⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ · (69. 23–26); ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲟⲛ ⟨…⟩ ⲛ̅ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ, верным было бы ⲛ̅ⲧⲉⲗⲓⲟⲛ, см. прим. 24 и 57. 16–18, прим. 202; ср., однако, ⲛ̅ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ в 61. 35–36, прим. 280; ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲟⲛ ⲛ̅ⲁⲧⲭⲱ2ⲙ̅ — это «духовный брак», см. 57. 20–21, прим. 205; 65. 31–33, прим. 337; 67. 5–9, прим. 355. ⲡⲓⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲛ, «невыразимое», имеет в виду или само таинство, или все, что относится к высшему миру (см., например: 51. 15–16, прим. 90), но не самого Отца, тогда было бы ⲡⲓⲁⲣⲣⲏⲧⲟⲥ.

[380] ⲉⲩⲛⲉⲉⲩⲉ ⲓ̈ⲇⲉ (69. 26–27); смена подлежащего, вводимая противительной частицей δέ (см. прим. 16); «они» подразумевает или «архонтов», или «оппонентов», т. е. церковных христиан. *Гиббонс* подчеркнул, что это сочетание в *2СлСиф* «always refers to a mistaken assumption: 52. 33; 55. 31; 59. 25; 63. 12» (Gibbons, 304); ср. иное, едва ли оправданное, толкование, при котором противительная частица не принимается во внимание, а ⲉⲩⲛⲉⲉⲩⲉ (глагол в 3-м л. мн. ч. в Praes. 2, вероятно, с эмфазой: «а они-то думают») было понято как сущ. с неопред. артиклем и целевым формантом ⲉ- («для»), зависящее от сказанного в 69. 20 (прим. 378) «я дал вам… для напоминания о том…»: «Diese (Lehren) aber

уже) от основания (καταβολή) мира (κόσμος)[381] (для того), чтобы, (30) когда мы выйдем из этих мест (τόπος) мира (κόσμος), мы смогли (про)дать там эти знаки (σύμβολον) нетления (ἀφθαρσία) в духовном (πνευματικόν) единении для (πρός) (достижения) знания[382]. **[70]** (Но) вы, вы-то не знаете его, потому что плотский (σαρκικόν) мрак окуты-

---

habe ich euch mitgeteilt <…> *und zwar zu einer Errinerung* daran…» (Schenke, 1975, 108 = Pellegrini, 590); ср. совсем не допустимое: «that *you* understand…» (Meyer, 2007, 486), где 3-е л. мн. ч. переведено как 2-е л.

[381] ⲭⲉ ⲛⲧⲁⲛⲣ ⲇⲟⲅⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· (69. 27–29); значение этой и следующей фразы до конца не ясно, но перевод «nous sommes soumis à leur décrets…» (Painchaud, 1982, 73, 142, прим. 172 со ссылкой на *Кол* 2. 20, где лишь однажды в *НЗ* находим этот глагол, но в среднем залоге в значении «придерживаться установлений, соблюдать их») нельзя признать верным; не проясняет смысла и перевод: «daß wir sie <…> niedergelegt (δογματίζειν) haben…» (Krause, 149); *Гиббонс* рассмотрел две возможности понимания прямого дополнения ⲙⲙⲟⲟⲩ («эти» вещи или «их» по отношению к людям) и, заметив, что «it is impossible to say with any certainty what ⲛⲧⲁⲛⲣ ⲇⲟⲅⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ is» (Gibbons, 304), перевел: «that we decreed them…» (ibid, 138, пояснив в комментарии: «that we gave them a commission…»: 304); ср.: «that (…) we decreed them» (Riley, 197 примечанием, что «there appears to be some missing here» и что фраза предполагала противопоставление: «they (scil. оппоненты) think that …» и «but we (scil. Христос и единомышленники) decreed…»; *Betge* опустил в переводе ⲙⲙⲟⲟⲩ: «daß wir <…> bestimmt haben» (Bethge, 1975, 108), ср. поправку: «daß wir sie <…> bestimmt haben»» (Pellegrini, 590 с пояснением что под «sie» подразумевается «diese Lehre oder die entsprechende Weltordnung» = Lüdemann, 231). Совершенно очевидно, что переходный глагол δογματίζω употреблен в действ. залоге (ср.: 50. 20–21, прим. 69) с прямым дополнением ⲙⲙⲟⲟⲩ (= *εδογματίσαμεν ἐκεῖνα / ταῦτα) в своем обычном значении «устанавливаю догмы (правила), учу, издаю закон» (ср.: Hippol., *Ref.* V. 2: наасены ἐκεῖνα δοιματίζουσι; Epiph., *Pan.* 54. 1. 8: ἐδογμάτισε δόγμα; ibid. 57. 1. 6: τὴν αἵρησιν ἐδογμάτιζε; Eus., *H. E.* X. 5. 5: βούλησιν <…> ἐδογματίσαμεν), и в нашем случае смысл фразы не вызывает у меня сомнения: «мы установили (для себя) это учение в качестве закона…», «мы провозгласили в (нашем) учении эти (положения)…». О сочетании ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ см. выше: 65. 33–34, прим. 338.

[382] ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲛⲓⲱⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲛⲁ† ⲛⲛⲓⲥⲩⲙⲃⲟⲗⲟⲛ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲓϩⲱⲧⲡ ⲙⲡⲛⲓⲕⲟⲛ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲥⲟⲩⲟⲩⲛ· (69. 29 — 70. 1); внутри целевого придаточного (ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ…) находится еще и придаточное условное (ⲉⲛⲓⲱⲁⲛⲉⲓ <…> ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ), после которого по грамматическим нормам требуется не союз ⲭⲉ (дубликат ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ) с глаголом в Fut. III (ⲭⲉ ⲉⲛⲁ†), а форма конъюнктива ⲛⲧⲛ†; ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ (ср.: ⲡⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⟨…⟩ ⲛⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ в 52. 11–12, прим. 105) противопоставлены ⲙⲙⲁⲩ, «там», т. е. небесному миру; думаю, что глагол † зд. вполне можно понимать не как простое «давать» («give»: Gibbons, 138; «geben»: Krause, 149; Bethge, 1975, 108; «present»: Riley, 199; ср. «se échanger»: Painchaud, 1982, 73, но «se donner»: id., 2007, 1139), а вместе с последующим ⲉⲃⲟⲗ как «продавать» (глагол † ⲉⲃⲟⲗ в значении πιπράσκω или πωλέω многократно засвидетельствован: Crum, 394b; Wilmet, 1747), ведь, начиная с ⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ (69. 26, прим. 380), слова вложены в уста оппонентов, и в их высказывании должен был заключаться некий *сарказм*: оппоненты примитивно (с точки зрения гностика) думают (см. след. прим.), что гностики для того и учат таким высоким вещам в этой жизни, чтобы затем, при восхождении на небеса, они в своем якобы «духовном единстве» (ϩⲙ ⲡⲓϩⲱⲧⲡ ⲙⲡⲛⲓⲕⲟⲛ, ср.: 60. 16–18, прим. 258; 66. 1–3, прим. 341) смогли там (ⲙⲙⲁⲩ) выгодно продать эти «символы нетления», чтобы получить спасение; ⲛⲓⲥⲩⲙⲃⲟⲗⲟⲛ ⟨…⟩ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ (ср. выше: 67. 7–8, прим. 355) — что это за (отличительные, опознавательные) знаки / символы, не ясно, и хотя в других гностических текстах это понятие также появляется, его точное содержание в этом контексте все равно ускользает от понимания; ср. слова Христа: «А тот, кто познает бессмертного Духа, который является Светом <…>, пусть принесет мне знаки (ϩⲛⲥⲩⲙⲃⲟⲗⲟⲛ) этого Невидимого, и он (сам) станет светом в Духе <…>. Тот, кто познает Сына Человека в знании и любви, пусть

вает покрывает вас[383].

Я же (δέ) один являюсь другом Премудрости (σοφία), (5) я был недре Отца от начала, в месте сынов Истины и Величия[384]. Обретите теперь покой со мной, мои товарищи по духу (πνεῦμα) и мои братья, (10) навеки[385].

принесет мне знак (ϩⲛ̄ⲥⲩⲙⲃⲟⲗⲟⲛ) Сына Человека...» (*ПремИХ* 123. 11 сл. (*BG* 3) ср.: 117. 15 сл. (*NHC* III. 4); *Тардье* считал, что в первом случае за этими *символами* скрываются «дары Духа, передаваемые через помазание (χρῖσμα)», во втором — «sans doute allusion au sceau baptismal» (Tardieu, 1984, 398–399), предположение представляется мне мало убедительным; ср. также: «невидимые символы» (ϩⲉⲛⲥⲩⲙⲃⲟⲗⲟⲛ ⲛ̄ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ) в *ЕвЕг* (63. 15 (*NHC* III. 2); ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛ = πρὸς γνῶσιν можно отнести как к ⲡⲓϩⲱⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲓⲕⲟⲛ, т. е. «духовное единение для достижения знания» (ср. 67. 36 сл., прим. 362), так и к глаголу «дать», т. е. «дать (эти знаки) для того, чтобы гностиков там узнали».

[383] ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲛ· ⲭⲉ ⲧⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ ⲣ̄ ϩⲁⲉⲓⲃⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄· (70. 1–3); на фотографии страницы рукописи видно, что на месте ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ переписчик сначала по ошибке написал ⲥⲟⲟⲩⲛ (т. е. повторил предшествующее слово), но затем его затер (следы затертого слова достаточно отчетливо видны) и написал поверх (ср.: Riley, 198, ad loc.). Очередной раз автор устами Христа хулит противников за их незнание (ср.: 59. 26–27, прим. 243; 65. 2–3 и прим. 325); ⲙ̄ⲙⲟⲩ может быть и прямым дополнением с обобщающим значением «(не знаете) этого», как в переводе Krause, 149: «Ihr kennt *es* nicht...», хотя суффикс м. р. ⲩ в таком сочетании встречается крайне редко (см.: Еланская § 187; в этих случаях обычно употребляется ⲙ̄ⲙⲟⲥ с суффиксом ж.р.); ср. «ihr kennt *ihn* (den Vater) nicht...» (Bethge, 1975, 108); «ihr kennt *ihn* (sc. den Vater ?) nicht...» (Pellegrini, 590), но об Отце в предыдущем пассаже речи речи не было, и, скорее всего, ⲙ̄ⲙⲟⲩ относится к предшествующему ⲡⲓϩⲱⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲓⲕⲕⲟⲛ (м.р.) т. е. Христос упрекает оппонентов в том, что они, неправедно «думая» о «духовном единении / союзе» гностиков (см. пред. прим.), «не знают», чем это единение на самом деле является. ⲧⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ, букв. «плотское облако» (= νεφήλη σαρκική или νέφος σαρκικόν, из контекста зд. лучше перевести как «мрак» или т. п.; ср. νέφος σαρκὸς παχείας: Gr. Naz., *Carm.* II. 10 (PG 37, 687. 6–7)), противопоставлено ⲡⲓϩⲱⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲓⲕⲟⲛ, т. е. «телесное» (σαρκικόν) не может принять «духовного» (πνευματικόν), и заповедь: «не живи (πολιτεύομαι) по (κατά) плоти (σάρξ)» (*ТрВоскр* 49. 11–12; ср. комм.: Layton, 1979, 106) составляет суть всех без исключения гностических и гностицизирующих текстов (ср. выше: 59. 2–3, прим. 232 о сравнении тела с «мертвой могилой»); подробно: Хосроев, 2016, 48 сл.

[384] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲓϣⲟⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲟⲩⲁⲉⲉⲧ· ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲉⲓϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲩⲛϥ̄ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ϫⲓⲛ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲁⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲉ· ⲁⲩⲱ ⲑⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲥ· (70. 3–8); ранее Христос назвал Премудрость своей сестрой (50. 26–27, прим. 74); ϩⲛ̄ ⲕⲟⲩⲛϥ̄ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ, «в недре Отца», ср.: «сущий в недре Отца» (ὁ ὢν *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*: *Ин* 1. 18); ϫⲓⲛ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ = ἀπ' ἀρχῆς; «сыны Истины и Величия» — это обитатели Плеромы, но должны ли мы видеть зд. две ипостаси высшего божества, произведшие другие эоны Плеромы, я до конца не уверен; ср. «Отец истины» в 50. 11–12, прим. 62; 53. 3–4, прим. 122; 66. 19–20, прим. 347, а также «Отец и истина» в 67. 24–25, прим. 360; ср. 49. 12–14, прим. 37.

[385] ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲏⲁⲓ ⲛⲁϣⲃⲏⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲁ ⲙ̄ⲡ̄ ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ· ⟩⟩⟩⟩--- ⟩⟩⟩⟩⟩--- ⟩⟩⟩⟩⟩⟩---(70. 8–10); ⲛⲁϣⲃⲏⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲁ см.: 50. 23–24, прим. 72; ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ, «мои братья», см. в ином написании: ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ 62. 31–32 и прим. 294; «обретение покоя» (ⲙ̄ⲧⲟⲛ = ἀνάπαυσις) в результате получения знания, т.е достижение того блаженного, чуждого всему материальному, состояния, в котором пребывает высшее Божество (49. 10–11, прим. 34), — цель гностика, и о ней так проникновенно сказал автор гностицизирующего трактата *ПУч* (см. выше: прим. 245): «А разумная (λογική) душа (ψυχή) мучилась в поисках и получила знание (ⲥⲟⲟⲩⲛ) Бога; она трудилась, стремясь узнать, будучи несчастной в теле (σῶμα) <...>, получая знание (ⲥⲟⲟⲩⲛ) о Недостижимом; она нашла свое восхождение (ἀνατολή) и упокоилась (ⲁⲥⲙⲟⲧⲛⲉⲥ) в том, который пребывает в (вечном) покое (ⲡⲉⲧⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲩ); она простерлась в брачном чертоге (ⲡⲛⲁ ⲛ̄ϣⲉⲗⲉⲉⲧ) <...>, она нашла то, что искала, и упокоилась (ϫⲓ ⲙ̄ⲧⲟⲛ) от своих трудов...» (34. 32 сл.); другой гностический автор повторяет ту же мысль: «Тот, кто познает (ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ) Отца чистым

Второе (δεύτερος) слово (λόγος) великого (τοῦ μεγάλου) Сифа[386].

знанием (ϩN ογcooγN = ϩN̄ ογгN]ωcic в парал. версии), пойдет к Отцу и упокоится (N̄тоN) в нерожденном Отце» (*ПремИХ* 123. 2–6 (*BG* 3); 117. 8–12 (NHC III. 3)); ср. также: прим. 341; 67. 7–8, прим. 355 и ниже: *ПослПетр* 140. 4, прим. 528).

[386] ⲇⲉⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲧⲟⲩ ⲙⲉⲅⲁⲗⲟⲩ ⲥⲏⲑ (70. 11–12) = δεύτερος λόγος τοῦ μεγάλου Σήθ; λόγος в названии предполагает, как и русское понятие «слово», самое широкое значение, а не только «трактат» («λόγος here means "treatise"»: Gibbons, 307); см. выше: прим. 39; полностью оставленное без перевода греческое название (хотя ожидалось бы пλогос N̄δеγтерон (или даже: пнеϩснаγ N̄логос) N̄пноб N̄сн̄ѳ или т. п.) находится только в конце сочинения; ср. следующий далее *АпокПетр*, имеющий название как в начале, так и в конце сочинения (70. 13 и 84. 14): апокалγ†ic петроγ, также без попытки передать греч. gen. auctoris средствами коптского языка: тапокалγ†ic N̄петрос как это сделано в других сочинениях собрания: тапокалγ†ic N̄адам (*АпокАдам*), N̄своγ N̄сілоγанос (*ПСил*) и т. д. Большинство сочинений из Наг Хаммади сохранили в названии ключевые слова греческого оригинала, соединенные между собой коптскими грамматическими формантами: тαγпостасic N̄нархωн (*ИпАрх* 97. 22–23), діалогос N̄псωтнр (*ДиалСпас* 120. 1 и 147. 23); ѳеρмнніа N̄тгнωсіс (*ТолкЗн* 31. 35); пλогос етвє анастасіс (*ТрВоскр* 50. 17–18); пеγаггелιоп пката ѳωмас (*ЕвФом* 51. 27–28); твівλос тϩіера N̄пноб N̄аϩоратоп N̄гпіеγма (*ЕвЕг* 69. 16–17 (III. 2)) и т. д.

Глава 2.
«ПОСЛАНИЕ ПЕТРА ФИЛИППУ»
(*NHC* VIII. 2; *CodTch* 1)

ВВЕДЕНИЕ

Второе сочинение кодекса VIII из Наг Хаммади (далее: *ПослПетр*), занимающее последние восемь с половиной страниц рукописи, дошло, если не считать небольших лакун, в исправном состоянии[387]. Язык этого гностического сочинения — саидский диалект коптского языка, далекий, правда, от того нормативного, который донесли до нас рукописи канонических *НЗ* сочинений. Отступления от классического саидского (оставляя в стороне особенности орфографии) касаются прежде всего форм и грамматических оборотов, которые характерны по большей части для северных диалектов, а именно: бохайрского, фаюмского и среднеегипетского, но иногда попадаются и формы субахмимского (ликополитанского) диалекта[388].

---

[387] В отличие от первого сочинения кодекса, гностического (философско-мифологического) трактата под названием ⲍⲱⲥⲧⲣⲓⲁⲛⲟⲥ (*Зостр* 132. 6), самого большого текста во всем собрании из Наг Хаммади (132 страницы), дошедшего в плачевном состоянии (текст и комментарий см.: Barry et al., 2000). Ни по содержанию, ни по своей богословской направленности *ПослПетр* не имеет с *Зостр* ничего общего, и, очевидно, правы те, кто считает, что оставшиеся чистыми после завершения копирования «Зострианa» страницы рукописи переписчик был вынужден заполнить подходящим по размеру (а не по содержанию) текстом, и, следовательно, *ПослПетр* могло оказаться в составе кодекса вполне случайно (см.: Meyer — Wisse, 1991, 227). По своим техническим характеристикам (один и тот же переписчик, сходство переплетов, общее происхождение документов картонажа, особенности языка) кодекс VIII вместе с кодексами IV и V составляли так называемое «малое» собрание (ср. выше: прим. 2), одно из трех, которые уже в древности были объединены в своего рода «библиотеку» (см.: Хосроев, 1997, 16, 27–28, 54–55, 221–222). Из особенностей его не столь ровного, как в кодексе VII, почерка отмечу лишь следующие: буквы ⲧ и ⲡ в конце слова или форманта имеют с правой стороны перекладины росчерк назад (ⲧ̀, ⲡ̀), а слоги ⲉⲓ и ⲉⲓ имеют надчеркивание в виде дуги над обеими буквами ⲉ͡ⲓ, ⲉ͡ⲓ. Тут и там встречается разнобой в орфографии: наряду с нормативным написанием ⲁⲓ̈- (1 л. ед. ч. perf. 1), ⲉⲓⲛⲉ, ⲉⲓⲱⲧ находим ⲁⲉⲓ-, ⲓⲛⲉ, ⲓⲱⲧ. На странице находится от 26 (с. 135) до 30 (с. 137 и 139) строк; на стр. 132, содержащей заглавие сочинения (строки 10–11), — 22 строки; зеркало текста: ; ср. особенности кодекса VII в прим. 2.

[388] *Бентли Лейтон*, назвав язык обоих сочинений кодекса «a Sahidic (Crypto-Bohairic)», подчеркнул, правда, не приводя примеров, что «the syntax and to the lesser degree the lexicon are often non-Sahidic, conciding with Bohairic» (Layton в: *NHC VIII*, 4). *Вольф-Петер Функ* в своей языковой классификации текстов из Наг Хаммади, отметив, что текст слишком мал для надежных выводов, пришел к заключению, что «северность» (nothernness) его языка не столь явно выражена, как в предшествующем ему *Зостр*, хотя «индивидуальные особенности напоминают (соседствующие с бохайрским) фаюм. и среднеегип. диалекты (Funk, 1995, 136); ср. также: Quecke, 1979 (правда, не называя эти особенности бохайрскими) и Meyer, 1981, 81 сл. («...the dialectical variants provide hints of sources which

Несколько лет назад в научный оборот был введен другой коптский список *ПослПетр*, дошедший до нас в с оставе кодекса Чакос (*CodTch* 1)[389], который, помимо *ПослПетр*, содержит еще три сочинения различной гностической направленности[390]. Хотя текст *ПослПетр*, как и остальные тесты этой рукописи, основательно поврежден[391], все же сопоставление двух версий сочинения, дает нам ценный материал для понимания

---

reflect the dialectical peculiarities of the Delta (Bohairic) or some other area to the north of Chenoboskeia and Pabau»). Принимая во внимание эти отклонения от нормы, можно осторожно допустить, что *ПослПетр* было переведено где-то в бохайрской языковой среде (или переводчик был носителем этого диалекта), но в ходе дальнейшей рукописной передачи, переходя из одной диалектной среды в другую (продвигаясь на юг вплоть до саидской языковой зоны, где он и претерпел окончательную «саидизацию»), текст аккумулировал в себе различные диалектные варианты, часть из которых сохранилась в дошедшей версии (подробнее см.: Хосроев, 1997, 44–100). Ср., однако, другое заключение без упоминания бох. влияния: «Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß EpPt insgesamt ein fast reines Sahidisch bietet <...>. Die meisten Variationen bzw. Abweichungen kann man als koptische Archaismen erklären — und das ist u. E. eher anzunehmen — sie könnten auf oberägyptische Einflüsse zurückgehen» (Bethge, 1997, 11). Языковые особенности *ПослПетр* отмечены в примечаниях к переводу.

[389] О кодексе Чакос, который был обнаружен предположительно около 1978 г. в Среднем Египте (примерно в 300 км к северу от предполагаемого места находки рукописей из Наг Хаммади) и который, видимо, можно датировать временем не ранее середины IV в. (подробнее о физическом состоянии рукописи см.: Хосроев, 2014, 7–10, но с исправлением предложенной там датировки: «первая половина IV в.»: 7, прим. 2; ср.: «presumably the first half of the fourth century...»: Wurst в: Kasser et al., 2007, 27), т. е. примерно тем же временем, что и рукописи из Наг Хаммади (см. выше: прим. 2), временем, когда в среде каких-то двуязычных городских полу-интеллектуалов возник острый интерес к сочинениям, отвергнутым Церковью, приведший к всплеску полупрофессиональной переводческой деятельности (см. выше: прим. 27); ср. более осторожную датировку: «de la moitié du IIIe siècle au second tiers du IVe siècle, éventuellement»: Kasser, ibid., 43); остается надеяться, что находящиеся в реставрации документы картонажа переплета, о содержании которых пока ничего не известно, наконец-то попав в научный оборот, позволят уточнить возраст рукописи: Kasser et al. 2006, 134.

[390] Первое сочинение завершается названием: [т]ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲫⲁ ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ (9. 13–15). Второе сочинение: «Апокалипсис Иакова» (*CodTch* 2: 10–30); поскольку в *NHC* V рядом находятся два сочинения с одинаковым названием ⲧⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲯⲓⲥ ⲛ̄ⲓⲁⲕⲱⲃⲟⲥ (3 и 4), то условным обозначением для них стало: «1–й Апокалипсис Иакова» и «2–й Апокалипсис Иакова»; текст *CodTch* 2 является списком *1АпокИак*; теперь некоторые лакуны текста *NHC* V. 3 могут быть восстановлены на основе текста *CodTch* 2, хотя тексты в этих двух списках далеко не всегда идентичны; издание: Kasser et al., 2007, 119–161; Brankaer–Bethge, 2007, 81–254. Третье сочинение: «Евангелие Иуды» (*CodTch* 3: 33–58); издание: Kasser et al., 2007, 177–235; русский перевод и комментарий: Хосроев, 2014. Четвертое сочинение: «Книга Аллогена» (*CodTch* 4: 59–66; название условное); издание: Kasser et al., 2007, 259–275; Brankaer–Bethge, 2007, 373–417. Таким образом, *CodTch* дал нам в руки два новых списка сочинений (*ПослПетр* и *1АпокИак*), которые были известны только по рукописям из Наг Хаммади.

[391] Полная страница в рукописи там, где она сохранилась целиком, содержала от 25 до 27 строк (см., например, в *АпокИак* (*CodTch 2*) на с. 20 содержится 25 строк, на с. 23 — 27 строк). Текст *ПослПетр* занимает страницы 1–9 рукописи; нижняя половина страниц 1/2, 3/4, 5/6, 7/8 отсутствует, а на верхней сохранились лишь 9/10 строк В этом виде, но с воспроизведением хороших фотографий страниц 3/4 (строки 14–27, т. е. с лакуной между строками 10 и 14), сделанных еще тогда, когда рукопись была в более исправном состоянии, текст был издан с факсимиле (далее: ф. 1), правда, уменьшенным по сравнению с оригиналом: Kasser et al., 2007; позднее в интернете были размещены фотографии (стр. 1: стк. 9–26; стр. 2: стк. 10–26; стр. 5: стк. 10–28; стр. 6: стк. 11–27; стр. 7: стк. 10–28; стр. 8: стк. 10–27), которые были недоступны издателям и которые, хотя и донесли текст также изобилующий лакунами, существенно дополняют текст уцелевшей рукописи: http://www.kthf.uni-augsburg.de/prof_doz/hist_theol

того, как бытовал текст в древности, какие он мог претерпевать изменения, показывает различную технику перевода[392]. Язык *ПослПетр* в *CodTch* — это саидский диалект (хотя далекий, как и в *NHC* VIII. 2, от нормативного) с неустоявшейся орфографией и с вкраплениями форм других диалектов, прежде всего среднеегипетского[393].

На коптский язык сочинение было переведено с ныне утерянного греческого оригинала[394], причем речь идет, по всей видимости, о независимых переводах (о чем свидетельствуют разные грамматические конструкции и лексика) двух весьма близких между собой версий греческого текста, но в вопросе о том, когда и где возник греческий оригинал, мы, как и в случае с подавляющей частью христианских анонимных апокрифических сочинений, не можем идти дальше предположений: вторая половина II — первая половина III в. кажется наиболее приемлемой датировкой[395]; установить же точное место

(wurst …; данные на сентябрь 2013 г.; теперь отсутствуют; далее: ф. 2). Эти фотографии были учтены и в последнем переводе, хотя и без воспроизведения коптского текста: Bethge — Brankaer, 2012.

[392] Ранее наличие двух или более списков разной степени сохранности одного и того же сочинения (их коллация зачастую помогала реконструкции того или иного разрушенного места в одной из версий) было ограничено рукописями из Наг Хаммади и Берлинским гностическим кодексом (*BG*): это *АпИн* (4 списка), *ЕвЕг*, *БлЕвг* и *ПремИХ* (все по 2 списка); подробнее см.: Хосроев, 2014а, 6–7, прим. 9.

[393] Очерк диалектных особенностей языка сочинений всего кодекса см.: Kasser et al., 2007, 35–78; *Родольф Кассер* считает, что особенности языка выдают в переписчике рукописи носителя одного из поддиалектов среднеегипетского диалекта («…un subdialecte mésokémique très proche de *M<ésokémique>*»: ibid., 65) и что, по всей видимости, рукопись была переписана в тех же краях, где и была найдена, т. е. в Среднем Египте (см. выше: прим. 389). *Петер Нагель* характеризует язык текста «Евангелия Иуды» как «ein vorklassisches Sahidisch mit mittel- und unterägyptischen Einsprengseln», который «еще далек от прозрачности и легкости языка более поздних переводов сочинений того же жанра» (Nagel, 2007, 217), но эта характеристика в равной степени относится и к языку *ПослПетр*; *Натали Боссон*, сравнивая язык *ЕвИуд* с языком других сочинений *CodTch*, указывает на следы влияния не только средне-египетского и бохайрского, но и фаюмского и ликополитанского (субахмимского) диалектов (Bosson, 2008, 6); примеры см. в примечаниях к переводу, там же и примеры расхождения текста (иногда уже на греческой почве).

[394] Обилие греческих частиц (δέ, μέν, οὖν, ἤ, μή, οὐδέ), союзов (ἀλλά, ὅτι, ἵνα, ὅταν, ἐπειδή, ὡς, ὥστε), наречий (τότε, πῶς), предлогов (κατά), глаголов (ἀσπάζομαι, βοηθέω, πλάσσω, φωρέω), существительных (ἀρχηγός, ἀφθαρσία, κληρονομία, κόσμος, παρρησία и т. д.) и прилагательных (ἄνομος, αὐθάδης μακάριος) — одним словом, тот же самый набор не переведенных греческих слов, что и в коптских переводах *НЗ* сочинений — не вызывает сомнения в том, что *ПослПетр*, как, впрочем, и все остальные сочинения из Наг Хаммади, является переводом.

[395] Молитва апостолов, обращенная к Христу с просьбой дать им силы при гонении («потому что ищут нас, чтобы нас убить»: 134. 3–9 и прим. 440), может быть аллюзией к словам *Деян* 8. 1 о «великом гонении» на христиан во времена апостолов, т. е. гонении со стороны иудеев (в пользу этого говорят и слова Христа: «предстоит вам быть приведенными в синагоги и к начальникам, чтобы вы пострадали»: 138. 24–27), но может подразумевать и какую-то современную автору угрозу для мирной жизни гностической общины (гонения на всех христиан со стороны римских властей, которые затронули бы и гностиков, или гонения именно на гностиков со стороны церковных христиан), но ни то, ни другое не находит в тексте подтверждения и поэтому не может помочь в установлении времени возникновения греч. оригинала *ПослПетр*; ср. верное замечание: «EpPt spricht offenbar in eine Situation hinein, in der die Fragen nach Grund und Sinn von Verfolgung und der Möglichkeit ihrer Bewältigung gestellt werden, ohne daß der Grad *der zeitlichen oder räumlichen Nähe zu einer Christusverfolgerung* schlüssig erkennbar wäre» (Scholten, 1988, 66–67; курсив — А.Х.).

его возникновения не представляется возможным[396].

Вопреки своему названию ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ (132. 10) *ПослПетр* не является *посланием* в прямом смысле этого понятия[397], а сочинением, включающим в себя элементы различных жанров раннехристианской литературы: основная часть рассказа, содержащая ответ вознесшегося Христа (а точнее, ответ его голоса: 134. 13–14; 135. 3–4; 137. 17–19; 138. 21–22) на вопросы собравшихся на Масличной горе учеников (133. 13–15)[398], в котором излагаются основы гностического понимания устройства высшего мира (134. 15 сл.), напоминает (по крайней мере, внешне) *диалог*[399], а собственно *посланием* мо-

[396] За неимением в самом тексте прочных оснований для надежной датировки исследователи не идут далее приблизительной, исходящей прежде всего из того, что это было временем пышного расцвета разнообразных гностических течений; см., например: «la deuxième moitié du deuxième siècle» (Ménard, 1977, 47; см. ниже: прим. 537); «Dating perhaps from the late second or the third century C. E. ...» (Wisse, 1984, 394), «...vom Ende des zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts» (Bethge, 1990, 277); ср.: Kasser et al., 2007, 86, где к этой датировке издатели добавляют: «The place of composition is unknown; Syria or Alexandria in Egypt are logical choices for the origin of Gnostic texts»; о невозможности установить место (Рим, Сирия или Египет) происхождения *ПослПетр* см. также: Brankaer–Bethge, 2007, 9: «Alexandria ist ebenso denkbar wie ein anderer Ort».

[397] ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ... (132. 10) см. ниже: прим. 412. К сочинениям, которые заявляют о себе как о «послании», но таковыми не являются, можно отнести несколько из собрания Наг Хаммади: «Блаженный Евгност», дошедший в двух списках (*БлЕвг*), представляет собой богословский с явно выраженным полемическим акцентом *трактат* об устройстве высшего мира, но своими начальными словами подчеркивает, что речь идет о *послании*; другое сочинение, которое и начинается, и заканчивается как *послание*, отправленное Иаковом (*АпокИак*; имя адресата утеряно), в основной своей части содержит «тайную книгу» (ⲁⲡⲟⲕⲣⲩⲫⲟⲛ) с изложением учения, которое Спаситель преподал апостолам Иакову и Петру (отсюда и современное название: Epistula Jacobi Apocrypha); еще одно, а именно: «Слово о воскресении» (*ТрВоскр*), хотя и претендует своим названием (ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ...) на *трактат* или *проповедь*, имеет форму *послания*, с обращением учителя к ученику.

[398] Беседы воскресшего (вознесшегося) Иисуса с апостолами и учениками находим тут и там в раннехристианской литературе разных толков, начиная с новозаветных сочинений: *Лк* 24. 13 сл., *Мк* 16. 12 сл. (пространное окончание; см. ниже: прим. 953). У гностиков мотив беседы воскресшего Иисуса или с одним учеником или со многими не раз встречается в сочинениях, не принадлежащих по жанру к собственно диалогу; например, с Иоанном (*АпИн* 21. 3 сл. (*BG* 2) и пар.); с двенадцатью апостолами (*ПремИХ* 77. 9 сл. (*BG* 3)) и т. п.; см. след. прим. и прим. 427.

[399] Однако и собственно *диалогом*, предполагающим прямых и равноправных его участников, *Посл Петр* назвать нельзя; мы можем говорить только о той разновидности этого жанра, который называют *еротапокрисис* (*ἐρωταποκρίσεις), т. е. вопрос (учеников) — ответ (учителя), и в котором о равноправии участников диалога нет и речи (смертные, сомневающиеся ученики — непререкаемый небесный учитель), как нет речи и о том, чтобы мнение участников как-то изменялось в ходе беседы. Среди текстов из Наг Хаммади *еротапокрисис* представлен несколькими сочинениями: это прежде всего *ДиалСпас* (ⲡⲇⲓⲁⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ), в котором ученики (Матфей, Иуда /Фома?/ и Мария) задают краткий вопрос и получают на него (иногда пространный) ответ; похожую структуру имеет и *ФомАтл*: Фома спрашивает и сразу получает ответ Спасителя. *ПослПетр* и здесь имеет свои особенности: с одной стороны, потому что апостолы, вознеся сначала две *молитвы* (одну, обращенную к Отцу: 133. 21 — 134. 1; другую — к Сыну: 134. 3–9) и увидев «великий свет», а затем услышав еще и «голос с небес», задают этому свету и голосу, который отождествляет себя с Иисусом Христом (134. 17–18), сразу *всю серию* вопросов (134. 20 — 135. 2 и пар. в *CodTch* 1) и получают на них подробный ответ (135. 5 — 138. 4); с другой стороны, потому что после собственно *еротапокрисис* сочинение продолжается рассказом о возвращении апостолов с Масличной горы (133. 14–15) в Иерусалим (138. 9–10; 139. 5–6), где они «учили о спасении» и «многих излечили» (139. 6–9); завершается сочинение «исповеданием веры»,

жет быть названа лишь незначительная часть сочинения (132. 10 — 133. 8)[400], служащая преамбулой (правда, не особенно мотивированной, поскольку из дальнейшего остается неясным, какое отношение имеет Филипп к рассказу в целом[401]) к последующим богословским рассуждениям[402]. Центральным персонажем рассказа и, можно сказать, вдох-

вложенным в уста Петра (139. 9 — 140. 7), и сообщением о том, что апостолы, напутствуемые явившимся Иисусом и исполнившись святого Духа, отправляются в мир на проповедь (140. 7–27). Подробнее см.: Rudolph, 1968; ср.: Хосроев, 2016, 282, прим. 1269.

[400] Предположение *Мейера* о том, заглавие *ПослПетр* «once functioned as an *incipit* or title for only the letter itself» (Meyer, 1981, 92), опровергается теперь текстом *CodTch* 1, где стоящее в конце название (см. выше: прим. 390) относится ко всему тексту; таким образом, перед разными коптскими переводчиками были в основном тождественные греческие списки.

[401] Филипп, которого, заметим, Петр порицает за то, что тот, нарушив «заповеди Спасителя» (132. 17–18), покинул остальных апостолов (133. 1–3), лишь дважды упоминается в этой части сочинения (132. 11; 133. 9) и затем не появляется ни разу, хотя казалось бы (ведь не зря же Петр призывает его присоединиться к апостолам) он должен был занять равноправное с Петром место в дальнейшем рассказе, как, например, в рассказе о совместной деятельности Филиппа и Петра, который находим в дошедших только по-коптски «Деяниях Филиппа», где он приглашает Петра отправиться с ним во Фригию, Петр соглашается, и они вместе проповедуют, совершая чудеса (фаюм. фрагменты, изданные *Леммом* с параллельными саид. фрагментами, ранее изданными *Гвиди* (Lemm, 1890, 520–549), воспроизведены теперь в книге: Bethge, 1997, 168–197); вспомним также, что в ряде гностических текстов Филипп в кругу апостолов играет одну из главных ролей, «ибо он был тот, кто записывал в книгу (ⲡⲥϣⲟⲙⲉ) все слова, которые говорил Иисус, и все дела, которые тот совершал», задача, по его словам, порученная ему Иисусом (*ПСоф* 42 (71. 5–7)); его Иисус называет «блаженным» (ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ: ibid. 71. 19) и говорит о нем как об одном из трех, наряду с Фомой и Матфеем, «свидетелей» (ⲡϣⲟⲙⲧ ⲙⲙⲁⲧⲣⲉ; см. *Втор* 19. 15 о необходимости не менее двух свидетелей для достоверности; ср.: *2Кор* 13. 1), которым отныне он доверил записывать каждое его слово (ibid. 43 (71. 26 сл.); именно Филипп первым (из названных далее Фомы, Матфея и Варфоломея) задает Спасителю вопрос, когда тот после своего воскресения явился апостолам, подобный «великому ангелу Света» (*ПремИХ* 92. 4 сл. (*NHC* III. 4); 79. 18 сл. (*BG* 3)), вспомним, наконец, и о «Евангелии от Филиппа», которое, наряду с «Евангелием от Фомы», открыло нам неизвестную страницу в истории раннехристианской евангельской литературы. О богатой традиции «Деяний Филиппа», дошедшей на разных (греч., латинский, копт., сирийский, армянский, грузинский, арабский, эфиопский, старославянский) языках, см. подробно: Bovon, 1988, 4432–4443 (с историей исследования вопроса); Santos Otero, 1989, 424–432; о традиции Филиппа вообще см.: Matthews, 2002, а также ниже: прим. 406.

[402] Высказывалось предположение, что *ПослПетр* в нынешнем виде было составлено из двух ранее самостоятельных текстов: собственно *послания*, от которого в наше сочинение был включен лишь фрагмент («…il s'agit plutôt d'un fragment d'une Lettre de Pierre à Philippe dont on n'aurait conservé que le début…»), заимствованный из каких-то апокрифических деяний апостолов, и какого-то гностического богословского *трактата* («un traite dogmatique»: Ménard, 1977, 5–6; id., 1978b, 105); о том, что речь идет «um eine Komposition aus mehreren Bestandteilen bzw. Quellen bzw. Traditionen» и что, возможно, *послание* сначала находилось в апокрифических деяниях Филиппа, см.: Bethge, 1990, 277 (о принадлежности *ПослПетр* к «gnostischen Philippus-Akten» уже ранее: id., 1978, 162; «Möglicherweise ist EpPt nur der Anfang einer längeren Schrift, die als gnostische Philippus-Akten vorgestellt werden könnte»: Tröger, 1978, 144, прим. 2); ср.: «…in der vorliegenden Gestalt vermutlich das Resultat eines längeren und wohl mehrstufigen Entwicklungsprozesses» (Bethge, 1997, 4); уже не столь решительно *Бетге* защищал этот взгляд позднее (после предварительного знакомства с версией *CodTch* 1), оставив открытым вопрос «ob die Schrift Resultat eines u. U. mehrstufigen und daher eine gewisse Zeit beanspruchenden Entstehungsprozesses ist oder ob sie ursprünglich in Inhalt und Form im Prinzip in einem Zuge so geschaffen wurde, wie sie in NHC VIII und in der Parallelversion vorliegt» (Bethge, 2003, 665). Иную точку зрения, что

новителем всего, что происходит, является Петр: он, уже, очевидно, воспринимаемый как глава апостолов, пишет Филиппу письмо (132. 10 сл.)[403], он собирает апостолов и ведет их на Масличную гору, чтобы слушать там учение воскресшего Христа (133. 12–15), он провозглашает необходимость для апостолов принять мученическую смерть (138. 17–20) и, первым (т. е. до того, как это произошло с другими апостолами: 140. 9–10), исполнившись «святого духа» (139. 14), произносит исповедание веры (138. 18–20; 139. 15 сл.), он от лица апостолов просит Христа даровать им «дух знания» (140. 5–6)…[404].

ПослПетр является «a complete document in its own right, with an integrity of its own» и что оно принадлежит традиции не Филиппа, а апостола Петра («the Petrine corpus») и призвано «to attest the authority of Peter» (с чем без оговорок следует согласиться, учитывая центральную роль Петра в рассказе), см.: Meyer, 1981, 97, 92; о том, что *ПослПетр* едва ли могло принадлежать к апокрифическим деяниям Филиппа, см. также: Scholten, 1988, 61, прим. 3). С утверждением, что от собственно послания до нас дошел только фрагмент (ср. также выше: прим. 399), согласиться нельзя, ведь короткое послание в начале *ПослПетр* представляет собой законченное целое со своей функцией, а именно побудить Филиппа примкнуть к апостолам (не хватает лишь заключительного приветствия или пожелания, характерных для такого письма; о жанре писем в том числе и в раннехристианской литературе см. подробно: Ауни, 2000, 159–180.

[403] Кроме двух дошедших в составе *НЗ* псевдоэпиграфических (не ранее II в.) писем от имени «Петра, апостола Иисуса Христа» (*1* и *2Петр*), мы располагаем еще (также псевдоэпиграфическим) «Посланием Петра к Иакову» (Ἐπιστολὴ Πέτρου πρὸς Ἰάκωβον), которым открывается большое сочинение на греч. языке под названием «Гомилии», являющееся частью т. н. «Псевдо-Клементин», корпуса сочинений, автором которых назван Климент Римский и которые свой настоящий вид получили не раннее середины IV в. (подробнее: Strecker, 1989, 439–447); в этом послании Петр, который, бесспорно, уже воспринимается как «первоверховный апостол» (см. след. прим.), заклинает Иакова, «епископа святой Церкви»: «Не передавай никому книги моих проповедей, которые я тебе послал (δέομαι τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους μηδενί <…> μεταδοῦναι), ни язычникам, ни единоплеменникам пока ты их не испытал (scil. на прочность веры), но, если испытанный окажется достойным, тогда это можно сделать» (*Ep. Petr., Hom.* 1. 1); этот, на первый взгляд гностицизирующий мотив, а именно держать учение в тайне от непосвященных (подробнее см.: Хосроев, 2016, 86, прим. 311), смягчается, правда, следующим далее призывом Петра передать эти книги «нашим семидесяти братьям» (ср.: *Лк* 10. 1), чтобы они снабдили ими тех, кто желает принять учение (διδασκαλία), в противном же случаае единое «слово истины расколется на множество разных мнений» (εἰς πολλὰς γνώμας ὁ τῆς ἀληθείας ἡμῶν διαιρεθήσεται λόγος: ibid. 2. 1–2); о сочетании λόγος τῆς ἀληθείας см. выше: прим. 39.

[404] На основании слов «его ученики» (ⲛⲉⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ: 139. 10) *Кошорке* считал, что в *ПослПетр* Петр выступает не как par inter pares, а уже как «учитель, или глава апостолов» («ihr Meister»: Koschorke, 1977, 328), но ср. ниже: прим. 515. Следует при этом вспомнить, что далеко не все *гностики* высоко ставили авторитет Петра. Так, например, Ириней свидетельствует о валентинианах: «Согласно их учению, Петр был несовершенным, как были несовершенными и другие апостолы» (*Adv. haer.* III. 12. 7: Imperfectus igitur secundum hos Petrus, imperfecti autem et reliqui apostoli); также и в целом ряде гностических сочинений Петр далек от того, чтобы быть первоверховным апостолом: он или играет равную с другими апостолами роль (так, например, в *АпИак* 1. 8–12 тайное учение (ⲁⲡⲟⲕⲣⲩⲫⲟⲛ) Господь открывает Иакову вместе с Петром), или даже вовсе не упоминается по имени (как, например, в *ПремИХ* 90. 15–18 (*NHC* III. 4) = 77. 12–14 (*BG* 3)), где говорится о «двенадцати учениках и семи женщинах», остававшихся верными Господу после его воскресения, но собеседниками Иисуса выступают Филипп, Матфей, Мария и Варфоломей, а о Петре нет и речи); подробнее см.: Baumeister, 1985. Более того, Петр иногда выступает как просто непонимающий того, что происходит: так, в *ЕвФом* (34. 32–33: log. 13) на вопрос Иисуса, с кем бы его могли сравнить ученики, Петр дает неправильный ответ: «Ты подобен праведному ангелу (ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲓⲕⲁⲓⲟⲥ)», и только Фома понимает истинную природу Иисуса. Подробнее о негативной оценке Петра в ряде гностических текстов см.: Smith, 1985, 103–117, где автор

Установить принадлежность *ПослПетр* к той или иной гностической *школе* не представляется возможным, поскольку сочинение не содержит для этого никаких прямых указаний, и можно лишь утверждать, что мы имеем дело с продуктом *христианского гностицизма*, который в целом ряде ключевых положений противостоял *христианству церковному*[405].

Автор *ПослПетр* гораздо ближе, чем автор *2СлСиф*, стоит к новозаветной традиции, хорошо ее зная (прежде всего ту, что отражена в *Лк — Деян*[406] и, возможно, в *1 и 2Петр*), но, пользуясь при этом (как и авторы других гностических сочинений) и каким-то

справедливо замечает: «Prior to the Nag Hammadi discovery, very little evidence was available to suggest that some Gnostic groups may have had a favourable view of Peter» (ibid., 117). Рукописи из Наг Хаммади открыли нам ранее не известный круг гностических представлений, в которых Петру отведено главенствующее место: помимо нашего сочинения, это *АпокПетр* и *ДеянПетр12*; о Петре в раннехристианской литературе см.: Хосроев, 2016, 283–284, 339–341.

[405] Я решительно не разделяю высказываний вроде следующих, в которых «гностическое» и «христианское» противопоставляются так, как если бы мы имели дело с двумя различными религиями: «… the author of the Letter of Peter to Philip makes use of Christian traditions»; в этот 'диалог' «are included Gnostic materials which are non-Christian or only marginally Christian» (Meyer — Wisse, 1991, 229, 232); «EpPt ist somit eindeutig an der christlichen Überlieferung orientiert» (Tröger, 1978, 147); «So stark der Gebrauch von christlichen Traditionen auch sein mag, der Inhalt der von Jesus verkündigten Offenbarungen und der petrinischen Predigt ist eindeutig gnostisch» (Lüdemann, 1997, 277); «Der Text ist deutlich christlich geprägt…» (Voorgang, 1991, 213) и т. п. Возникает вопрос: а на какую же еще (кроме христианской) традицию должен был ориентироваться автор *ПослПетр*? Он был убежденным христианином (и никем другим!), но его христианство было отличным от того, которое нашло свое выражение в новозаветных и родственных им сочинениях; пользуясь общей для всех ранних христиан традицией, но помимо этого располагая и материалом, который *церковные* христиане не принимали, этот автор, по-своему понимая и толкуя использованные им источники, попытался составить из них некое подобие своей системы; ср. выше: прим. 11. Поэтому и предположение о том, что «in our text a Christian who has been converted to the gnostic doctrine of salvation is speaking» (Luttikhuizen, 1978, 102), или утверждение, что отрывок 135. 8 — 137. 13, в котором рассказывается миф о «недостатке эонов», о рождении Надменного и т. д., «kaum als christlich bezeichnet werden kann» (Bethge, 1997, 83; ср. по поводу 135. 8 сл.: «The Savior's first revelatory answer contains no clearly Christian features»: Meyer, 1981, 121), как если бы «гностицизм» и «христианство» представляли собой две взаимоисключающие величины (как если бы богословие, космология и т. п. христианского мира с самого начала были ограничены только тем кругом представлений, который мы знаем из *НЗ* сочинений) и переход из одной веры в другую требовал «обращения», представляется мне в корне противоречащим существу дела.

[406] О том, что в *ПослПетр* «шаг за шагом» можно проследить зависимость «vom *lukanischen* Werk (Lk 24 und Apg)», см.: Koschorke, 1977, 326 сл.; «Many elements of the story <…> remind us of the conclusion of the Gospel of Luke and the first chapters of the canonical Acts of the Apostles» с уточнением, что в тексте (134. 17 сл. и 140 21 сл.) можно найти и реминисценции к *Мф* 28. 20 (Luttikhuizen, 1978, 96); перечень параллелей с *Лк–Деян* см.: Smith, 1985, 122–124; Tuckett, 1986, 112–117. Кроме этого, в пассаже 136. 16 — 137. 4 *Кошорке* (Koschorke, 1979) увидел гностический парафраз к прологу *Ин* (1. 12–16), что нельзя исключить, хотя параллели, им приведенные, и его выводы мне представляются далекими от очевидности. Видимо, автор *ПослПетр* знал еще и какие-то апокрифические «Деяния апостолов», повествующие о Петре и Филиппе (см. след. прим.), но вопрос остается открытым, в каком виде попала к нему традиция *Лк–Деян* (в тексте нет ни одной прямой *НЗ* цитаты; ср. ниже: прим. 509 и 537): ведь из необъятной раннехристианской литературы до нас дошли лишь крохи (хотя и они едва ли обозримы), и материал, известный нам только из *Лк–Деян*, вполне мог находиться (причем в том же наборе свидетельств) и в других, теперь не известных нам, сочинениях.

неизвестным нам материалом, толкует ее по-своему[407]. Его *космология* и *богословие*, вложенные в уста Иисуса, сводятся к следующему: существует предвечный (136. 1–2), непостижимый, безначальный и совершенный Отец, отделенный от *этого мира* и непричастный к его созданию[408]; (мужеженская) целостность и совершенство *высшего мира* нарушается из-за «непослушания и неразумия Матери», которая решилась действовать «без позволения величия Отца», и в результате ее «ошибки» (139. 23) за пределами *высшего мира* является «недостаток» (135. 8–14); этот «недостаток» приводит к появлению

[407] Ср. определение *ПослПетр* как «eine gnostische Wiedergabe der Apostelgeschichte» (Koschorke, 1977, 326). Из *НЗ* традиции нам ничего не известно о том, что апостол Филипп, вопреки наказу Иисуса апостолам «не уходить из Иерусалима, а ждать (там) обещанного от Отца» (т. е. сошествия святого Духа: *Деян* 1. 4; ср. *Лк* 24. 49), «ушел, и не захотел» оставаться вместе с остальными (*ПослПетр* 133. 1–5), и письменное обращение Петра к Филиппу предполагает, что последний и «братья, которые с ним», находились уже где-то за пределами Иерусалима, очевидно, даже не зная о том, что Иисус наказал апостолам никуда не расходиться; слова Петра, ссылающегося на «заповеди Спасителя» (132. 17–18), вне сомнения, имеют в виду засвидетельствованный канонической традицией наказ Иисуса апостолам «не удаляться из Иерусалима» (ἀπὸ Ἰεροσολύμων μὴ ἀποχωρίζεσθαι) до тех пор, пока не сойдет на них Святой Дух (*Деян* 1. 4–8), что они и соблюдают, пребывая «все вместе» (ἦσαν πάντες ὁμοῦ: ibid. 2. 1; ср.: *Лк* 24. 49); перечень одиннадцати апостолов (уже без Иуды), находящихся накануне Пятидесятницы в Иерусалиме, включает и Филиппа (*Деян* 1. 13), и в тексте нет никакого намека на то, что он куда-то собирался уйти. Согласно же *ПослПетр* Филиппа не было в Иерусалиме (где он был, не объясняется), и можно думать, что автор просто спутал (а может быть, и вполне сознательно объединил) двух Филиппов: апостола, одного из двенадцати (*Деян* 1. 13), и диакона, одного из семи (*Деян* 6. 5); вспомним, что диакону Филиппу в *Деян* (зд. он назван еще и Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής: 21. 8) уделено гораздо больше внимания, чем его тезке: именно он был одним из первых, кто начал проповедовать (правда, только после начавшихся гонений, когда «все, кроме апостолов, рассеялись»: πάντες <…> πλὴν τῶν ἀποστόλων: ibid. 8. 1) за пределами Иерусалима в Самарии (ibid. 8. 5), обратив там в новую веру, среди многих прочих, и Симона Мага (ibid. 8. 13); именно к нему, потому что парадоксальным образом обращенные и крещенные Филиппом «не приняли святого Духа» (ibid. 8. 16–17; ср. ниже: прим. 593), апостолы послали Петра и Иоанна (ibid. 8. 14), и именно он, после возвращения с апостолами в Иерусалим (ibid. 8. 25), отправился в сторону Газы, где крестил эфиопского евнуха (ibid. 8. 28 сл.), а затем дошел до Азота и Кесарии (ibid. 8. 40); возможно, трансформированный отголосок этих рассказов о проповеднической деятельности диакона за пределами Иерусалима, не находящий в тексте объяснения мы и находим в *ПослПетр*; о том, что смешение двух Филиппов характерно для пространных и, очевидно, компилятивных (в настоящем виде возникли, скорее всего, не ранее IV в.) апокрифических «Деяний Филиппа», см. подробно: Santos Otero, 1989, 425; ср. выше: прим. 400; вспомним и коптскую гомилию, в которой среди апостолов, беседующих со Спасителем, неожиданно оказывается не апостол, а «святой диакон» (ⲡⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ) Филипп (Müller, 1962, 28. 1–2; 44. 14–15).

[408] Апофатическое учение о Боге, присутствующее во многих гностических сочинениях разных толков (*АпИн* 20. 19 сл. (*BG* 2) и пар.; *БлЕвг* 71. 13 сл. (*NHC* III. 3); *ТрехТр* и т. д.; подробнее см.: Хосроев, 2016, 87–109), остается, однако, за пределами изложения *ПослПетр*. Автор нисколько не сомневался в том, что его читатели, как и он сам, верили в существование *высшего* Бога, не имеющего никаких отношений с *нижним* (земным) миром, что даже не останавливается на этой теме, хотя в дальнейшем рассказе не раз вскользь отсылает к ней как очевидной для всех; так, еще до получения разъяснений от Иисуса, апостолы молятся, обращаясь к «Отцу света», обладающему «нетлениями» (133. 21–23; прим. 433), сам Иисус в своем откровении лишь упоминает «величие Отца» (135. 13–14) и «Отца, который существует от начала» (136. 1–2), не давая себе труда объяснить, что именно скрывается за этими определениями. Таким образом, объяснение требуется лишь для второй ступени мифа, повествующей «о недостатке эонов» и возникновении Надменного (scil. Иалдабаофа: 135. 15 сл.), и именно с этого апостолы начинают свои вопросы (134. 20–22).

несовершенного и враждебного Отцу Надменного (135. 16–17); тот, находясь за пределами высшего мира, порождает себе несовершенных помощников (135. 23 сл.), архонтов (137. 16), которые, как и он, «не знают Отца» (136. 1–2), и с их помощью приступает к творению человека, который оказывается лишь жалким подобием «бессмертного» образца (136. 11–15) и «мертвым творением» (136. 19–20), но в котором, тем не менее, сохраняется частица света, оставленная Матерью (135. 17–18).

Христология автора, которая вложена в уста Петра (138. 18; 139. 10 — 140. 7), провозглашающего необходимость «мученической» смерти за веру (138. 19–24), представляется на первый взгляд вполне ортодоксальной: Иисус, Сын Бога (133. 7–8) и «Спаситель всего мира» (132. 18–19), посланный в этот мир своим Отцом (137. 30), явившись в «теле» (139. 11–12), «принял страдание за нас» (138. 19–20), «понес терновый венец» (139. 16–17), «был распят, погребен во гробе» (139. 18–20) и «восстал из мертвых» (139. 20–21)[409]. Но, произнеся это «исповедание», Петр тут же неожиданно добавляет: «... не причастен Иисус этому страданию» (139. 21–22), перечеркивая этими словами церковную традицию о том, что Иисус подлинно «пострадал», и в полемике с учением Церкви провозглашая уже чисто *докетическую* христологию[410]. При этом Иисус, являясь и «начальником нашей жизни» (139. 27–28), и «начальником нашего (будущего) покоя» (140. 4), указывает ученикам не путь избавления от *греха* в собственном смысле слова (это *этическое* понятие ни разу не встречается в сочинении), а путь окончательного освобождения от уз «мертвого тела», в котором все же еще сохраняется «частица» света (135. 17–18); именно с этой «частицей», или «с внутренним человеком» (137. 22), и ведут архонты, «вылепившие мертвые тела» (136. 12–13), неустанное сражение; Миссия *небесного* Христа состоит в том, чтобы помочь человеку «снять с себя тленное» (137. 6–7) и обрести *знание* о своем подлинном предназначении. Для этого *небесный* Христос и вошел в тело *земного* Иисуса, подобное телу любого смертного: «Я — это тот, который был послан в тело из-за семени, которое погибло; и вошел я в их мертвое творение...» (136. 16–22). Этим он указал путь победы *духовного* начала над *плотским*, и тот, кто пойдет по этому пути, «сняв с себя тленное», станет «светилом среди мертвых людей» (137. 6–8).

---

[409] Приведя это «исповедание веры» Петра, *Клаус Кошорке* справедливо заметил: «Diesen Worten hätte ein orthodoxer Christ Punkt für Punkt freudig zustimmen können» (Koschorke, 1978, 194); см. Luttikhuizen, 1978, 100 о том, что утверждение: «Принял страдание (умер) за нас» «is in entire agreement with the apostolic confession»; ср., однако, ниже: прим. 522 и Приложение 2.

[410] В этой *христологии* заключается вся суть полемики автора с церковным христианством: «Wer wie die Kirchenchristen auf der niederen Verstehensstufe *stehenbleibt* und glaubt, daß Christus, "der Sohn der unermeßlichen Herrlichkeit des Vaters" (139. 26 f.), dem Kreuzestod unterworfen war, steht auf derselben Stufe des Irrtums wie die Archonten, die in gleicher Weise den Soter "nicht erkannten"» (Koschorke, 1977, 332–333). Подробно см.: Приложение 2.

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ[411]

(132) (10) Послание (ἐπιστολή) Петра, которое он послал Филиппу[412]:

«Петр, апостол (ἀπόστολος) Иисуса Христа[413], Филиппу[414], нашему возлюбленному брату и нашему товарищу по апостольству (–ἀπόστολος) (15) и братьям, которые с тобой, желает здрав[ствовать] (χαί[ρειν])[415]. Хочу же (dš), чтобы ты узнал, наш

---

[411] Перевод сделан по тексту *NHC* VIII. 2 (*Facsimile* VIII) с учетом разночтений по тексту *CodTch* 1 (Kasser et al., 2007, 92-107 = ф. 1; фотографии, размещенные в интернете, = ф. 2; см. выше: прим. 391). Были учтены и все предшествующие издания сочинения (*NHC* VIII. 2): Ménard, 1977; Meyer, 1981; Meyer–Wisse, 1991 (в этом издании в копт. тексте не указаны надстрочные знаки!), Bethge, 1997; Brankaer–Bethge, 2007 (*CodTch* 1); все они снабжены переводом и разной степени подробности комментарием. В круглых скобках жирным шрифтом указаны страницы кодекса VIII, обычным шрифтом — номера строк; вертикальная черта ⁞ в копт. тексте отмечает начало строки в рукописи, двойная черта ‖ — начало новой страницы. Следуя устоявшейся практике перевода коптских текстов на современные языки, в скобках указаны греческие слова, оставленные в коптском тексте без перевода; ср. выше: прим. 33.

[412] [т]ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲡⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲉⲧⲁ[ⲩ]⁞ⲭⲟⲟⲩⲥ ⲡⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ: ›-- (132. 10–11); в *CodTch* 1 название сочинения стоит в конце текста: [т]ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲡⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϣⲁ ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ, «Послание Петра к Филиппу» (9. 13–15; см. ниже: прим. 538). В копт. переводах новозаветных посланий заглавие сохраняет греч. форму ⲧⲉ (scil. ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ) ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ и т. п. (= ἡ (ἐπιστολὴ) πρὸς Τιμόθεον), и предлог ϣⲁ (= πρός) никогда не появляется (Вспомним также, что среди канонических посланий нет ни одного, в которых бы один из апостолов обращался к другому); ср. глагол ⲭⲟⲟⲩ = ἀποστέλλω здесь и глагол ⲧⲁⲩⲟ в том же значении ниже: 137. 28, прим. 495.

[413] ⁞ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲓ̅[ⲥ̅] ⁞ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ (132. 12–13); так начинаются и канонические послания Петра (*1Петр* 1. 1 и *2Петр* 1. 1: Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ…), где в бох. переводе род. падеж, как и в нашем случае, вводится частицей ⲛ̅ⲧⲉ- (ср. саид. ⲛ̅-; конструкцию …ⲛⲓ̅ⲥ̅ находим и в *CodTch* 1. 1. 1); ср. иной порядок титулатуры в начале посланий Павла: …ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ (*2Кор* 1. 1; *Ефес* 1. 1 и т. д.).

[414] ⲙ̅ⲫⲓⲗⲓⲡ’ⲡⲟⲥ (132. 13) = Φιλίππῳ; *CodTch* 1 начинается словами: ⁞[ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁ]ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛⲓ̅ⲥ̅ ⁞[ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲩⲥϩ]ⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ (1. 1–2), т. е. «[Петр,] апостол Иисуса [Христа пишет] Филиппу». Реконструкция издателей (Kasser et al., 2007, 93) подтверждается теперь ф. 2, где надежно читается …]ⲩⲥϩⲁ̈ⲓ̈, «пишет». Ср.: ⲡⲁⲩⲟⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ <…> ⲉⲩⲥϩⲁⲓ ⲙ̅ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ (*1Тим* 1. 1–2; *2Тим* 1. 1–2), где в сочетание Παῦλος ἀπόστολος <…> Τιμοθέῳ оригинала в саид. переводе добавлено ⲉⲩⲥϩⲁⲓ, «пишет», в бох. же, как и в греч., глагол отсутствует.

[415] ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ [ⲙ̅]⁞ⲙⲉⲣⲓⲧ ⲙⲙ̅ ⲡⲉⲛϣⲃⲛⲣⲁⲡⲟⲥⲧ[ⲟ]⁞ⲗⲟⲥ ⲙⲙ̅ ⲡⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲕ ϫⲉ[ⲣⲉ] (132. 13–15); обращение к ⲥⲟⲛ ⲙ̅ⲙⲉⲣⲓⲧ, «возлюбленному брату» (или во мн. ч.: ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς), обычно для христианских писем (см.: *Кол* 4. 9 и т. д.); ⲡⲉⲛϣⲃⲛⲣⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ имеет в *CodTch*

брат[416], что мы получили заповеди (ἐντολή) от нашего Господа и Спасителя (σωτήρ) всего мира (κόσμος)[417] (о том), что (сначала) мы должны сойтись в одно место[418], (20) чтобы (за-

---

форму: ⲡⲁⲱⲃⲣⲁⲡⲟⲥⲧⲟ[ⲗⲟⲥ (1. 3–4), «моему товарищу-апостолу»; ⲱⲃⲏⲣⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ передает греч. συναπόστολος, букв. «соапостол»; это сочетание, не засвидетельствованное в *НЗ* (ср. συμμαθηταί, ⲱⲃⲏⲣⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ, «соученики»: *Ин* 11. 16), не раз встречается в апокрифических деяниях апостолов: так, Иоанн обращается к Филиппу «брат мой и товарищ по апостольству» (ἀδελφέ μου καὶ συναπόστολε: *Act. Phil.* 32 (Bonnet, 16. 22)), а Фома называет Петра ὁ συναπόστολος ἡμῶν (*Act. Thom.* 86 (Bonnet, 202. 13)); ср. слова Павла «мои товарищи по апостольству» (ⲛⲁⲱⲃⲏⲣⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ: *Апок-Павл* 22. 14); о слове ⲱⲃⲏⲣ см. выше: прим. 42, 72, 82; ср. обращение Спасителя к апостолам: «мои братья, мои сочлены» (ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲛⲁⲱⲃⲏⲣⲙⲉⲗⲟⲥ: *Act. Phil.* Fr. 1: Bethge, 1997, 168). Кто такие «братья, которые с тобой» (ⲛⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲕ), не ясно: возможно, имеется в виду какая-то часть апостолов, ушедших вместе с Филиппом, но, может быть, речь идет о тех, среди которых Филипп проповедовал и обратил их в новую веру. В *CodTch* 1 ⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲕ, «которые с тобой», отсутствует, но отчетливо читается ⲭⲁⲓⲣⲉ, что передает не греч. форму χαῖρε, а является усеченной формой инфинитива χαίρειν, обычной как приветствие в начале письма; так, в *Иак* 1. 1: χαίρειν, переданное в саид. как ⲭⲁⲓⲣⲉⲧⲉ (χαίρετε, перевод по смыслу), в бох. имеет форму ϫⲉⲣⲉ, то же самое в *Деян.* 15. 23 и 23. 26; такое начало письма встречается повсюду в (не только новозаветных) письмах этой эпохи; ср., например: «Павел <…> Филимону возлюбленному и сотруднику нашему…» (Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν = ⲫⲓⲗⲏⲙⲱⲛ ⲡⲙⲉⲣⲓⲧ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲱⲃⲏⲣ ⲣⲟⲩⲃ: *Флм* 1); ср. начало бытового послания III в.: Ψενοσίρι πρεσβ[υτέ]ρῳ (sic вместо]ρος) Ἀπόλλωνι πρεσβυτέρῳ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἐν κ(υρί)ῳ χαίρειν (Naldini, 1968, 133 (№ 21), а также начало греч. и копт. писем из документов картонажа кодекса VII (№ 68 сл., С4 сл.: Barns et al., 1981, 63 сл., 135 сл.; см. выше: прим. 2).

[416] ⲓϯⲟⲩⲱϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲕⲓⲙⲉ ⲡ[ⲉ]ⲛⲥⲟⲛ [ⲭⲉ] (132. 16); на месте конъюнктива ⲛ̄ⲕⲓⲙⲉ, зд. «чтобы ты знал» (отметим форму глагола ⲓⲙⲉ вместо норм. ⲉⲓⲙⲉ), в *CodTch* 1 издатели (Kasser et al., 2007, 93 = Brankaer — Bethge, 2007, 12) видят форму каузативного инфинитива (по значению равную зд. конъюнктиву) ⲉⲧⲣⲉⲕⲙ̄ⲙⲉ (ⲙ̄ⲙⲉ вместо норм. ⲉⲓⲙⲉ), «чтобы ты знал» (на ф. 1 вижу только: …]ⲧⲣⲉ[… ⲙⲉ]: 1.5); подобную конструкцию (в греч. с эмфатическим отрицанием) находим в *Римл* 1. 13: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι… ; ср. в саид. (уже без отрицания): ϯⲟⲩⲱϥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲣⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲭⲉ…; *1Кор* 11. 3: θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι… передано в саид. как ϯⲟⲩⲱϥ ⲇⲉ ⲉⲧⲣⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ ⲭⲉ…; таким образом, в греч. оригинале *ПослПетр*, видимо, стояла та же или весьма ей близкая фраза, как и в *1Кор* 11. 3.

[417] ⲓⲁⲛⲭⲓ ⲛ̀ⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̀[ⲧ]ⲟⲟⲧ[ⲟ ⲙ̄]ⲡⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛ ⲡⲥⲱ[ⲧ]ⲏⲣ ⲛ̄[ⲧⲉ] ⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟ (132. 17–19); сочетание «заповедь (в ед. ч.) *нашего* Господа и Спасителя» находим в саид. *2Петр* 3. 2: ⲧⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⟨…⟩ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ (ср.: ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος). В *CodTch 1* на фото читаю лишь … ⲛ̀ⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲓ…]ⲙ̀ⲡⲕⲟⲥⲙ[ⲟⲥ ⲧ]ⲏⲣⲟ; не вижу необходимости вслед за издателями восстанавливать в лакуне слово [ⲡⲣⲉⲫⲥⲱⲧⲉ] (Kasser et al., 2007, 93) как эквивалент слову ⲥⲱⲧⲏⲣ, а предпочитаю [ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ], т. е. «наш Господь и [наш Спаситель]; ср. [ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ] (Brankaer — Bethge, 2007, 12). О «спасителе мира» ср.: ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (*Ин* 4. 42; ср.: *1Ин* 4. 14), и в бох. переводе род. падеж, как и в нашем случае, вводится частицей ⲡⲧⲉ- (ср. ⲡ- в саид. переводе). Зд. на стк. 8 обрывается стр. 1 *CodTch* (см.: Kasser et al., 2007, 93), но не уцелевший в самой рукописи текст (ф. 1) был какое-то время доступен на фотографиях (ф. 2; см. выше: прим. 391), сделанных кем-то на той стадии бытования рукописи, когда она была в более исправном состоянии. Сочетание «Спаситель всего мира» весьма необычно для гностического сочинения, предполагающего спасение не всех (как это видим, например, в *Ин* 3. 16–17, где Сын приходит для спасения «каждого верующего» и всего «мира»), а лишь избранных (см. ниже: 136. 26–28 и прим. 481): «This is clearly not a gnostic conception» (Luttikhuizen, 1978, 99, прим. 11).

[418] ⲭⲉ [ⲉⲛ]ⲁ̀ⲉ̄ⲓ̄ ⲉ[ⲩ]ⲓ̈[ⲙ]ⲁ (132. 19–20); реконструкция (см.: Ménard, 1977, 12) не вызывает сомнения: ⲉⲛⲁ- (1 л. мн. ч. fut. 2; норм. S: ⲉⲛⲛⲁ-) после союза ⲭⲉ (придаточное цели; ср.: ⲭⲉ ⲉⲛⲁϯ в след. прим и ⲭⲉ ⲉⲛⲁⲧⲱϥⲛ̄ ниже: 133. 4); для ⲁ̀ⲉ̄ⲓ̄ ⲉⲩⲙⲁ см. ниже 133. 3, 18; «сойтись в одном месте» (или просто «собраться вместе», как в *Ин* 11. 52: εἰς ἕν = ⲉⲩⲙⲁ ⲡⲟⲩⲱⲧ), т. е. в Иерусалиме.

тем) наставлять и благовествовать во спасение[419], которое было нам обещано **(133)** нашим господом Иисусом Христом[420]. Ты же (δέ) ушел от нас[421] и не захотел, чтобы мы сошлись и поняли, каким образом нам следует разделиться[422], (5) чтобы нести благую весть[423]. Итак (οὖν), не было бы тебе угодно, наш брат, поступать по (κατά) заповедям (ἐντολή)[424]

---

[419] ⲭⲉ ⲉⲛⲁ† ⲥⲃⲱ ⲁ[ⲩⲱ] ⲡⲧⲡⲧ[ⲁ]ⲓⲯⲉ ⲟⲉⲓⲱ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲓ[ⲟⲩ]ⲭⲁⲓ (132. 20–21); к сочетанию † ⲥⲃⲱ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓⲯⲉ ⲟⲉⲓⲱ ср.: διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι (*Деян* 5. 42); глагол ⲧⲁⲓⲯⲉ ⲟⲉⲓⲱ требует прямого дополнения (ⲡ-), и предлог ϩⲣⲁⲓ ϩⲡ в этом сочетании вызывает трудности; ср. перевод без предлога: «…nous prêchions le salut» (Ménard, 1977, 132) или буквальное: «preach in the salvation» (Meyer, 1981, 19); *Betge*, переведя фразу как «…zu predigen über [E]rlösung», пытался объяснить эту сложность влиянием сред.-ег. диалекта, в котором находим вместо саид. прямого дополнения ⲛⲉⲩⲧⲁⲓⲯⲉ ⲟⲉⲓⲱ ⲙⲡⲯⲁϫⲉ сочетание с предлогом ⲛⲁⲩⲥⲉϫⲉ ϩⲙ ⲡⲥⲉϫⲉ (ἐλάλουν λόγον: *Деян* 4. 31) (Bethge, 1997, 19, 60), но такое объяснение не убеждает; скорее всего, предлог следует рассматривать отдельно от глагола и видеть в ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲓⲟⲩⲭⲁⲓ неудачную попытку передать греч. εἰς (или πρός, ἐπί) σωτηρίαν, т. е. «во (для) спасение» (что в копт. *НЗ* везде передано как ⲉⲩⲟⲩⲭⲁⲓ, т. е. ⲉ- + неопред. артикль); ср. ниже: 133. 5 и прим. 416.

[420] ⲉ[ⲧ]ⲁⲩⲉⲣⲛ̀ⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ[ⲧ]ⲙ̄ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅[ⲥ̅] (132. 21–133. 1); ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ, «через нашего Господа» можно связывать и с ⲉⲧⲁⲩⲉⲣⲛ̀ⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲛⲁⲛ (= κατηγγέλθη ἡμ'ν), т. е. «было обещано нам Господом», и с предыдущим ⲡⲓⲟⲩⲭⲁⲓ, «спасение», т. е. «спасение через Господа, которое нам было обещано»; ср.: …σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*1Фесс* 5. 9 = ⲟⲩⲭⲁⲓ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅), а также: διὰ κυρίου <…> ἡ σωτηρία (*Иер* 3. 23).

[421] ⲛ̀ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲛ[ⲓ]ⲉⲯⲁⲕⲡⲱⲣⲭ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲙⲉⲣⲉ ⲡⲓⲧⲣⲉⲛⲉ̄ⲓ ⲉⲩⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ (133. 1–4), букв.: «ты же *обычно* отделялся (обособлялся) от нас»; сочетание ⲛⲉⲯⲁ- (ⲛⲉⲯⲁⲣⲉ-), где частица претерита ⲛⲉ- добавляется к настоящему обыкновения, передает повторяющееся действие в прошлом и, хотя и встречается в саид. текстах, характерно, скорее, для текстов бохайрских: см., например, ⲛⲑⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲉⲯⲁⲩⲱⲉ ⲛⲁⲩ…(*Лк* 5. 16), соответствующее греч. αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν…, «он обычно удалялся…», что в саид. передается имперфектом ⲛⲉⲩ-; ср. бох. *Лк* 2. 41, где словами «каждый год» подчеркивается обычность действия: ⲛⲉⲯⲁⲩⲱⲉ (ἐπορεύοντο) ⲡⲓⲭⲉ ⲛⲉⲩⲓⲟ†…, «каждый год отправлялись его родители…», и саид. имперфект: ⲛⲉⲣⲉⲡⲉⲩⲉⲓⲟⲧⲉ ⲇⲉ ⲃⲛⲕ ⲡⲉ… (см.: Stern, § 378). Фраза предполагает, что еще до сошествия духа на апостолов, т. е. до Пятидесятницы, Филипп (ср. выше: прим. 415) уже ушел из Иерусалима, но куда он ушел и почему, наш текст не объясняет. Чисто умозрительное предположение: «The writer may be thinking of Philip and Peter as representing different approaches to the preaching of the gospel. Their separation then, would dramatize those difference…» (Parrott, 1986, 208) не убеждает.

[422] ⲭⲉ ⲉⲛⲁⲧⲟⲯⲛ ⲡⲁⲩ ⲡⲉ (133. 4–5), букв. «каким образом мы разделимся». Зд. возвратная глагольная форма ⲧⲟⲯⲛ передает, очевидно, μερίζομαι, «разделяться» или т. п., т. е. поделить между собой области будущей проповеди (верно: «…wie wir uns verteilen sollen» (Bethge–Brankaer, 2012, 1200), что подкрепляется словами в конце текста «и (апостолы) разделились, чтобы нести благую весть…» (140. 11–12, прим. 532; 140. 24, прим. 537). Впрочем, переводы, исходящие из другого значения глагола (= ἀφορίζομαι или т. п.), также допустимы: «…how we should organize ourselves» (Meyer–Wisse, 1991, 235), «…de quelle façon nous répartir» (Ménard, 1977, 15).

[423] ⲭⲉ ⲉⲛⲁϩⲓ ⲱⲡⲙ̄ⲡⲟⲩⲉ· (133. 5); глагольное сочетание ϩⲓ ⲱⲡⲙ̄ⲡⲟⲩⲉ, характерное, скорее, для бох. диалекта, передает греч. εὐαγγελίζω; в классическом же саид. греческий глагол либо остается без перевода (ср. *B* ϩⲓ ⲱⲉⲙⲡⲟⲩⲉ и *S* ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲍⲉ: *Мф* 11. 5; *Лк* 4. 18, 43; *1Кор* 15. 2 и т. д.), либо для него используется ⲧⲁⲓⲯⲉ ⲟⲉⲓⲱ (*Деян* 8. 4); см. выше: прим. 412, а также ниже: 140. 12, 26. В параллельном тексте *CodTch* на ф. 2 я различал остаток слова …т]ⲁⲓⲯⲉ. Ср. *Римл* 1. 1, где Παῦλος <…> ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον, т. е. «Павел <…> выделенный (из числа остальных) для благовестия», в саид. передано как ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ <…> ⲡⲉⲡⲧⲁⲥⲡⲟⲣϫⲏ ⲉⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲛ, а в бох. как ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ <…> ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩⲑⲁⲱⲧ̄ (= ⲧⲟⲯⲛ в пред. прим.) ⲉⲡⲓϩⲱⲉⲙⲡⲟⲩⲉ.

[424] ⲉⲯⲁⲉ ⲟⲩⲛ ⲁⲥⲣ̄ ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲭⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲉⲉ̄ⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲛⲧⲟⲗⲏ (133. 6–7), букв. «ходить по заповедям», соответствует греч. περιπατέω κατὰ τὰς ἐντολάς (*2Ин* 6) или πορεύομαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς (*Лк* 1. 6);

нашего Бога Иисуса?»[425]

Когда Филипп получил эти (строки) и прочитал (10) их, отправился он к Петру с радостью и ликованием[426]. Тогда (τότε) Петр собрал остальных, (и) пришли они на гору, которую называют (15) «Масличная»[427], место, в котором они обыкновенно собирались с блаженным (μακάριος) Христом[428], когда (ὅταν) был он (еще) в теле

в копт. переводе этих пассажей эти два разных глагола переданы не глаголом ⲉⲓ, как в нашем случае, а глаголом ⲙⲟⲟⲩⲉ.

[425] ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲓ̈ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲓ̅ⲥ̅· (133. 7–8). Прямое утверждение, что Иисус является Богом, встречается в *НЗ* лишь однажды в исповедании Фомы, обращенном к Иисусу («Господь мой и Бог мой»: *Ин* 20. 28; ср. ниже: прим. 984 о *Римл* 9. 5), но позднее не раз появляется в апокрифических деяниях Фомы: Ἰησοῦ θεὲ ἐκ θεοῦ, «Иисусе, Бог от Бога» (*Act. Thom.* 44 (Bonnet, 34. 22)); ὁ κύριός μου καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστός (ibid. 87. 16–17)) и т. д. Часто использует это обозначение и, например, Игнатий: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός… (*Rom.* 3. 3); δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν… (*Smyrn.* 1. 1); ср. слова Марии, матери Иисуса, обращенные к нему: ⲡⲁϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲥⲱⲧⲏⲣ, «мой сын по миру (scil. по плоти), мой Бог и мой Спаситель» (*ПСоф* 59 (116. 21–23)); другие примеры см.: Scholten, 1988, 62, прим. 8. В *CodTch* 1 (ф. 2), когда фото были еще доступны в интернете, я отчетливо читал: [ⲕⲁ]ⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲓ̅ⲥ̅ (1. 18), т. е. «по заповедям Иисуса», после чего следовала едва различимая фраза: «Когда Филипп…»; никаких следов того, что переведено: «gemäß den Anweisungen *unseres Gottes* Jesus!» (Bethge–Brankaer, 2012, 1200), на фото не было. Является ли ⲡⲉⲓⲛⲟⲩⲧⲉ глоссой переводчика (переписчика) *NHC* VIII. 2 или это сочетание находилось уже в греческом оригинале, решить при отсутствии последнего не представляется возможным.

[426] ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥⲭⲓⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓ ⲫ[ⲓⲗⲓ]ⲡⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥⲥⲱϣⲟⲩ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϧⲛ̄ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ ⲉϥⲧⲉⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ· (133. 8–11), ϧⲛ̄ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ ⲉϥⲧⲉⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ, букв. «в радости ликуя», передает греч. χαρὰ <…> καὶ ἀγαλλίασις, «радость и веселие» в слав. переводе (*Лк* 1. 14); в переводе Иеронима лучше: gaudium <…> et exultatio, где последнее слово безусловно передает оттенок «ликования»); ср.: *1Петр* 1. 8. Почему Филипп, нарушив «заповеди Бога» (см. пред. прим.), сначала отделился от остальных, но, получив письмо от Петра, «с ликованием» решил с ними воссоединиться, не ясно, но ясно одно: Филипп, отделившись от остальных апостолов, начал свою проповедь еще до сошествия на него святого Духа, которое произойдет лишь после молитвы Петра в конце сочинения (140. 9–10, прим. 530); зд. можно вспомнить, что самаритяне, получив крещение от диакона Филиппа, не получили дар святого Духа; для этого апостолы послали к ним Петра и Иоанна, которые, помолившись, возложили на них руки, и только тогда они ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον (*Деян* 8. 12–17); подробно см.: прим. 588.

[427] ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲛⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲉϧⲙ̄ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲫⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲭⲉ ⲡⲁⲛⲓⲭⲟⲉⲓⲧ (133. 12–15); ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ср. саид. перевод *Деян* 1. 12: …ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲉⲫⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲭⲉ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲭⲟⲉⲓⲧ для греч. (ἀπό) ὄρους καλουνένου Ἐλαιῶνος (ср. иную форму в *Мф* 21. 1: ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). Согласно канонической традиции, на «Масличной» горе апостолы стали свидетелями вознесения Иисуса; ср.: *Лк* 24. 50 (возле Вифании, т. е. на склоне Масличной горы) и *Деян* 1. 12 (после вознесения апостолы «возвратились в Иерусалим с горы, называемой “Масличная”»); о том, что апостолы часто ходили с Иисусом на эту гору, см.: «и выйдя, отправился, как и обычно (κατὰ τὸ ἔθος), на Масличную гору (εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν), а за ним последовали и ученики» (*Лк* 22. 39; ср.: *Мф* 21. 1; 24. 3; 26. 30 и пар.; в копт. «Деяниях Филиппа» (дошли во фрагментах на саид. и фаюм. диалектах), в которых Филипп действует совместно с Петром, находим рассказ о том, как «апостолы собрались на Масличной горе (*S* ϧⲓⲭⲙ̄ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉϫⲁⲉⲓⲧ) и говорили друг с другом о величии (ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ) Бога» (Lemm, 1890, 520 = Bethge, 1997, 168). Автор другого сочинения также говорит о том, что Спаситель учил «на горе, называемой “Масличная”», но по незнанию помещает ее не «на расстоянии субботнего пути от Иерусалима» (ср.: *Деян* 1. 12), а «в Галилее»: ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲉⲫⲁⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲭⲉ ⲡⲁ ⲛ̄ⲭⲟⲉⲓⲧ ϧⲛ̄ ⲧⲅⲁⲗⲓⲗⲁⲓⲁ (*ПремИХ* 91. 19–20 (*NHC* III. 4) = 79. 7–9 (*BG* 3)); ср. *Мф* 28. 16 сл. о явлении воскресшего Иисуса ученикам на (безымянной) горе в Галилее.

[428] ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲉ ⲫⲁⲩ̈ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲙⲁⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲭⲥ̅ (133. 15–17); настоящее обыкновения ⲫⲁⲩ- соответствует зд. греч. κατὰ τὸ ἔθος в пред. прим.; эпитет μακάριος применительно к Христу

(σῶμα)[429]. Тогда (τότε) апостолы, сойдясь вместе[430] и бросившись на (20) колени, стали молиться[431], говоря так:

«Отче, Отче, Отче света[432], тот, кто обладает нетлениями (ἀφθαρσία)[433], услышь нас, как (κατά) ты (25) [проявил благую волю] в своем святом чаде Иисусе Христе[434]. Ибо

не встречается в *НЗ* и крайне редок в других гностических сочинениях; см. выше: *2СлСиф* 59. 5–6, прим. 234; ср.: ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲥⲱⲧⲏⲣ, «блаженный Спаситель» (*ПремИХ* 126. 17–18 (*BG* 3); ср.: *ЕвМар* 8. 12); см. также ниже: прим. 532.

[429] ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲩϩⲛ̄ ⲥⲱⲙⲁ· (133. 17); ср. *CodTch* 1: ⲛ̄ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲩⲱ[ⲟⲟ]ⲛ̄ ϩ[ⲙ ⲡⲥⲱ]ⲙⲁ (2. 1–2; реконструкция издателей: Kasser et al., 95), «в дни, когда он (пребывал) в теле»; сочетание ϩⲛ̄ ⲥⲱⲙⲁ, «в теле», будет повторено еще дважды (138. 3 и 139. 11); молчаливое свидетельство того, что автор (вполне в русле гностических учений разных толков; подробнее см.: Хосроев, 2016, 37 сл.) не признает «телесного» воскресения Христа; подробнее см. Приложение 2.

[430] ⲧⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲉ̄ⲓ ⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ (133. 17–19); ср. иную грамматическую конструкцию, но с тем же значением в *CodTch* 1: ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲉϩ[ⲟⲩⲛ ϩⲓ]ⲱⲩⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧ[ⲟⲗⲟⲥ] (2. 2–3); для реконструкции ср. ниже: *CodTch* 6. 4–5, прим. 493; ⲉⲩⲙⲁ, букв. «в одно место», передающее греч. ὁμοῦ, «вместе», характерно, скорее, для бох., а не для саид., в котором для этого обычным является ϩⲓⲱⲩⲥⲟⲡ (ср., например: *Ин* 21. 2).

[431] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲛⲟϫⲟⲩ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲩⲡⲁϯ ⲁⲩⲱⲗⲏ ⲛ̄ⲧϩⲉ ⲉⲩ[ϫ]ⲱ ⲙ̄[ⲙⲟ]ⲥ ϫⲉ (133. 19–21); букв. «они бросились на свои колени, они помолились, говоря…». Сочетание ⲛⲟⲩϫⲉ ⲉϫⲛ ⲡⲁⲧ «бросаться на колени» в коптском, кажется, нигде более не засвидетельствовано, хотя, совершенно очевидно, оно передает греч. κατακλίνω εἰς γόνατα или т. п., «падаю (бросаюсь) на колени»; в *CodTch* 1 это передано более привычным оборотом: ⲁⲩⲕⲱⲗϫ ⲡⲁⲧ ⲁ[ⲩⲱⲗⲏ… (2. 4), т. е. «они преклонили колени (и) [помолились]»; о том, что молитве Отцу предшествует коленопреклонение (как и в нашем случае), см.: «и, преклонив колени (scil. Иисус), молился: “Отче…”» (*Лк* 22. 41–42: ⲁⲩⲕⲗ̄ϫ ⲛⲉⲩⲡⲁⲧ ⲁⲩⲱⲗⲏ для θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο); ср. коленопреклонение и молитву Петра при исцелении: *Деян* 9. 40 и т. д. Едва ли здесь нужно предполагать, что эта слишком общая фраза может свидетельствовать об «one of several liturgical elements reflecting the communal worship of the Christian Gnostic group of the *Ep. Pet. Phil.*» (Meyer, 1981, 167, прим. 37).

[432] ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (133. 21–22); отметим бох. форму ⲛ̄ⲧⲉ для род. пад.; ср. *CodTch* 1 ⲡ̄ⲓ̄ⲱ̄ⲧ̄ ⲙ̄ⲡ[ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ] (2. 6), где обращение «Отче» так же повторяется три раза. Сочетание «Отец света» (= *ὁ πατὴρ τοῦ φωτός) не встречается в *НЗ* (ср., однако, *Иак* 1. 17: ὁ πατὴρ τῶν φώτων, «Отец светов» и ὁ μέγιστος πατὴρ τῶν φώτων, «великий Отец светов» в раннехристианской (манихейской?) молитве; подробнее см.: Khosroyev, 2000; Хосроев, 2007, 268–289) и не часто появляется в гностической литературе; см., например, пространную молитву-благословение, с которой следует обращаться к Отцу, начинающуюся словами: «ⲡⲓⲱⲧ [ⲛ̄]ⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ», «Отче всех отцов света» (*Тракт* 22 (270. 15–16)), и продолжающуюся обыгрыванием с разными эпитетами слова «свет», в том числе и «свет нетленный» (ⲡⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ: ibid.); ср., наконец, славословие Отцу: «…единственный, имеющий бессмертие (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν), свет, обитающий в неприступном свете (φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον)…» (*1Тим* 6. 16); см. след. прим.

[433] ⲡⲁϊ ⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ (133. 22–23); ἀφθαρσία, «нетление» (= ἀθανασία) как атрибут высшего Бога часто встречается в раннехристианских текстах (хотя в *НЗ* только в павловых посланиях; ср. также выше: *2СлСиф* 67. 7–8, прим. 355), но редко во мн. ч., когда слово выступает, скорее, как terminus technicus для обозначения одной из составляющих высшего мира; см., например, *ЕвЕг* 50. 4 сл. (*NHC* III. 2), где говорится о «великом эоне Доксомедоне, о его славах (ⲛⲓⲉⲟⲟⲩ) и нетлениях (ⲛⲓⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ) и о всей их Плероме (ⲡⲉⲩⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ)» (ср. ibid. 54. 25 сл.); ср. *CodTch* 1: ⲡⲉ]ⲧⲉ ⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁ[ⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲛ̄ⲧ]ⲁⲧϫⲱϩⲙ̄ (2. 6–8; реконструкция издателей: Kasser et al., 2007, 95); ср.: ϩⲉⲛⲁⲧϫⲱϩⲙ̄ (plur.) для ἀφθαρσίαι в *ЕвЕг* 62. 7 (*NHC* IV. 2); для сочетания ⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ = ὃς ἔχει + прямое дополнение хорошую параллель см.: *1Ин* 3. 17 в бох. и саид. переводах.

[434] ⲓⲥⲱⲧ[ⲙ̄] ⲉⲣⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲁ[.]ⲛⲧⲱ[.]ⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕⲁⲗⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ [ⲓ]ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄· (133. 24–26); в *CodTch* 1 эти строки не сохранились. *Менар* оставил лакуну незаполненной (Ménard, 1977, 14),

(γάρ) стал он для нас светочем (φωστήρ) **(134)** во тьме[435]. Вот, послушай же (теперь) нас!»[436].

И стали они молиться еще раз, говоря[437]:

«Сын жизни, сын (5) бессмертия[438], тот, который пребывает в свете, сын, Христос бессмертия, наш избавитель[439], дай нам силу, поскольку (ἐπειδή) нас ищут, чтобы убить

но *Мейер* (Meyer, 1981, 80–81), вслед за *Функом* (Funk, 1977, 32; ср.: Quecke, 1979, 125), увидел здесь среднеегип. форму от глагола ⲙⲁⲧⲉ (Crum, 189b–190a), несколько раз встречающуюся в текстах на этом диалекте, и восстановил: ⲉⲧⲁ[ⲕ]ⲙⲧⲱ[ⲟ]ⲩ; в этом случае вся фраза, очевидно, передавала греч. καθὼς εὐδοκήσας ἐν τῷ παιδί σου Ἰησοῦ Χριστῷ (Bethge, 1997, 68, где ошибочно: Χριστοῦ). ⲁⲗⲟⲩ (лишь однажды в тексте), передающее, как правило, греч. παῖς и характерное преимущественно для бох., перевожу словом «чадо», которое включает в себя значение и «сын» и «дитя»; см., например, *Деян* 3. 13; 4. 27 и т. д., где παῖς передано в бох. переводе как ⲁⲗⲟⲩ, а в саид. как ϣⲛⲣⲉ, т. е. «сын» (ср.: Хосроев, 2014, 119, прим. 463); для сочетания ϩⲙ̅ ⲡⲉⲕⲁⲗⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲓⲥ̅ ⲡⲉⲭⲥ̅, «в твоем святом чаде Иисусе Христе», которое, очевидно, является составной частью раннехристианской молитвы, ср.: ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας (*Деян* 4. 27, 30); о том, как, по словам Спасителя, следует начинать молитву Отцу, см. хорошую параллель: «Когда вы прославляете (Отца), говорите так: “Услышь нас, Отче (ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲉⲣⲟⲛ ⲡⲉⲓⲱⲧ), так же, как ты услышал своего единородного Сына…”» (*ДиалСпас* 121. 3–7).

[435] ⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲁⲩϣⲟⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ϩⲙ̅ ⲡⲕⲁⲕⲉ (133. 26 — 134. 1); в *CodTch* 1 (ф. 2) фраза выглядит как ⲁⲩϣⲟⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲓⲛ ϩⲛ̅ ⲛ[ⲕⲁ]ⲕⲉ (2. 10–11) с заменой греч. φωστήρ, «светило, светоч», на простое копт. «свет» (очевидно, с гаплографическим пропуском неопред. артикля вместо ⲛ̅ⲟⲩⲟⲩⲟⲓⲛ; ср. выше: прим. 101 и ниже: 139. 15, прим. 520. Противопоставление «свет — тьма» не играет никакой роли у автора *Лк–Деян*, но занимает центральное место в *Ин*; ср.: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει… (*Ин* 1. 5; 12. 46 и т. д.). φωστήρ как эпитет Христа встречается крайне редко: σωτὴρ ἡμῶν ἀρχηγὸς καὶ φωστὴρ καὶ βασιλεὺς τοῦ νέου αἰῶνος (Eus., *Fr. in Lucam*: PG 24, 596B); σωτὴρ καὶ φωστὴρ τῶν ἐθνῶν, <…> δικαιοσύνης ἀρχηγός (id., *Comm. in Psal.* 2: PG 23, 81A); ὁ φωστὴρ τῆς ζωῆς Ἰησοῦς (*Act. Phil.* 32 (Bonnet, 11. 17–18)).

[436] ⲁⲉⲓⲟ ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲉⲣ[ⲟⲛ..]· (134. 1); ⲁⲉⲓⲟ бох. форма саид. междометия ϩⲁⲉⲓⲟ (= ναί), хотя может встречаться и «in Sahidic and old idiomatic Coptic» (Meyer, 1981, 80); реконструкция ⲉⲣ[ⲟⲛ] не вызывает сомнения (см. выше: 133. 24 и прим. 434), но в лакуне остается место еще для двух букв, последняя из которых была, очевидно, ⲉ, о чем говорит остаток средней перекладины, вытянутый за пределы буквы, как обычно у ⲉ в конце строки; по размеру лакуны здесь могла быть частица [ⲇ]ⲉ, передающая различные греч. частицы (νῦν, οὖν, ἔτι и т. п.), но ее местоположение в конце фразы вызывает сомнения, т. к. по нормам языка ей следовало бы стоять после глагола: ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲛ = ἄκουε νῦν (καὶ) ἡμῶν (см. ниже: прим. 526 о частице οὖν). В *CodTch* 1 лакуна, но *Бетге* (правда, не отмечая, что он пользовался для этой фразы фотографией; см. выше: прим. 391), дает перевод: «Ja, erhöre uns!» (Bethge — Brankaer, 2012, 1201).

[437] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲕⲉⲥⲟⲡ ⲁⲩϣⲗⲏ ⲉⲩⲭⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲭⲉ (134. 2–3); букв. «они обратились еще раз, помолились, говоря»; после ⲁⲩⲕⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲕⲉⲥⲟⲡ, «они обратились еще раз», видимо, пропущено дополнение: ⲉⲡⲭⲟⲉⲓⲥ, «к Господу», ⲉⲡϣⲛⲣⲉ, «к Сыну» или т. п., т. к. молитва обращена уже не к Отцу (133. 21 сл.), а к Сыну.

[438] ⲡϣⲛⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲱⲛϩ̅ ⲡϣⲛⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲙⲟⲩ· (134. 3–5); соотнесение «Сына / Христа» с «жизнью» — locus communis в *НЗ*; ср.: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (*Ин* 11. 25); ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (*Деян* 3. 15); Христός <…> ἡ ζωὴ ὑμῶν (*Кол* 3. 4) и т. д.; «жизнь» и «бессмертие» используются здесь как синонимы: вечная жизнь — это и есть бессмертие; ср. Bethge, 1997, 71, прим. 5 со ссылкой на *1Clem.* 35. 2: «жизнь в бессмертии» (ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ).

[439] ⲡⲁⲓ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̅ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲓ· ⲡⲉⲭⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲙⲟⲩ· ⲡⲉⲛⲣ[ⲉ]ⲩⲥⲱⲧⲉ (134. 5–7); в *CodTch* 1 лакуна. Сочетание «Христос бессмертия, наш избавитель» не встречается в *НЗ*; слово ⲣⲉⲩⲥⲱⲧⲉ, соответствующее греч. λυτρωτής, лишь однажды в *НЗ*, где речь идет не о Христе, а о Моисее (*Деян* 7. 35); ср. также ⲣⲉⲩⲥⲱⲧⲉ об Иакове (устами Христа) в *2АпокИак* 55. 15, 18; применительно к Христу

нас»[440].

Тогда (τότε) (10) явился великий свет, так что (ὥστε) гора осветилась от вида того, который явился[441]. И голос воззвал к ним, говорящий[442]:

(15) «Послушайте мои слова, которые скажу вам[443]. Почему вы просите

сочетание ⲥⲱⲧⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲣⲉⲫⲥⲱⲧⲉ, «спаситель и избавитель», см. в *TpexTp* 87. 7; ср. также: λυτρωτὴς καὶ σωτήρ (Eus., *Praep. Ev.* IV. 1. 1; *Dem. Ev.* 4. 15. 28). В *B3* «избавитель» частый эпитет Бога: ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος λυτρωτής (*Пс* 77. 35; ср. 18. 15).

[440] ⲓⲛⲁ† ⲛⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲥⲁⲙ· ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲥⲉⲓⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲓⲛ ⲉϩⲟⲧⲃ̄ⲏ̄ [·] (134. 8–9); в *CodTch* 1 (ф. 2) фраза имеет вид: …ⲉⲡⲓ⟨ⲇⲏ⟩ ⲥⲉⲱⲓⲛⲉ ⲛⲥ[ⲁ]ⲓϩⲟⲧⲃⲛ̄ (2. 15–16); глаголы ⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲁ- (характерно для бох.) и ⲱⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ (саид.) являются синонимами для передачи греч. ζητέω; см., например: *Мф* 2. 13 в бох. и саид. переводах. Этот страх апостолов, возможно, отсылает нас к традиции, отраженной в *Деян* 8. 1, где говорится о «великом гонении (διωγμὸς μέγας) на церковь в Иерусалиме», в результате которого «все, кроме апостолов, рассеялись по разным местам», но также может отражать и реальное положение дел в гностической общине, к которой принадлежал автор *ПослПетр* (см. выше: прим. 395); были ли это гонения со стороны христиан, принадлежавших Церкви, или речь шла о гонениях на всех без разбора христиан со стороны римских властей, которые, совершенно очевидно, не вникали во внутрихристианские отношенияя, остается неясным. О том, что в *ПослПетр* речь идет об общине «experiencing hostility and persecution» и что они могли пострадать «at the hands of others who claimed to be Christians, probably from an oppressive Great Church», см.: Meyer, 1981, 144–145. Другие гностики также не раз говорили о гонениях на них; так, например, автор *1АпокИак* 25. 9–14 (*CodTch* 2; в *NHC* V. 3 текст в этом месте сильно разрушен; см. выше: прим. 390) говорит о предстоящих гонениях на гностическую общину (возможно, vaticinium ex eventu), когда «станут презирать (их) учение» (ⲥⲉⲛⲁⲥⲱⲱⲩ̀ ⲛ̄ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ); ср. выше: *2СлСиф* 59. 22–26 и прим. 240–242, а также: 138. 23 сл., прим. 508–510.

[441] Фраза [ⲧ]ⲟⲧⲉ ⲁⲩⲓⲟⲩⲱⲛϩ̀ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲟⲉⲓ[ⲛ] ⲓϩⲱⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲧⲟⲟⲩ ⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲓⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲱⲣϩ̀ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛ ⲉⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ̀ ⲉⲃⲟⲗ· (134. 9–13) в *CodTch* 1 (ф. 2) передана иными грамматическими и лексическими средствами: ⲓϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲡⲧⲟⲟⲩ ⲣ̄[ⲟⲩ]ⲟⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲑⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟ[ⲗ]ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁⲟⲩⲱⲛϩ̀ ⲉⲃⲟⲗ (2. 18–20); о том, что греч. союз ὥστε, часто сохраняемый в коптском, может в придаточном следствия управлять либо конъюнктивом, либо каузативным инфинитивом, см.: Еланская, 2010, § 1119 (например: *Римл* 7. 6, где в саид. переводе союз употреблен с кауз. инфинитивом, а в бох. с конъюнктивом); ср. ниже: 136. 26–28 и прим.481; отметим и вполне бох. конструкцию ⲡⲛ ⲉⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ̀…; см., например, бох. ϕⲛ ⲉⲧⲁⲩⲑⲣⲓⲟⲩⲭⲁⲓ… и саид. ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲗⲃⲟⲓ… для ὁ ποιήσας με ὑγιῆ… (*Ин* 5. 11): Stern, § 246; Polotsky, § 95; ⲡⲓⲱⲣϩ̀ (субстантив от глагола, передающего греч. βλέπω, ὁράω, т. е. «смотрю, вижу») и ⲡⲃⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ (= ἀποκαλύπτω, т. е. «открываю» и, в конечном счете, «делаю видимым»; ср. ὀπτασία = ⲟⲩⲃⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ в *Лк* 1. 22), являются здесь синонимами; см. след. прим.

[442] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲙⲏ ⲁⲥⲱⲱ ⲓⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲣⲟⲟⲩ ⲉⲥⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ (134. 13–14); тот же вид фраза имеет и в *CodTch* 1 (ф. 2: 2. 21–22). Мотив «гласа с небес» (φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν: *Мф* 3. 17 и пар.), сопровождаемый «светом», часто встречается в новозаветной литературе: см., например, голос Иисуса с небес, обращенный к Савлу (*Деян* 9. 3 сл.; 22. 6 сл.; 26. 13–14; ср. ibid. 10. 13 сл., а также: *Откр* 1. 10); весь пассаж, что совершенно очевидно, является переосмыслением (гностической редупликацией) рассказа о преображении Иисуса: в *НЗ* преображение Иисуса сопровождается «гласом (Бога) из облака»: «Это — Сын мой возлюбленный–» (*Мф* 17. 5 и пар.; ср. «голос с небес» (φωνὴ <…> ἐξ οὐρανοῦ) с теми же словами в *2Петр* 1. 17–18), в нашем тексте это «голос» уже воскресшего Христа; см. также ниже: 135. 3–4, прим. 452.

[443] ⲓⲭⲓ ⲥⲙⲏ ⲉⲓⲁϣⲁⲭⲉ ⲭⲉ ⲉⲉⲓⲉⲭ[ⲟⲥ] ⲓⲛⲧⲛ̄· (134. 15–16); ⲭⲓ ⲥⲙⲏ ⲉⲓⲁϣⲁⲭⲉ, букв. «прими(те) голос моих слов…»; в *CodTch* 1 (ф. 2): ⲥⲱⲧ[ⲙ̄ ⲉⲛⲁ]ϣⲁⲭⲉ (2. 22–23) — и то, и другое передает греч. ἀκούω; ср. саид. ⲭⲓ ⲥⲙⲏ ⲉ… и бох. ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ… (*Деян* 15. 12); для восстановления нормативной саид. формы в stat. pronominalis ⲭ[ⲟⲟⲥ] нет места (до конца строки остается место только для двух букв), и реконструкия ⲭ[ⲟⲥ] (форма, засвидетельствованная в бох.) подкрепляется такой же формой (ⲁⲓⲭⲟⲥ ⲓⲛⲧⲛ̄) в 138. 22, прим. 508.

меня?[444] Я — Иисус Христос, который пребывает с вами вовеки»[445].

[3] Тогда (tÒte) апостолы (ἀπόστολος) поклонились (ему)[446]. (20) И говорили они

---

[444] ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲯⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ (134. 16–17); глагол ⲯⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟ⸗ (т. е. с прямым местоименным дополнением) может означать и «искать» (ζητέω), и «спрашивать» (ἐρωτάω, πυνθάνομαι); видимо, здесь нужно предпочесть второе значение, что подтверждается чтением *CodTch* 1 (ф. 2), где после слов «скажу вам» следует не вопрос, а придаточное причины: ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲯⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲓ̈ (2. 25), «*потому что* вы просили меня», т. е. «я отвечаю, потому что вы спросили». Следует заметить, что в саид. более обычным эквивалентом для ἐρωτάω является ϫⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟ⸗ (или ϫⲛⲟⲩ⸗), а ⲯⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟ⸗ характерно, скорее, для бох.; см., например, вопрос Иисуса: τί με ἐρωτᾷς; «что ты меня спрашиваешь?» (*Ин* 18. 21), который в саид. передан как ⲁϩⲣⲟⲕ ⲕϫⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲓ̈, а в бох. как ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩ ⲕⲯⲓⲛⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲓ̈. См. также выше: 134. 8–9 и прим. 440.

[445] ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲧⲯ[ⲟ]ⲟⲡ̀ ⲛⲛ̄ ⲧⲛⲩⲧⲛ̄ ⲯⲁ ⲉⲛⲉϩ · (134. 17–18); в *CodTch* 1 (ф. 2) фраза имеет вид: ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ⲛⲉⲙⲛⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲯⲁ ⲉⲛⲉϩ (2. 25–27): «И я — Иисус Христос, тот, который пребывает с вами вовеки»; высказывание отражает традицию, представленную в *Мф* 28. 20, где Иисус говорит: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμί <…> ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰώνος, хотя нигде в *Н3* Иисус прямо не говорит о себе «я — Христос»; ср., однако, его слова: «Ибо многие придут под моим именем, говоря: "Я Христос" (ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός)» (*Мф* 24. 5) — высказывание, предполагающее, что только он является подлинным Христом. Ср. голос небесного Христа, обращенный к Иоанну: «Я тот, кто пребывает с вами постоянно. <…> Я тот, кто пребывает вовеки» (ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ[ⲙⲛⲧⲛ̄ ⲛⲟⲩ]ⲟⲉⲱ ⲛⲓⲙ <…> ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ⲯⲁ ⲉⲛⲉϩ: *АпИн* 21. 18 сл. (*BG* 2)). Ср. слова с ненавистью описанных Епифанием фибионитов-либертинистов (о них см.: Хосроев, 2016, 45, прим. 136), которые, совершив свои грязные ритуалы, утверждали: «Я Христос, потому что я сошел сверху…» (ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, ἐπειδὴ ἄνωθεν καταβέβηκα: Epiph., *Pan.* 26. 9. 9).

[446] Во фразе ⲧⲟⲧ[ⲉ] ⲡⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲟⲩⲱⲯ[.] ⲡⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ (134. 18–20) поврежденный глагол ⲟⲩⲱⲯ[.] издатели восстановили как ⲟⲩⲱⲯ[ⲃ̅], «отвечать» (Ménard, 1977, 17; Meyer–Wisse, 1991, 238; Bethge, 1997, 20), что не вызывало особого сомнения, исходя как из контекста (апостолы отвечают на слова Иисуса), так и из самой фразы («ответили и начали говорить»). Но сочетание, в котором после ⲁⲩⲟⲩⲱⲯ[ⲃ] глагол ϫⲱ «говорить» присоединяется союзом ⲁⲩⲱ, кажется, совершенно не характерно для коптского, где обычным является бессоюзное ⲁⲩⲟⲩⲱⲯⲃ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ (ⲡⲉϫⲁⲩ) «ответили, говоря (сказав): …». В греческом же, наряду с такими обычными оборотами, как ἀποκριθέντες εἶπον…, «ответив, они сказали…» (*Деян* 4. 19 = саид. ⲁⲩⲟⲩⲱⲯⲃ ⲡⲉϫⲁⲩ…, «ответили–сказали…») или ἀπεκρίθησαν <…> λέγοντες…, «ответили, говоря» (*Мф* 12. 38 = саид. ⲁⲩⲟⲩⲱⲯⲃ <…> ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ) соединение двух глаголов союзом ka… в такой конструкции встречается, хотя и редко: ἡ <…> ἀπεκρίθη καὶ λέγει «ответила она и говорит: …» (*Мк* 7. 28), что в саид. все равно передано как бессоюзное ⲁⲥⲟⲩⲱⲯⲃ ⲉⲥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ «ответила, говоря: …»; в разбираемом сочетании вызывает недоумение еще и необычная смена времени: ⲁⲩⲟⲩⲱⲯⲃ (perf. 1) ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ (imperf., причем в бох. и фаюм. форме ⲛⲁⲩ-, а не в саид. ⲛⲉⲩ-), которая в таких оборотах не засвидетельствована; заметим, что *Мейер*, со ссылкой на Till, 1961, § 264 и § 270, не исключал того, что в форманте ⲛⲁ- можно видеть и диалектную форму perf. 2 (Meyer, 1981, 74, 76, 87, прим. 28). Предложить более надежную реконструкцию для ⲟⲩⲱⲯ[.] помогает следующий ниже пассаж 137. 13–15, на который издатели не обратили внимания: ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲛⲁⲡⲟⲥ[ⲧ]ⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱⲯⲧ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ, «тогда апостолы поклонились (пали ниц или т. п.) *еще раз*, говоря…». Это указание на то, что ранее они уже «поклонялись», отсылает как раз к нашему пассажу (другой подходящей кандидатуры нет), в котором вместо ⲟⲩⲱⲯ[ⲃ̅] следует восстановить ⲟⲩⲱⲯ[ⲧ̅] «поклоняться»; в этом случае фраза будет состоять из двух предложений, говорящих о двух независимых действиях: «…поклонились. И начали они говорить…», что в греч., очевидно, имело вид: *τότε οἱ ἀπόστολοι προσεκύνησαν καὶ ἔλεγον…; зд. imperf. ἔλεγον, как и ⲛⲁⲩϫⲱ, подчеркивает или длительность, или начало действия (de conatu; см.: Blass–Debrunner, §§ 326–327), как, например, в *Мк* 4. 21, 24 и т. п.: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς = ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ (ср. неверное «сказал» в *СП*). Теперь *CodTch* 1, давая несколько отличную от *NHC* VIII. 2 версию фразы, надежно это подтверждает, показывая при этом сколь ненадежной может быть реконструкция даже одной (казалось бы очевидной) буквы: ⲧⲟⲧⲉ

(так): «Господи, вот мы хотим знать о недостатке эонов (αἰών)[447] и об их (?) восполнениях (πλήρωμα)[448]». И (еще они спросили:) «Как (πῶς) удерживают нас в этом месте

ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲟⲩⲱⲱⲧ ⲉⲩⲭⲱ ⲛ̄ⲙⲟⲥ… «Тогда апостолы поклонились, говоря: …» (3. 1–2); ср. ту же фразу в *CodTch* 1 (ф. 2: 6. 21–23), где повторность действия выражается наречием ⲟⲛ = ⲛⲕⲉⲥⲟⲛ в *NHC* VIII. 2. Заметим, что глагол προσκυνέω, «поклоняюсь, почитаю или т. п.», как правило, требует после себя дополнения (кому или кого: αὐτῷ или αὐτόν, что в копт. передается соответственно через ⲛⲁⲩ или ⲛ̄ⲙⲟⲩ), но в обеих версиях нашего сочинения глагол употреблен без какого бы то ни было пояснения, что, впрочем, также засвидетельствовано текстами; см., например: προσεκύνησαν = ⲁⲩⲟⲩⲱⲱⲧ (*Откр* 5. 14); ср.: Brankaer–Bethge, 2007, 51.

[447] ⲡⲭⲟ⸗ⲉⲓⲥ ⲧⲛ̄ⲟⲩⲱⲱ ⲉⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲱⲱ⸗ⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲱⲛ (134. 20–22); отметим бох. ⲛⲧⲉ для род. падежа вместо нормативного ⲛ–. В *CodTch* 1 из текста, очевидно, выпал какой-то кусок, содержавший глагол: ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⸗[ⲡⲥ]ⲱⲭ̄ⲃ̄ ⲛ̄ⲛ̣ⲁ̣ⲓⲱⲛ (3. 2–3), «Господи, недостаток эонов…» (Kasser et al., 2007, 97, прим. ad loc.), где ⲡⲥⲱⲭ̄ⲃ̄ надежно восстанавливается на основе следующих далее строк 3. 16–17; о том, что ⲥⲱⲭ̄ⲃ̄ (= ἐλάττωσις, «уменьшение, потеря» или т. п.) и ⲱⲱⲧ (= ⲱⲧⲁ) близки по значению, см. пространную версию *АпИн*, где оба понятия тесно связаны: «Мать осознала (свою) ущербность (ⲱⲧⲁ), когда сияние ее света уменьшилось (ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲥⲥⲱⲭ̄ⲃ̄: 13. 14–15 (*NHC* II. 1)). ⲱⲱⲧ (греч. ὑστέρημα), «недостаток, ущербность» или т. п., выступает как одно из ключевых понятий гностической мифологии разных толков; так, например, Валентин учил, что Ахамоф, рожденная без участия мужского начала, «стала ущербной» (ὑστερήσασαν: Iren., *Adv. haer.* I. 11. 1). Это понятие не раз засвидетельствовано и в подлинных гностических текстах, как валентинианских (см., например, пассаж в *ЕвИст* 24. 28–32, который предполагает знание мифа о «недостатке»: «… ‘недостаток’ (ⲱⲧⲁ = ⲱⲱⲧ = ὑστέρημα) возник из-за незнания Отца, но, если познают Отца, с того момента не будет больше ‘недостатка’»), так и за пределами валентинианства: в таком трактате мифологического гностицизма, как *АпИн*, не раз говорится о «недостатке» (ⲱⲧⲁ) Матери (45. 2; 64. 9 (*BG* 2) и пар.); другом списке сочинения это понятие оставлено без перевода: ϩⲩⲥⲧⲉⲣⲏⲙⲁ (32. 19 (*NHC* III. 1)); ср.: «и после этого явилось убожество (Østšrhma) женского начала (ⲧⲙⲛ̄ⲧⲥϩⲓⲙⲉ)» (*БлЕвг* 84. 17 сл. (*NHC* III. 3)), в другой версии трактата Østšrhma передается коптским эквивалентом ⲱⲧⲁ (13. 7 (*NHC* V. 1)). Подробнее о термине см.: Booth, 1976; в отличие от этого исследователя, который считал, что слово как terminus technicus использовалось только валентинианами (в то время как «non-technical use» было широко распространено: ibid., 202), я уверен, что слово выполняло функцию технического термина не только у валентиниан, и его появление в различных гностических текстах (без того, чтобы при этом подробно излагать миф) предполагает знание этого мифа у гностиков различных толков. С термином «недостаток» у читателя возникал целый комплекс ассоциаций и прежде всего представление о потере первоначальной мужеженской целостности (т. е. совершенного состояния, которое присуще всем эонам Плеромы), отпадение (не участие в творении) мужского начала и переход в «недостаточное, или ущербное» состояние «женскости»; подробнее см.: Хосроев, 1991, 117–118; id., 2016, 50, 154.

[448] [ⲛ?]ⲉ[ⲩ]ⲡⲗⲏ̣ⲣ̣ⲱⲙⲁ· (134. 22–23); на фотографии хорошо видно, что в форманте [.]ⲉ[ⲩ?] первая буква не читается, сохранился лишь крошечный остаток от правой ее части, но это может быть как остаток буквы ⲡ, так и ⲛ; ясно видны следы исправления переписчиком третьей буквы, но трудно решить, была ли исправлена буква ⲕ на ⲩ (так *Bucce*: «The ⲕ in ⲡⲉⲕ has been corrected to an upsilon ⲡⲉⲩ»: Meyer–Wisse, 1991, 238, прим. ad loc. с переводом «their pleroma»; ср. Bethge, 1997, 21: ⲡⲉⲩⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ без указания на лакуну на месте первой буквы и с примечанием: «der Schreiber selbst korrigierte als irrtümliche Schreibung»: ibid., 77), или наоборот, ⲩ на ⲕ (так *Менар*: ⲡⲉⲕⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ с переводом: «ton Plérôme»: Menard, 1977, 17 без указания на исправление в рукописи), т. е. или переписчик добавил к ножке ⲕ сверху рожки, сделав из нее букву ⲩ, но при этом не стерев ⟨ первоначального ⲕ, или букву ⲩ он исправил на ⲕ, добавив к ⲩ с правой стороны рожки, но не стерев верхнего раздвоения ⲩ; одним словом в рукописи сохранены элементы обеих букв. Между тем, чтение *CodTch* 1 проливает некоторый свет: ⲛⲉⲩⲛⲟⲩ̄ϩ̄ (3. 3), т. е. «их (scil. эонов) полнот (восполнениях)» («their fullnesses»: Kasser et al., 2007, 97), говорит о том, что в греч. оригинале сущ. было во мн. ч.: πληρώματα αὐτῶν, и, следовательно, речь, скорее всего, шла не о terminus technicus валентинианской мифологии («Плерома»), а об употреблении

пребывания[449], (25) или (ἤ) как (πῶς) мы пришли в это место, или (ἤ) каким образом мы уйдем (отсюда), или (ἤ) как (πῶς) есть у нас **(135)** возможность (ἐξουσία) действовать открыто (παρρησία) [450], или (ἤ) почему силы воюют против нас?[451]»

слова в его нейтральном значении «полнота» (восполнение), противопоставленному слову ὑστέρημα = ϣωωτ / ϭωχϐ, «недостаток» (см. пред. прим.), как это видим, например, в *АпИн* 24. 25 сл. (*NHC* III. 1), где «блаженный Отец» посылает «Мысль света» для восстановления «творения в его полноте (πεϥπληρωμα, sing.), уча человека о схождении вниз его недостатка ([πεϥ2]ϒστερημα = πεϥϣτα; ср. сперма вместо ϣτα в пар. версии: II. 1, 20. 22–23). Об этом косвенно свидетельствует и тот факт, что в *CodTch* 1 слово πλήρωμα было переведено как моγ2 (скорее, = ἀναπλήρωσις или т. п.), там же, где речь шла о термине, в коптских текстах слово обычно оставалось без перевода; таким образом, разрушенное притяжательное местоимение в 134. 22–23 следует читать как ⲛⲉⲩⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ, т. е. «их плеромы»; в новом переводе было оставлено ед. ч.: «ihre Fülle» (Bethge–Brankaer, 2012, 1202). Дальнейшие слова Иисуса (136. 16 сл.) подтверждают это: разъясняя апостолам, что такое «полнота», он не говорит о совершенном устройстве высшего мира, т. е. о Плероме, а рассказывает о том, для чего он был послан в мир: его миссия заключалась в том, чтобы «восполнить», т. е. исправить, «недостаток», возникший из-за своеволия Софии; см. выше: прим. 77.

[449] ⲁγⲱ ⲡⲱ[ⲥ] ⲥⲉⲁⲙⲁ[2]ⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉ2ⲙ̄ ⲡⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲡⲉ· (134. 23–24). Возможно, правы издатели, когда допускают, что за сочетанием ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲡⲉ, «место обитания», могло скрываться греч. понятие φυλακή, «темница» или т. п. (с ошибочной ссылкой на саид. *Деян* 18. 2), которое в бох. *Откр* 18. 2 передано как ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲡⲓ (Brankaer–Bethge, 2007, 54; там же и ссылка на *1АпокИак* в *CodTch* 2 (12. 2–3), где Иерусалим назван «местом обитания многих архонтов»; зд. ⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱ2 = ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲡⲉ в параллельной версии в *NHC* V. 3: 25. 18), и, следовательно, речь идет об этом мире как о месте господства «архонтов», которые препятствуют гностику достичь спасения. В *CodTch* 1 начало строк разрушено, хотя и восстанавливается на основе параллельного текста: …с]ⲉⲁⲙⲁ2ⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ:[2ⲙ̄ ⲙⲁ ⲛ̄ⲧ]ⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ (3. 4–5); о том, что оборот ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ, не часто встречающийся в коптском языке, имеет значение усилительного указания (таким образом, зд. следует переводить: «*именно* в этом месте обитания»; тот же оборот см. ниже: *CodTch* 1 (3. 9), см.: Brankaer–Bethge, 2007, 55; глагол ⲁⲙⲁ2ⲧⲉ = κρατέω, κατέχω означает насильственное удержание (в страстях, оковах материи или т. п.), субъектом которого являются враждебные силы (архонты); см. ниже: 137. 5, прим. 485.

[450] ⲏ ⲡⲱⲥ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲏ ⲉⲛⲁⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲁⲱ ⲛ̄ⲣⲛⲧⲉ· ⲏ ⲡⲱⲥ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲛ ‖[ⲛ̄ⲧⲉⲝⲟ]ⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲣ2ⲏⲥⲓⲁ· (134. 25–135. 1); в этой серии вопросов трижды сохранено греч. πῶς, а также использован коптский эквивалент ⲛ̄ⲁⲱ ⲛ̄ⲣⲛⲧⲉ, «каким образом», который не характерен для саид. (Crum, 304b–305a; Quecke, 1979, 125), но обычен в бох.; впрочем, там, где в саид. вопросительное местоимение πῶς передается сочетанием ⲛ̄ⲁⲱ ⲛ̄2ⲉ, в бох. это греч. слово оставляется, как правило, без перевода. В *CodTch* 1 в этом месте использован синоним: ⲛ̄ⲛⲁⲱ ⲛ̄2ⲉ (3. 7). ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲣ2ⲏⲥⲓⲁ, букв. «способность (возможность) дерзновения»; вопрос означает: «Откуда, или каким образом, мы получили способность открыто (дерзновенно) проповедовать учение?» Вспомним, что раньше (134. 8–9) апостолы, опасаясь преследований, просили Иисуса укрепить их. Ср. также мольбу учеников о даровании им силы ввиду предстоящих гонений: «И ныне, Господи, посмотри на их (scil. властей) угрозы и дай рабам твоим говорить слово твое (scil. проповедовать учение) со всем дерзновением» (…μετὰ παρρησίας πάσης: *Деян* 4. 29); молитва была услышана, — и в результате стали они «дерзновенно проповедовать слово Божие» (ibid. 4. 31).

[451] ‖[ⲏ] ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲛⲓϭⲟⲙ ⲥⲉ† ⲙ̄ⲙⲁⲛ· (135. 2); глагол † ⲙⲡ̄–, передающий греч. πολεμέω или т. п., в *CodTch* 1 (ф. 2) передан, кажется, не засвидетельствованной ранее формой ⲥⲉ† ⲉ2ⲛⲧⲛ (3. 10) с тем же значением; издатели, не располагая еще этой фотографией, восстановили: ⲥⲉ† ⲉ[ⲣⲟⲛ…]: Kasser et al., 2007, 97; ср.: ⲥⲉ† ⲉ[ⲙⲓϣⲉ ⲛⲉ]‖[ⲙⲁⲛ…]: Brankaer–Bethge, 2007, 16 и 55 комм. ad loc., где реконструкция ⲙⲓϣⲉ, «воевать», предлагается на основе текста ниже: 6. 2–3); ср. ниже: 137. 10 и прим. 488. Весь пассаж, начиная со слов: «Господи, вот мы…», является типичным гностическим вопросником, в котором вопросы могут меняться, но суть самого вопрошания остается неизменной; ср. вопросы валентинианина: «…кем мы были, чем мы стали, где мы были, куда мы брошены, куда стремимся, откуда освобождаемся, что такое рождение и что такое возрождение?» (Clem., *Exc. Theod.* 78. 2), и поэтому «тот, кто

Тогда (τότε) голос пришел к ним из света, говорящий[452]:

(5) «Вы сами являетесь свидетелями того, что я (уже) рассказал вам все это[453]. Но (ἀλλά) из-за вашего неверия[454] скажу вам еще раз.

О [недостатке] (+ μέν) эонов (αἰών)[455]: вот (10) недостаток, т. е. непослушание (+ δέ) и неразумие Матери[456], которая явилась без позволения Величия

получит знание, понимает, откуда он пришел и куда он направляется» (*ЕвИст* 22. 13–15); параллель находим теперь и в гностическом трактате *Аллог* 59. 9–13 (*CodTch* 4): «...чтобы мы смогли познать себя, т. е. откуда мы пришли, или куда мы пойдем, или что мы должны делать, чтобы жить» и т. д.

[452] ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲥⲙⲏ ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲥⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ (135. 3–4); фраза соответствует греч. καὶ (τότε) φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ φωτὸς λέγουσα (ср. саид. ⲁⲩⲥⲙⲏ ⲇⲉ ⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄... ⲉⲥⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ: *Лк* 9. 35 и т. п.). О «голосе» см. выше: 134. 13–14, прим. 442 и ниже: 138. 23–24, прим. 508. В *CodTch* 1 (ф. 2) читаю: [... ⲁ]ⲅⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲱⲡⲉ ϩⲓ[ⲧⲛ̄ ⲡ]ⲟⲩⲟⲩ̈[ⲛ] ⲉⲥⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ... (3. 11–12), «[...] *разъяснение* случилось через свет, говорящее...» (ср. «[Da] kam eine *Offenbarung* aus [dem] Licht (und) sprach»: Bethge–Brankaer, 2012, 1202); о понятии ἀπόφασις, встречающемся еще раз в *CodTch* (*ЕвИуд* 33. 1–2), см. подробно: Хосроев, 2014, 110–112.

[453] ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲟⲩⲁⲁⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲉⲧⲣ̄ ⲙⲡ̄ⲧⲣⲉ ⲭⲉ ⲁⲉⲓⲭⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ̄ (135. 4–6); в предшествующем тексте не говорится о том, что Иисус что-то уже рассказывал апостолам, и это позволяет думать, что небесный Христос ссылается на хорошо известные читателю события его земного пребывания, т. е. «когда он был еще в теле» Иисуса (см. выше: 133. 17, прим 429 и ниже: 138. 3, прим. 497; 139. 11–12, прим. 516); по поводу ⲣ̄ ⲙⲡ̄ⲧⲣⲉ, «быть свидетелем», ср. слова Иоанна Крестителя: αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον... (*Ин* 3. 28), т. е. «вы сами являетесь для меня свидетелями (в том), что я сказал...»; в саид. переводе пассажа: ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲛ̄ ⲣ̄ ⲙⲡ̄ⲧⲣⲉ ⲭⲉ ⲁⲉⲓⲭⲟⲟⲥ... отсутствует местоимение moi, как отсутствует оно и в ряде древних греческих рукописей (Metzger, 1975, ad loc.), но есть в бох. переводе; о том, что «все (апостолы) являются свидетелями» событий жизни и воскресения Иисуса, ср. слова Петра: πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες (*Деян* 2. 32) и слова воскресшего Иисуса, обращенные к апостолам: καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες (ibid. 1. 8); в *CodTch* 1 (ф. 2), хотя строки разрушены, находим сочетание ⲣ̄ ⲙⲡ̄ⲧⲣⲉ ⲙⲙⲟⲓ̈ ⲓⲭⲉ ⲁⲓ̈[ⲭⲉ... (3. 13–14), где ⲙⲙⲟ≈ⲓ̈ соответствует греч. μοι (= бох. ⲛⲏ≈ⲓ).

[454] ⲓⲁⲗ[ⲗ]ⲁ [ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲧⲉⲧⲛⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲓ̈ϯ[ⲛ]ⲁⲱⲁϩⲉ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ· (135. 7–8); [ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲧⲉⲧⲛⲙⲛ̄ⲧ ⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ = *διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν; ср. *Мф* 17. 20, где Иисус говорит ученикам: «...из-за маловерия вашего» (διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν; в ряде рукописей: διὰ τὴν ἀπιστίαν, «из-за неверия»); ср.: *Мк* 16. 11 о том, что ученики сначала не поверили (ⲁⲩⲣ̄ⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ = ἠπίστησαν) в воскресение Иисуса. Ср. *1АпокИак* 29. 20–23 (*NHC* V. 3; в *CodTch* 2 этот пассаж разрушен), где Иисус, обращаясь к Иакову, говорит: «Я открою тебе все не только из-за тебя одного, но из-за неверия (ⲉⲧⲃ[ⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧ]ⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ) людей».

[455] ⲉⲧⲃⲉ ⲓ̈[ⲡⲓⲱⲱⲥ]ⲧ̈ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲱⲛ (135. 8–9); слово ⲱⲱⲥⲧ, «недостаток», надежно восстанавливается на основе как предыдущего вопроса апостолов (134. 21–22), так и следующего далее ответа Христа (135. 8–20). В *CodTch* 1 читаем: ⲓ̈[ⲉⲧⲃⲉ] ⲡⲃⲱϫⲃ̄ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ (3. 16); о ⲃⲱϫⲃ̄ = ⲱⲱⲥⲧ см. выше: прим. 447. Далее (до 137. 13) следует краткий пересказ мифа о «ошибке Матери», рождении Надменного и т. п., и отсутствие здесь подробностей предполагает, что читатели уже знали этот миф и автору было достаточно напомнить им его основную канву (Bethge, 1997, 84).

[456] ⲡⲁⲓ ⲓ̈[ⲡⲉ] ⲡ̣ⲓⲱⲱⲥⲧ̈ ⲉⲧⲉ ϯⲙⲛ̄ⲧⲁⲧ̈[ⲥ]ⲱⲧⲛ̄ ⲇⲉ ⲙⲡⲓ ϯⲙⲛ̄ⲧⲁⲧ̈ⲱⲱϫⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ (135. 9–12); все издатели исправили чтение рукописи ⲉⲧⲉ на ⲉⲧ⟨ⲁ⟩, сделав таким образом из придаточного определительного временное придаточное перфекта II с переводом: «Quand donc (δέ) la <dés> obéissaance...» (Ménard, 1977, 19 и комм. ad loc. на с. 32 о том, что форма ⲉⲧⲁ часто встречается в тексте); «When (+ δέ) the disobedience...» (Meyer–Wisse, 1991, 239); «<Als> aber der Unge[h]orsam...» (Bethge, 1997, 23). Как показывает чтение *CodTch 1* (ⲡⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲱϫⲃ̄ ⲉⲧⲉ ⲧⲙⲙⲧⲁⲧ̈ⲥⲱⲧⲛ̄ ⲡⲉ: 3. 17–18), такое исправление вовсе не обязательно; скорее, следовало бы исправить избыточную частицу ⲇⲉ (δέ) на ⲡⲉ, и тогда фраза получает стандартную форму определительного предложения-приложения (об этой конструкции см.: Еланская, 2010, § 1199 сл.); ⲙⲡⲧⲁⲧⲥⲱⲧⲛ̄ = παρακοή. То, что сделала Мать, будет в конце сочинения названо «проступком (или ошибкой, παράβασις) Матери» (139. 23, прим. 523).

Отца[457] (и) захотела (15) воздвигнуть эоны (αἰών)[458]. И когда она сказала, явился Надменный (αὐθάδης)[459]. Когда же (δέ) она оставила некую часть (μέρος)[460], Надменный (αὐθάδης)

---

[457] ⲉⲧⲁⲥⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϧⲙ̄ ⲡⲟⲩⲁϩ ⲥⲁϩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛ̀ⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ· (135. 12–14); в *CodTch 1* фраза имеет вид: ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲉⲟⲩ ⲛⲁⲧⲣⲉϥⲭⲓ ⲥⲟϧⲛⲉ ⲁⲥⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲁⲓϧⲛ̄ ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ (3. 18–20), т. е.: «И неразумная мать явилась без приказания (κέλευσις) Великого»; громоздкое сочетание ⲁⲧⲣⲉϥⲭⲓ ⲥⲟϧⲛⲉ (букв. «не имеющая (хорошего) советника» или т. п. = ἀσυμβούλευτος) соответствует ⲙ̄ⲡⲧⲁⲧⲯⲱϧⲛⲉ «неразумие» (см. пред. прим.); отметим также сред.-ег. форму ⲙⲉⲟⲩ, а также ⲁϧⲛ̄ и ⲥⲟϧⲛⲉ (*A*[2]) в этом пассаже. В разных вариантах гностического мифа эта «Мать», являющаяся, как правило, последним из многочисленных эонов, произведенных Отцом, выступает то (у собственно *гностиков*) как «Премудрость (sof...a) и Пруник», которая задумала творение «без благоволения Отца» (sine bona voluntate Patris impetum fecerat: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4), то (у *валентиниан*) как Премудрость-Ахамоф, рожденная без участия мужского начала и в результате недозволенной страсти оказавшаяся вне Плеромы (ibid. I. 11. 1); ср. выше: прим. 75, 77.

[458] ⲁⲥⲟⲩⲱⲯ ⲉⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̄ϩⲉⲛⲉⲱⲛ (135. 14–15); в *CodTch* 1 читаем: ⲡⲁⲓ ⲧ[ⲁ]ⲩⲟⲩⲱⲯⲉ ϫⲛ ⲡⲯⲟⲣⲡ ⲉⲧⲟⲩⲛ̀ⲟⲥ ϩⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ (3. 20–22), «*он* захотел первым делом воздвигнуть эоны»; смена подлежащего с «она» на «он» обязано разным грамматическим конструкциям всей фразы в этих версиях (см. пред. прим.), и «он» относится, очевидно, не к «Отцу», как считает *Betge* («Dieser (d.h. der Große) wollte...»: Bethge, 2012, 2002 = Brankaer–Bethge, 2007, 19), а к ⲡⲟϫϩ̄, «недостатку», т. е. «недостаток захотел...».

[459] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲁⲥⲛ̀ⲯⲁϫⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲓⲁⲩⲛ̀ⲑⲁⲇⲛⲥ (135. 15–17); ⲁⲩⲟⲩⲱϩ, «последовал», уже первые издатели исправляли на ⲁⲩⲟⲩⲱ⟨ⲛ⟩ϩ, «явился» (Ménard, 1977, 18), что подтверждается чтением *CodTch* 1: ⲁ̣ⲩⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡ[ⲓϫⲁⲥⲓ]ϩⲛⲧ (3. 24–25); αὐθάδης = ϫⲁⲥⲓϩⲛⲧ, «самоуверенный, надменный» или т. п., является обычным эпитетом архонта-творца, или Демиурга. Этот персонаж в других вариантах гностического мифа выступает то как злой архонт-творец Иалдабаоф (у собственно *гностиков*), то как Демиург (у *валентиниан*), а «надменный», собственно говоря, является лишь эпитетом (см.: 135. 16–17 и комм. ad loc.). Так, например, Ахамоф в своем «недостатке», не зная об истинном Боге, создала Демиурга, «отца и бога того, что находится вне Плеромы» (Πατέρα <...> καὶ Θεὸν λέγουσιν αὐτὸν γεγονέναι τῶν ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 2); в другом месте читаем, что валентиниане, говоря вслух одно, в своем сокровенном учении «утверждают, что творец всего является плодом недостатка, или падения» (ὑστερήματος καρπόν = defectionis sive labis fructum в лат. переводе: ibid. IV. 33. 3). Эпитет αὐθάδης обязан «незнанию», которое характеризует Демиурга-Иалдабаофа; так, согласно мифу *гностиков*, Пруник порождает Первого архонта, «несовершенного и отвратительного в своем подобии (ϩⲙ̄ ⲡⲉⲫⲉⲓⲛⲉ: (*АпИн* 37. 14–15: *BG* 2 и пар), в котором было «незнание и надменность» (in quo erat ignorantia et audacia: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4 = ἐν ᾧ ἦν ἄγνοια καὶ αὐθάδεια: Theod., *Haer. fab.* I. 13); ср.: ⲡⲁⲩⲑⲁⲇⲛⲥ <...> ⲛⲁⲩⲟ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ, «Надменный <...> был незнающим» (*АпИн* 13. 27–28 (*NHC* II. 1)); ⲡⲁⲩⲑⲁⲇⲛⲥ [ⲛ̄ⲁⲣ]ⲭⲱⲛ (*ИпАрх* 90. 29). Эта мифологема в гностических текстах разных толков выглядит примерно одинаково: Демиург, не знающий о существовании высшего Бога, хвастливо утверждает: «Я — Бог, и нет другого (Бога), кроме меня» (*ПрМир* 103. 12–14; *АпИн* 13. 8–9 (*NHC* II. 1); *2СлСиф* 53. 30–31, прим. 138; 64. 18–26, прим. 319 и т. д.; ср.: *(Второ)Исаия* 43. 10; 45. 5), тем самым молчаливо признавая, что «существует еще и другой Бог» (ⲟⲩⲛ ⲕⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲯⲟⲟⲡ). Это «незнание» часто подчеркивается другим эпитетом Демиурга, а именно: «слепой»; ср., например: «Самаил, т. е. слепой бог» (*ПрМир* 103. 18); «его мысли были слепыми» (*ИпАрх* 87. 4); поэтому слепо и его творение: «и все творение было создано слепым, чтобы не смогли они познать Бога, который выше их всех» (*АпИн* 28. 26–29 (*NHC* II. 1)); ср. также выше: прим. 127, 174, 293, 304 и ниже: 136. 7–8 и прим. 470 о понятии «ревнитель».

[460] ⲉⲧⲁⲥⲯⲱϫⲡ ⲇⲉ ⲛⲟⲩⲛ̀ⲉⲣⲟⲥ (135. 17–18) в *CodTch* 1 имеет вид: ⲁⲩⲥⲉⲡⲉ̣ ⲇⲉ ⲛ̄ⲑⲓ ⲟ̣ⲩⲛⲉⲗⲟⲥ (μέλος) ⲛ̄ϩⲛⲧⲥ̄ (3. 25–26), «но какой-то член ее остался». Глаголы ⲯⲱϫⲡ (ⲥⲱϫⲡ) и ⲥⲉ(ⲉ)ⲡⲉ являются синонимами и передают греч. καταλείπω или т. п.; вариант μέρος — μέλος возник, вероятно, уже на греческой почве, и не может быть ошибкой одного из коптских переписчиков, потому что разночтение повторяется и ниже. Автор невнятно говорит о «какой-то части, оставленной Матерью», которую (scil. часть) Надменный затем «посеял» (135. 21–26), но, очевидно, мы имеем здесь отголосок мифологемы,

схватил ее (scil. эту часть), и он стал (20) недостатком. Это (и) есть **[4]** недостаток эонов (αἰών)[461].

Теперь, когда Надменный (αὐθάδης) получил некую часть (μέρος)[462], он посеял ее и поставил над ней силы и власти (ἐξουσία)[463]. (25) И заключил он ее в эоны (αἰών), которые мертвы[464]. И возрадовались все силы мира (κόσμος) тому, что они родились[465]. **(136)** Не знают же (δέ) они Отца, который существует от начала, поскольку (ἐπειδή) чужие они для него[466].

известной нам из других гностических источников; так, например, Саторнил, по свидетельству Иринея, учил: после того, как ангелы сотворили человека «по образу и подобию», и он «из-за слабости этих ангелов» (διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων = propter imbecillitatem angelorum в латинском переводе) не мог стоять прямо, но ползал, как червяк, то сжалилась над ним «высшая Сила» (ἡ δύναμις ἄνω) и послала в него «искру жизни» (σπινθῆρα ζωῆς); искра же эта после смерти человека возвращается туда, откуда была послана (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 1), но искра эта есть только у тех, кто верует в Христа (ibid. I. 24. 2); другие места из гностических текстов и ересиологов см.: Tardieu, 1975, 227–242; см. также выше: прим. 14 и 65. Думаю, что μέρος (μέλος) нашего текста имеет то же смысловое содержание, что и σπινθῆρ ζωῆς, и об этой «части» более внятно говорится в гностическом трактате *Прот* устами Протеннойи (ⲡⲣⲱⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ, которую следует отождествить с одной из ипостасей Софии; ср. выше: прим. 70), обращающейся не ко всем, а лишь к тем, «кто попирает (πατέω) материю (ὕλη)»: «Я иду в мир (κόσμος) смертных ради моей частицы (μέρος), которая пребывает в этом месте с того дня, когда была побеждена София, не имеющая зла…» (40. 12–15); далее она продолжает: «Я первая, которая (в тексте м. р.) сошла (в этот мир) ради моей оставленной (в нем) части (μέρος; ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲡ, т. е. духа (πνεῦμα), пребывающего в душе (ψυχή)…» (41. 20–22).

[461] ⲁⲩⲁⲙⲁⲣⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲓⲁⲩⲑⲁⲇⲏⲥ· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲱⲟⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲱⲧ̀ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲱⲱⲧ̀ ⲡ[ⲛ̄]ⲧⲉ ⲛⲓⲉⲱⲛ· (135. 18–21); 3 л. м.р. ⲁⲩⲱⲟⲡⲉ грамматически зд. может относиться как к αὐθάδης, так и к μέρος, т. е. «он (Надменный) стал недостатком» или «она (часть) стала недостатком»; *CodTch* 1 более понятен: ⲁⲩⲱ ⲓⲁⲩⲥⲱⲭⲃ̄ ⲱⲟⲡⲉ (3. 26–27), «и возник некий недостаток».

[462] ⲉⲧⲁⲡⲓⲁⲩⲑⲁⲇⲏⲥ ⲫⲉ ⲉⲧⲁⲩⲭⲓ ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ (135. 21–22); ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ с неопред. артиклем, хотя ожидалось бы ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ, «эту часть», поскольку о ней только что была речь; в *CodTch* вместо μέρος находим μέλος (см. выше: прим. 460) с опред. артиклем: ⲡⲓⲭⲁⲥⲓϩⲏ̄ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲭⲓ ⲙ̄ⲡⲙⲉⲗⲟⲥ (4. 2), «ведь взял Надменный эту часть».

[463] ⲁⲩⲭⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲱ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲟⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲭⲱⲩ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ· (135. 22–24); глагол ⲭⲟ (= σπείρω) предполагает, что эта «некая часть» ассоциировалась у автора с «семенем»; в *CodTch* 1 (4. 2–4) строки повреждены, но вместо ⲁⲩⲕⲱ ⲛ̄-, «поставил», отчетливо читается синонимичное ⲁⲩⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲉⲧ[ⲟⲩ … со среднеегип. формой ⲉⲣⲉⲧ= вместо саид. ⲉⲣⲁⲧ=. «Силы и власти» — это то же, что и архонты.

[464] ⲡ[ⲁⲩⲱ [ⲁⲩ]ⲟⲗⲩ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲓⲉⲱⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁ[ⲟ]ⲩⲧ̀· (135. 25–26); в *CodTch* 1 эти строки испорчены и восстанавливаются на основе *NHC* VIII. 2. О том, что эоны, произведенные Демиургом, несовершенны, а по сути дела «мертвы», потому что в их создании не принимали участия «высшие» силы, см. трактат *Прот* 40. 4–7: «И начал великий Демон (δαίμων) создавать эоны (αἰών) по подобию (ⲙ̄ⲡⲥⲙⲁⲧ) эонов, которые (вечно) существуют, но создавал он их только своей силой». О том, что Демиург, будучи «плодом недостатка», может произвести только «недостаток», т. е. несовершенное творение, учили, например, последователи гностика Марка: «он произведен из недостатка (scil. Ахамоф), который, в свою очередь, произведен другим недостатком (scil. Премудростью, одержимой страстью), так что его произведение является третьим недостатком» (ἐξ ὑστερήματος καὶ αὐτοῦ ἐξ ἄλλου ὑστερήματος γεγονότος προβεβλῆσθαι λέγοντες, ὥστε <…> εἶναι αὐτὸν προβολὴν τρίτου ὑστερήματος: Iren., *Adv. haer.* I. 16. 3).

[465] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁⲫⲉ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲓϭⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥ[ⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲁⲩⲭⲡⲟⲟⲩ· (135. 26–28); в *CodTch* 1: …ⲭⲉ ⲁⲩⲱⲱ[ⲡⲉ] (4. 7), «…что они возникли»; ⲛⲓϭⲟⲛ ⟨…⟩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥ[ⲙⲟⲥ, «силы мира» — это те, которые далее (137. 16, 17, 21) будут названы «архонтами».

[466] ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲡ[ⲇⲉ ⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲓ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲓ[ⲱⲧ ⲉⲧⲣ]ⲱⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲱⲟⲟⲡ· ⲉⲡⲓⲇⲏ ϩⲉ[ⲓ]ⲱ[ⲙ]ⲙⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲛⲉ· (135. 28 — 136. 3); реконструкция ⲡⲓ[ⲱⲧ…], «Отца» (Ménard, 1977, 21 и прим. ad loc. на с. 33; Meyer–Wisse,

Но (ἀλλά) он — это тот, которому была дана сила[467], и они стали служить ему, (5) его прославляя[468]. А (δέ) он, Надменный (αὐθάδης), возгордился[469] из-за похвалы этих сил. Возревновал он[470] и пожелал создать образ (εἰκών) вместо [образа] (10) и форму (μορφή) вместо формы (μορφή)[471]. И (δέ) своей властью (ἐξουσία) приказал он силам, чтобы выле-

---

1991, 241), вполне очевидна, поскольку сочетание, передающее греч. ὁ (ὤν) ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὁ προών «сущий от начала, предсуществующий», не раз засвидетельствовано; ср.: ἐγνώκατε τὸν (scil. πατέρα) ἀπ᾽ ἀρχῆς = ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲡ̄ⲯⲟⲣⲡ̄ (*1Ин* 2. 13, 14); в *CodTch 1* видим то же сочетание: [ⲛⲧⲟ]ⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛⲉ ⲁⲛ ⲙ̄[ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧ]ⲯⲟⲟⲡ ϫⲛ̄ ⲡ̄ⲯⲟⲣⲡ (4. 7–9); подобное определение не раз встречается в гностических текстах: ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲡ̄ⲯⲟⲣⲡ̄, «Отец, сущий от начала» (*ИпАрх* 96. 20); ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲃⲟ̣ⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣ̄ ⲯⲟⲣⲡ̄ [ⲡ̄ⲯⲟⲟⲡ], «я от Отца, который [существует] от начала» (*1АпокИак* 33. 21–22; *CodTch* 2: 20. 16), или без упоминания «Отца»: ⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲡ̄ⲯⲟⲣⲡ̄, «Тот, кто существует от начала» (*АнИн* 19. 31–32 (*NHC* II. 1)) и т. д. Представление о том, что «силы мира» (= архонты), как и их начальник, не знают о существовании высшего совершенного мира, не раз встречаем в гностических текстах; см.: *2СлСиф* 60. 15 сл. и прим. 257 сл.; ср.: *АнИн* 45. 20 сл. (*BG* 2) и пар. (о незнании Надменного). ⲯ̄ⲙⲟ (= ἀλλότριος), «чуждый, чужой, враждебный», является обычным обозначением «оппонента»; ср., например: «Ибо материальные (ὕλη) были чужими (ⲯ̄ⲙⲟ), и не видели его (scil. Сына) образа (ⲉⲓⲛⲉ), и не познали они его» (*ЕвИст* 31. 1–4); с иным (положительным) оттенком, «непричастный», ср. ниже: 139. 21–22, прим. 522; см. также *2СлСиф* 52. 8–9, прим. 103.

[467] ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲓ̈ ⲡ[ⲉ]ⲧⲉⲁ[ⲩ]ⲧ ⲃⲟⲙ ⲛⲁϥ (136. 3–4); *Betge* рассматривал возможность восстановления ⲡ[ⲉ]ⲧⲉⲁ[ⲥ]†, «она (scil. Мать) дала…», но не стал на этом настаивать, справедливо заметив, что в любом случае речь идет о том, что Демиург получил силу не от себя самого, а извне (Bethge, 1997, 90). *CodTch 1* (ф. 2) фраза имеет вид: ⲁ[ⲗⲗⲁ ⲡⲁⲓ̈] ⲡⲉⲛ̄ⲧⲁ† ⲛⲉⲩⲃⲟⲙ (4. 10–11), т. е. означает: «но он тот, который дал их силу» (с учетом особенности написания ⲡⲉⲛ̄ⲧⲁ- вместо ⲡⲉⲛ̄ⲧⲁϥ-; ср.: Kasser et al., 2007, 99, комм. к 4. 24).

[468] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲱⲛ̄ⲱⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲁⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ· (136. 4–5) = *ἐλάτρευσαν (= διηκόνησαν) αὐτῷ καὶ αὐτὸν εὐλόγησαν; ср. *Мк* 1. 13 и пар.; «они» относится ко «всем силам мира», о которых речь шла выше (135. 26–28, прим. 465), т. е. к окружению Надменного; в *CodTch* 1 лакуна. *Betge* со ссылкой на *Исаия* 6. 1 сл. считает, что мы имеем дело с «die “gnostische” Interpretation des Lobpreises des biblischen Gottes…» (Brankaer–Bethge, 2007, 60).

[469] ⲡ̄ⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲓⲁⲩ[ⲑⲁⲁⲛⲥ ⲁϥⲭⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ [ⲉ]ϫⲛ̄ ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲃⲟⲙ·(136. 5–7); в *CodTch* 1 (ф. 2) фраза наполовину разрушена, но часть ее распознается и на основе параллельного текста может быть восстановлена как: ⲡϫⲁⲥ[ϩⲏⲧ̄[…ⲁϥⲭⲓⲥⲉ] ⲛ̣ϩⲏⲧ̄ (4. 13), т. е. с тавтологическим «надменный надмился»; ср. перевод (на основе фото): «Und] er, der Hochmütige, wurde überheblich auf Grund des Lobpreises […]» (Bethge–Brankaer, 2012, 1203).

[470] ⲁϥ[ⲯ]ⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲉⲕⲱϩ· (136. 7–8), букв. «он стал ревнителем / ревнивцем; ср. *CodTch* 1: [ⲁ] ϥ[ⲯⲱⲡ]ⲉ ⲡ̄ⲣⲉⲕⲱϩ (4. 14–15). ⲣⲉⲕⲱϩ передает, как правило, греч. ζηλωτής (которое, в свою очередь, соответствует евр. קַנָּא — корень со значением как «ревность», так и «зависть»), и обладатель этого качества может быть и хорошим (ср.: ζηλωτὴς /= ⲣⲉⲕⲱϩ/ τῶν καλῶν ἔργων, «ревностный к добрым делам»: *Tum* 2. 14) и плохим (ср. однородые члены: φονέω καὶ ζηλόω (= ⲕⲱϩ), «убиваю и завидую»: *Иак* 4. 2; также и амбивалентность слова «ревнивый» в русск. яз.). Развитие значения ζηλόω от «ревностно к чему-то стремлюсь» к «сильно досадую на то, что не я этим обладаю», или просто: «завидую», очевидно. Вспомним, что древние различали собственно «зависть» (φθόνος, всегда оставляемое в копт. *НЗ* без перевода) и родственную ей «ревность» (ζῆλος), но, по крайней мере, уже в раннехристианских текстах значение этих слов сблизилось; ср., например, ἔρις καὶ ζῆλος (= ⲕⲱϩ), «раздоры и зависть» (*Римл* 13. 13) и ἔρις καὶ φθόνος с тем же значением (*Флп* 1. 15); см. выше: прим. 319.

[471] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲟ[ⲩ]ⲱϥ [ⲉ]ⲧⲁ̣ϩⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛⲟⲩϩ̄ⲓⲕⲱⲛ ⲉⲡⲓ̣[ⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲩϩ̄ⲓⲕⲱⲛ] ⲙ̄ⲡ̄ ⲟⲩⲙⲟⲣⲫⲏ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲓ̣ⲟⲩ[ⲙⲟⲣ]ⲫⲏ· (136. 8–11); в формах ⲛ̄ⲛⲟⲩϩ̄ⲓⲕⲱⲛ и ⲛ̄ⲛⲟⲩⲙⲟⲣⲫⲏ следует, конечно, видеть не формант прямого дополнения ⲛ̄ + притяжательный артикль ⲛ̄ⲟⲩ-, а удвоенный формант прямого дополнения ⲛ̄ + неопред. арт. ⲟⲩ; реконструкцию издателей (Ménard, 1977, 20; Meyer–Wisse, 1991, 240) теперь подтверждает *CodTch* 1 (ф. 2),

пили (πλάσσω) они мертвые тела (σῶμα)[472], и возникли они из непохожести[473], (15) из образа (ἰδέα), который существовал[474].

А (δέ) (теперь) об исполнении (πλήρωμα)[475]: Я — тот, который был послан в тело (σῶμα)

где пассаж читается: ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲟ[ⲩ]ⲱ|ⲱⲉ ⲛⲟⲩϩⲓⲕⲱⲛ ⲁⲛ† (ἀντί) ⲟⲩϩⲓⲕⲱⲛ (4. 15–16), «он пожелал образ вместо образа», где глагол «создавать», вероятно, случайно пропущен переписчиком; εἰκών и μορφή указывают, видимо, на внутреннее содержание и внешнюю форму этого творения. Очевидно (хотя прямо об этом не сказано), мы имеем дело с отголоском гностического мифа о создании Архонтом (несовершенного) человека: захотев создать своего человека (Адама) по своему подобию, он воспользовался не подлинными «образом» и «формой» (вневременного) небесного «Первого Человека», а лишь (тварным) «образом образа»; подробнее об этой мифологеме см.: Хосроев, 2016, 265–280 и ниже: прим. 477; по поводу ⲙⲟⲣⲫⲏ в значении «(внешний) вид, обличие», отсюда «форма», см. выше: прим. 190 и ниже: прим. 995 по поводу *Флп* 2. 6.

[472] ⲁⲧⲱⲱ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲥⲟⲙ ϩⲣⲁⲓ ϩⲓ̄ ⲧⲉⲩⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ϫⲉ ⲉⲩⲉⲡⲗⲁⲥⲥ ⲛ̄ϩⲉ[ⲛ] ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲩⲙⲟⲟⲩⲧ (136. 11–13); квалитатив ⲙⲟⲟⲩⲧ передает, как и обычно, греч. νεκρός (ср., однако, ниже: 136. 22 и прим. ad loc.); в *CodTch* 1 эта фраза передается несколько иначе: [ⲁⲩ]ⲣ̄ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲓⲥⲟⲙ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲉϫ[ⲟⲩ]ⲥⲓⲁ ⲉⲣ̄ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲉⲙ|ⲙⲟⲩ (4. 17–20), т. е. «Своей властью приказал он силам вылепить смертные тела», где, впрочем, ⲣⲉⲙⲙⲟⲩ может означать и θνητός, и νεκρός; см. также ниже: 136. 19–20, прим. 477; 137. 7–9 и прим. 487. Говоря о создании человека Демиургом, гностики часто использовали именно глагол πλάσσω, букв. «леплю», чтобы подчеркнуть несовершенство этого творения (см.: Хосроев, 1991, 109–114); так, архонты и Иалдабаоф «вылепили» (ⲁⲩⲣ̄ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ) ущербного Адама (*2СлСиф* 53. 18–19 и прим. 131), и все их творение называется pl£sma (ibid. 69. 4 и прим. 373); ср., например, рассказ о создании архонтами тела для Адама: «И принесли они его (Адама) в тень смерти, чтобы вылепить (πλάσσω) (его) <…> из земли, воды, огня и духа, т. е. из материи (ὕλη), которая является тьмой незнания, вожделения (ἐπιθυμία) и противного духа (πνεῦμα); это — могила (σπήλαιον = ⲏ̄ϩⲁⲟⲩ в пар. версии *BG* 2, 55. 10–11) вылепленного (ἀνάπλασις) тела (σῶμα), которую они надели на человека как оковы (ⲥⲱⲛϩ) материи (ὕλη)» (*АпИн* 21. 4 сл. (*NHC* II. 1)); о теле как «могиле» см. выше: прим. 232.

[473] ⲁⲩⲱⲱ|ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁ†ⲉⲓⲛⲉ (136. 13–14), букв. «и (тела) произошли (возникли) из неподобия»; за ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲓⲛⲉ (гапакс), можно думать, стояло греч. субстантивированное ἀνόμοιος или ἀνομοιότης «несхожесть» или т. п., и первоначальный смысл фразы, затемненный коптской конструкцией, заключался в том, что «смертные тела», слепленные архонтом и его силами, оказались «непохожими» на «бессмертный» образец, т. е. на «праобраз»; в *CodTch* 1 на месте ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲓⲛⲉ распознается остаток греч. слова: ⲁⲥⲱⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲁ[…]ⲙⲓⲁ (4. 20–21), которое первые издатели восстановили как ⲟⲩⲁ[ⲛⲟ]ⲙⲓⲁ (ἀνομία), «something uunlawful» (Kasser et al., 2007, 99); ср.: ⲟⲩⲁ[ⲧⲓ]ⲙⲓⲁ (ἀτιμία) с переводом «es entstand eine [Schande]» (Brankaer — Bethge, 2007, 20–21); осторожно предположу (с учетом параллели из *NHC* VIII. 2), что лакуну в 2–3 буквы можно заполнить как ⲟⲩⲁ[ⲛϩⲟ]ⲙ⟨ⲟ⟩ⲓⲁ, т. е. видеть за этим испорченным (и, видимо, не совсем понятным переписчику) словом оставленное без перевода греч. ἀνόμοια, «неподобие, отсутствие похожести», хотя и в дефектном написании с выпадением второго ⲟ (ср. загадочное ⲁⲛϩⲟⲙⲟⲓⲟⲛ в трактате *Постижение* 40. 7, где пропущенная буква ϩ, передающая зд. густое греч. придыхание, была вставлена переписчиком над строкой).

[474] ⲉⲃⲟⲗ |ϩⲓ̄ †ⲉⲓⲇⲉⲁ ⲉⲧⲉⲁⲥⲱⲡⲉ (136. 14–15); в *CodTch* 1 фраза имеет вид: …ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲏⲉ ⲓ̄ⲧⲁⲱⲱⲡ[ⲉ] (4. 21) с заменой греч. ἰδέα на копт. (ⲉ)ⲓⲏⲉ, «подобие» (о слове см. выше: прим. 96, 191, 198) и с характерной для *CodTch* формой перфекта ⲓ̄ⲧⲁ- вместо нормативного саид. ⲓ̄ⲧⲁϥ- (см. выше: прим. 467).

[475] |ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲇⲉ (136. 16); в *CodTch* 1: |ⲉⲧⲃⲉ ϫⲱⲕ ⲇⲉ (4. 22), т. е. «о полноте (исполнении, совершенстве или т. п.); ср. ⲙⲟⲩϩ (а не πλήρωμα) в *CodTch* 1 (3. 3, прим. 448). Думаю, что πλήρωμα в обоих случаях используется не как terminus technichus валентинианства, а в значении «исполнение», т. е. Иисус имеет в виду исправление, т. е. конечное упразднение, «недостатка» (см. выше: прим. 447). Ср., например, *Римл* 13. 10: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη, «итак, любовь есть исполнение закона», и в саид., и в бох. переводах πλήρωμα передано через ϫⲱⲕ; или *Гал* 4. 4–5: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, что в саид. передано через ϫⲱⲕ, а в бох. ⲙⲟϩ (= ⲙⲟⲩϩ); эти стихи говорят о том, что «когда пришла полнота времени (scil. когда подошел срок), Бог послал Сына своего <…> чтобы выкупить (искупить) тех, кто

из-за семени (σπέρμα), которое погибло[476]. И сошел я в их мертвое творение (πλάσμα)[477], (20) но (δέ) не узнали они меня[478], думая обо мне, что я (лишь) смертный человек[479]. И поговорил я с тем, **[5]** который принадлежит мне, а (δέ) он послушал меня так же, как (κατά) и вы (25), которые послушали (меня) сегодня[480]. И дал я ему права (ἐξουσία), чтобы он смог

находится под законом»; ср. предположение *Кошорке* по поводу пассажа 136. 16 — 137. 4 выше в прим. 406, а также прим. 980 по поводу *Гал* 4. 4 сл.

[476] ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲓⲁⲩⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲓⲧⲃⲉ ⲡⲓⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲧⲉⲁϥϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ (136. 16–18); непереходный глагол ϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ может передавать греч. πίπτω, «падаю» («…la semence qui est tombée»: Menard, 1977, 21;), но чаще ἀπόλλυμαι, «гибну»; в *CodTch* 1 конец фразы передан как … ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲱⲣⲙ̄ (4. 24) глагол ⲥⲱⲣⲙ̄ передает или греч. πλανάω «заблуждаюсь» (тогда: «семя, которое оказалось в заблуждении»; ср.: «[for the] seed that had gone astray»: Kasser et al., 2007, 99; «[wegen des] Samens, der sich verrirt hatte»: Bethge–Brankaer, 2012, 1203), или чаще: ἀπόλλυμαι; принимая во внимание приоритет значения «гибну», а также, например, *Лк* 19. 10, которое весьма созвучно нашему пассажу: «Ибо пришел Сын Человеческий <…> спасти погибшее», где τὸ ἀπολωλός, «погибшее» (но еще подлежащее спасению), передано в саид. и бох. глаголом ⲥⲱⲣⲙ̄, я склоняюсь к значению ἀπόλλυμαι, т. е. речь идет о том, что Спаситель был послан в тело (= в этот мир; ср. след. прим.) ради спасения оказавшегося там доброго семени, погибающего, но долженствующего быть спасенным (см. прим. 480 о сочетании «тот, который принадлежит мне»); σπέρμα зд. синоним для μέρος — μέλος (см. выше: 135. 17–18, прим. 460 и прим. 65 об «искре»); ср., однако: «Man sollte σπέρμα und μέλος bzw. μέρος nicht vorschnell identifizieren» (Brankaer — Bethge, 2007, 64).

[477] ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲩⲡⲗⲁⲥⲙⲁ ⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ̀ (136. 19–20); в *CodTch* 1 издатели читают эту фразу как ⲉⲁⲩⲉⲓ [ⲉ(ⲡⲉ)ⲩ]ⲡⲗⲁⲥⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲩ (4. 24–25), беря при этом в скобки (ⲡⲉ), чтобы избавиться от притяжательного местоимения «их» (ⲡⲉⲩ–), тем самым делая ⲉⲩⲡⲗⲁⲥⲙⲁ существительным с неопред. артиклем: «…because it (scil. семя) had come [to a] mortal model» (Kasser et al., 2007, 99; также: Brankaer–Bethge, 2007, 20). ⲡⲉⲩⲡⲗⲁⲥⲙⲁ, «их творение», т. е. творение архонтов; этот беглый намек отсылает нас к гностическому мифу о создании человека, подробно изложенному, например, в *АпИн*: Архонт Иалдабаоф и его силы, задумав создать человека «в образе Бога и подобии» (ϩⲓⲛ̄ ⲉⲓⲕⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡ ⲡⲓⲛⲉ = κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν: ср. *Быт* 1. 26) «вылепили» (πλάσσω; ср.: *Быт* 2. 7; по поводу глагола см. выше: прим. 472) его «из самих себя» (48. 10–17 (*BG* 2 и пар.)), т. е. не зная «подлинного образа», а имея лишь смутное представление о том, каким он должен был быть; также и душу создали они, которая была всего лишь подражанием (κατὰ μίμησιν: ibid. 49. 4–6) божественному прообразу человека, т. е. небесному «Совершенному Человеку» (τέλειος ἄνθρωπος: ibid. 22. 15–16); в результате тело (sîma) оказалось «бездеятельным» (ἀργόν: ibid. 50. 15 = «мертвым» в нашем тексте) — таким образом, они потерпели такую же полную неудачу, какую ранее потерпела сама София при создании Иалдабаофа (37. 16–18); ср. также рассказ о создании Адама и Евы в *ЕвИуд* 52. 14 сл.; подробнее см.: Хосроев, 2014, 93–94.

[478] ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲥ̀ⲟⲩ ⲛⲓⲙ̄ⲧ̀ (136. 20–21) = *CodTch* 1 (4. 25–26). Фраза вполне созвучна *Ин* 1. 10: «…и мир его не узнал» (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω); см.: Koschorke, 1979, 385.

[479] ⲡⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲉⲓ ϫⲉ ⲁⲛ[ⲟⲕ] ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲙⲛⲟⲟⲩⲧ̀ (136. 21–22); зд. сочетание ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲙⲛⲟⲟⲩⲧ означает, видимо, не «мертвый» (см. выше: 136. 11–13, прим. 472), а просто «смертный человек»; ср. в *CodTch* 1: ⲟⲩⲣⲉⲙⲛⲟⲩ (4. 27), «смертный», зд. в значении «обычный, как и все». Эти «они» относятся, вероятно, к тем (включая и несовершенные «силы» Архонта), кто, отдавая Иисуса на казнь, думали, что они и в самом деле могут его убить; подробнее см. Приложение 2.

[480] ⲁⲓⲯⲁⲭⲉ ⲙ̄ⲡ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲓ ⲡ̄ⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲧⲛ̄ϩ[ⲉ] ϩⲱⲧⲛ̄ⲧⲛⲧⲛ̄ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲩⲥⲱ[ⲧ]ⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ (136. 22–25); ср. в *CodTch* 1: ⲁⲓⲥⲉϫⲓ ⲙ̄ⲡ ⲛ̄[ⲉ]ⲧⲉ ⲡⲱⲉⲓ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲓ: ⲛ̀ⲧⲉ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ[ⲣ]ⲟⲓ (4. 27–5. 2), «я поговорил с тем, который мой, и тот, который мой, послушал меня» (отметим, скорее, фаюм. форму ⲥⲉϫⲓ вместо норм. саид. ⲯⲁϫⲉ). Кто этот персонаж (ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲓ, ед. ч.), с которым говорил небесный Христос и который его послушался? Идет ли здесь речь о собирательном образе, за которым скрываются все те, в ком есть «частица» («семя») жизни (света)? Так считают Brankaer — Bethge, 2007, 66: «…richtet sich eine erste soteriologische Aktivität auf einen ausgewählten Kreis, paradigmatisch bzw. generisch

вступить в наследство (κληρονομία) своего отцовства[481]. И я взял **(137)** [то, что принадлежит мне, и эоны] (снова) стали полными[482] через его спасение[483]. Поскольку (ἐπειδή) [же] ([dš]) был недостаток, то поэтому он (снова) стал полнотой (πλήρωμα)[484]. Потому (5) вас

---

durch ⲡⲱ(ϵ)ⲓ̈ bezeichnet» (ср.: Bethge, 1997, 102); ср.: «Et je parlai avec (la race) qui est mienne» (Ménard, 1978, 21), имея в виду, что «la race» — это род избранных, т. е. гностиков (ibid., 44). Или автор подразумевает здесь «земного» Иисуса, в тело которого был послан небесный Христос? Или о том, что оба этих представления соединены в одном? Так, например, Koschorke, 1978, 386: «Mit dem "Meinigen", mit dem der himmlische Soter "redet" <…>, ist allem Anschein nach der Mensch gemeint, in dem der Soter Wohnung nimmt. <…> Dieser "Meinige" scheint als Prototyp aller erlösungsfähigen Menschen verstanden zu sein». Склоняюсь именно к этому; ср. также «те, которые принадлежат мне» (*2СлСиф* 59. 11–12, прим. 235). Предположение (для меня сомнительное) о том, что речь может идти только об «ein Ereignis der Urzeit» и «тот, который принадлежит мне», может быть только Адамом, т. к. уже ему Спаситель возвестил свое учение («…alles Wesentliche dem Adam (bzw. Urmenschen) offenbart hatte»), см.: Tröger, 1978, 151.

[481] ⲁⲩⲱ ⲁⲓ† ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ϫⲉ ⲓⲉⲩⲉⲉⲓ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉ†ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ̀ (136. 26–28); в *CodTch* 1 передана иными грамматическими и лексическими средствами: ⲁⲩ]ⲱ ⲁⲓ† ⲛⲉⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲝⲟⲩ[ⲥⲓⲁ ⲉⲧⲣ]ⲉⲩⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ (5. 4–6), «…чтобы он вошел в наследство своего отца»; ср. бох. артикль † и формант ⲛ̄ⲧⲉ в первом случае; и та (ϫⲉ + fut. III), и другая (каузативный инфинитив ⲉⲧⲣⲉ-) конструкция передают греч. придаточное цели с союзом ἵνα; см., например: *Мф* 27. 26, где в саид. переводе стоит fut. III, а в бох. кауз. инф. (ср. выше: 134. 9–13 и прим. 441); ср. ⲛⲉⲩ- (*A, A*$_2$) в *CodTch* вместо ⲛⲁⲩ- (*S*). Весь пассаж является, вполне возможно, радикально переосмысленным отголоском традиции, отраженной в *Ин* 1. 10–12: «…и мир его не узнал; пришел к своим, и не приняли его свои; тем же, которые его приняли, дал власть стать детьми Бога (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι)»; см.: Koschorke, 1979, 385, 387 («Hier ist die Abhängigkeit von Joh 1 am deutlichsten»); ср.: Bethge, 1997, 102–103; при этом речь в этом пассаже идет не обо всех (ср. выше: 132. 17–19 и прим. 417), а только о (собирательно; см. пред. прим.) тех, кто, услышав Спасителя, «принадлежит» ему; совершено справедливо замечают издатели, «dass im Unterschied zu C[od]T[ch] p. 1. 8 / NHC VIII p. 132f. hier nicht eine allgemeine Erlösung im Blick ist» (Brankaer — Bethge, 2007, 66).

[482] В факсимиле *NHC* VIII. 2 начало стк. 1 отсутствует, и я различаю лишь …]ϒ[…]ϩ ⲉⲃⲟⲗ (137. 1); в начале стк. 2 также лакуна; Meyer–Wisse, 1991, 242 и Bethge, 1997, 22 не восстанавливают лакуну; *Менар* предложил: ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲥⲓ(137)[ⲧⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲱⲱⲧ ⲁ]ⲩⲙ̣ⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ [²[ⲉⲓⲟⲩⲁϩⲥ̄]… с переводом: «Et je la fis passer [1][de Déficience à Plénitude], [2][l'établissant]…» (Menard, 1977, 22–23 и 34–35 комм. ad loc.); иное решение предлагал *Бетге*: ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲥⲓ[ⲧⲥ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲁ]ⲩⲙ̣ⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ, «и я взял [его к моему Отцу, они исполнились» (Bethge, 1997, 103); обе реконструкции не подтверждаются чтением *CodTch* 1 (ф. 1 и ф. 2), которое гласит: [ⲁ]ⲉⲓⲥⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲉⲓ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁ[ϒ][ϫ]ⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲁⲓⲱⲛ (5. 7–8), т. е. «я взял то (или: того), что (или: который) принадлежит мне, и эоны исполнились…» (этим чтением я и заполнил лакуну в переводе; ср.: Kasser et al., 2007, 101; Bethge, 2012, 1204); подлежащим глагола ⲁⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ (возможно, ⲁ]ϒ[ⲙⲟⲩ]ϩ ⲉⲃⲟⲗ в *NHC* VIII. 2) являются «эоны»; уже *Кошорке* считал, что речь зд. шла именно об «эонах» с переводом восстановленной им лакуны: «und ich trug [ihn hinauf in die Äonen» (Koschorke, 1979, 387).

[483] ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ (137. 2); в *CodTch* 1 (ф. 2) я различаю: …ϩⲙ̄ ⲡⲉ̣ⲩ[ⲟⲩϫⲁⲓ… (5. 8); ⲟⲩϫⲁⲓ является обычным эквивалентом греч. σωτηρία, σωτήριον; см. выше: 132. 20–21, прим. 419 и ниже: 137. 25, прим. 493. Трудно решить, что имеется в виду под словами «через его спасение»: кто этот «он», о спасении которого здесь говорится? Поскольку мы имеем дело с прямой речью Спасителя, ожидалось бы «через мое спасение» (т. е. возвращение к Отцу после выполнения своей миссии). Или Спаситель говорит о «земном» Иисусе (и вместе с тем обо всех «гностиках»; см. выше: прим. 480), от которого он дистанцируется?

[484] ⲉⲡⲓⲇⲏ [ⲇⲉ] ϫⲉ ⲛ[ⲉ]ⲟⲩⲱⲱⲧ̀ ⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲁⲩⲱⲡⲉ̣ [ⲙ̄]ⲟⲩⲡ̣ⲗⲏⲣⲱⲙⲁ̀ (137. 2–4); если понимать πλήρωμα как terminus technicus валентинианской мифологии, то окажется, что фраза построена вопреки логике мифа, и следовало бы ожидать: «Поскольку была Плерома, то и возник недостаток», ведь «Плерома» существует изначально, а «недостаток» — это следствие отпадения от Плеромы; неопред.

(насильно) удерживают, что вы являетесь моими[485]. Если вы снимете с себя тленное[486], тогда (tȯte) станете вы светилами (ϥωστήρ) среди мертвых людей[487]. (10) А (δέ) (для) этого вы (должны) будете сражаться с силами, потому что нет у них покоя по отношению ([κα]τά) к вам, поскольку (ἐπειδή) не хотят они, чтобы (ἵνα) вы спаслись[488]».

артикль также не позволяет видеть здесь terminus technicus; речь, очевидно, здесь идет не об эонах Плеромы, а об эонах тварного мира, несовершенство которых было исправлено миссией Спасителя. *CodTch* 1 не проливает света на этот вопрос, т. к. пассаж 5. 9 сл. (кроме …] ⲅⲁⲣ ⲭⲉ ⲟⲩⲛⲟ[… : 9) там полностью разрушен (ф. 2); ср., однако, перевод *Betge* на основе не доступных мне фото: «Denn [weil] es Schwäche gibt — deswegen gibt es auch [Vollendung]» (Bethge–Brankaer, 2012, 1204).

[485] ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲏ ⲁ]ⲉ ⲭⲉ ⲥⲉⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲏⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ̄ (137. 4–6), т. е. силы (архонты) удерживают гностика в этом мире (теле) и не дают подняться ему к Отцу с тем, чтобы обрести там окончательный покой; о глаголе ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ср. выше: 134. 23–24, прим. 449; ср. рассказ *ПУч* о том, как враждебные силы стремятся удержать (κατέχω) «

[486] Фраза ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲁⲕⲁⲕ ⲏⲧⲛⲉ ⲕⲁϩⲛⲩ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲧⲁⲕⲛⲟⲩⲧ̀ (137. 6–7) является, очевидно, аллюзией к теме, отраженной в *Кол* 3. 9–10 и *Ефес* 4. 22 (см. выше: прим. 201), где апостол говорит о необходимости «совлечь с себя ветхого человека, подверженного тлению», и облечься в «человека нового» (глагол ⲕⲁⲕ ⲕⲁϩⲛⲩ = ἀπεκδύομαι, ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲧⲁⲕⲛⲟⲩⲧ = (ἄνθρωπος) ὁ φθειρόμενος). Отметим необычную форму ⲕⲁⲕⲧⲏⲛⲉ ⲕⲁϩⲛⲩ вместо ожидаемых или ⲕⲁⲁⲕⲧⲏⲛⲉ ⲕⲁϩⲛⲩ, или ⲕⲁ(ⲁ)ⲕⲧⲏⲛⲉ ⲁϩⲛⲩ; суффикс личного местоимения 2 л. мн. ч. –ⲧⲏⲛⲉ, характерный для субахм. (вместо саид. –ⲧⲛ̄), и бох. форму квалитатива ⲧⲁⲕⲛⲟⲩⲧ (вместо саид. –ⲧⲁⲕⲛⲩⲧ). В *CodTch* 1 (ф. 2) фраза (хотя и частично разрушенная, но реконструкция не вызывает сомнения) имеет вид: ⲉⲧⲉ]ⲧⲛ̄ϣⲁⲛ ⲕⲱ ⲙ̄ⲙⲱⲧ[ⲛ] ⲕⲁϩⲛⲩ ⲛ̄ⲧ ⲉⲓⲥⲁⲣⲝ, (5. 13–14), «если вы снимете с себя эту плоть (σάρξ)» (ср. тот же грамматический оборот в *Мф* 27. 31: ⲕⲱ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲕⲁϩⲛⲩ ⲛ̄- прямого дополнения); было ли разночтение «тленное» — «плоть» уже в тех версиях греческого оригинала, с которых делались переводы, или оно возникло только на коптской почве, сказать невозможно. О том, что «несущий плоть» (-ⲫⲟⲣⲓ (φορέω) ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ, scil. «плотское начало») не может увидеть «чистый свет», см., например: *ДиалСпас* 132. 10–12; так же и *1АпокИак* 27. 5–6 (*NHC* V. 3): Бога можно постичь, лишь сбросив «узы плоти»; см. также ниже: прим. 635, 788; ср.: Meyer, 1981, 136–137. Об отрицательном отношении гностиков к плоти см. подробнее: Хосроев, 2016, 48 сл.

[487] ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛϥⲱⲥⲧⲏⲣ ϩⲛ ⲧⲙⲛⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲙⲟⲟⲩⲧ̀ (137. 7–9); речь идет о том, что, отрешившись от плотского, гностики станут образцом и примером («светочами», как и сам Христос; см. выше: 133. 27, прим. 435) для всех тех (не только для «избранных»), кто этого еще не сделал; ср.: *Флп* 2. 15, где чистые и непорочные верующие уподоблены «светилам в мире» (ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ); ср. осторожное замечание: фразу можно сравнить с *Мф* 5. 14 («Вы — свет мира»), «though Phil 2. 15 would seem to be a closer parallel, if indeed any Biblical parallel is in mind at all» (Tuckett, 1986, 114). В *CodTch* 1 (ф. 2) вместо ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲙⲟⲟⲩⲧ, «мертвых людей» (= греч. νεκρός; в *НЗ* повсюду), читаем ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩ (5. 16), «смертных людей» (= θνητός; ср. в саид. *Евр* 7. 8 то же копт. сочетание для ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι, букв. «умирающие люди», т. е. «смертные»).

[488] ⲡⲏ ⲁ[ⲉ] ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲉⲧⲛⲁ† ⲙⲛ̄ ⲛⲓⲃⲟⲙ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲕⲁ[ⲧⲁ] ⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲉ· ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲛ̄ⲥⲉⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲙ̄[ϩⲓ]ⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲩϩⲙ̄ (137. 10–13); цепь придаточных требует какого-то слова, от которого они зависят: «значит» или т. п.; ср.: «And (δέ), this (is the reason) that you…» (Meyer–Wisse, 1991, 243). *Менар* понял первую часть предложения как вопрос: «Autre point (δέ): Pourqoi devez-vous combattre les Puissances?» (Ménard, 1977, 23). Форму ⲉⲧⲛⲁ† ⲙⲛ̄… следует, очевидно, исправить либо на <ⲧ>ⲉⲧⲛⲁ† (fut. 1), либо на ⲉⲧ⟨ⲉⲧ⟩ⲛⲁ† (fut. 2), «вы будете сражаться с…». В *CodTch* 1 (ф. 2) предложение грамматически более прозрачно: ⲧⲟⲧⲉ [ⲛ̄]ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲛⲁ† ⲉϩⲙ̄ ⲁⲩⲛⲁⲙ[ⲓ]ⲥ ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁ [ⲙ̄]ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ […] ⲛ̄ⲥⲉⲟⲩⲱϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲭⲁ[ⲓ̈] (5. 16–20), «…тогда (τότε) вы будете сражаться против сил (δύναμις), потому что нет у них места упокоения (ἀνάπαυσις) […] не хотят они, чтобы вы спаслись». Отметим в этом пассаже обилие греческих слов, которые отсутствуют в *NHC* VIII. 2, и глагол ⲟⲩⲭⲁⲓ̈ для передачи греч. σῴζωμαι вместо ⲛⲟⲩϩⲙ̄ с тем же значением в *NHC* VIII. 2 (ср. *Мф*

Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) поклонились еще раз, говоря[489]: (15) «Господи, расскажи нам: как мы будем сражаться с архонтами (ἄρχων), поскольку (ἐπειδή) [эти] архонты (ἄρχων) выше нас!» [490]

Тогда (τότε) голос воззвал к ним из того, которое им являлось[491], **[6]** говоря: (20) «Вы же (δέ) будете сражаться с ними таким образом: архонты (ἄρχων) ведь (γάρ) сражаются с внутренним человеком[492], а (δέ) вы должны сражаться с ними таким образом: ступайте вместе и учите по миру (κόσμος) (25) о спасении в обетовании[493]. И вы вооружитесь

---

9. 22, где в саид. переводе в первой половине стиха стоит ⲛⲟⲩϩⲙ̅, а во второй — ⲟⲩϫⲁⲓ, оба для передачи σῴζωμαι); ср. также ⲧ ⲙⲛ̅- и ⲧ ⲉϩⲛ̅- в значении «сражаться» (см. выше: 135. 2 и прим. 451) и конструкцию греч. союз ἵνα с последующим конъюнктивом, характерную только для бох. диалекта; в саид. в этих случаях употребляется, как правило, союз ϫⲉ или ϫⲉⲕⲁⲁⲥ или каузативный инфинитив (как в *CodTch*); ср.: *Мф* 26. 59, где ἐζήτουν <…> ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν передано в бох. как ⲛⲁⲩⲕⲱ† ⲡⲉ ⲛⲥⲁ <…> ϩⲓⲛⲁ (= ὅπως) ⲛ̅ⲥⲉϫⲟⲟⲃⲉⲥ.

[489] ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲛⲁⲡⲟⲥ[ⲧ]ⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲕⲉⲥⲟⲡ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ (137. 13–15); см. выше: 134. 18–20 и прим. 446.

[490] Обращение ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲁⲧⲁⲙⲟⲛ ϫⲉ ⲁϣ ⲧⲉ ⲉⲧⲛ̅ⲛⲁ† ⲙⲛ̅ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ· ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲥⲉⲛ̅ⲧⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲛ· (137. 15–17); глагол ⲧⲁⲙⲟ передает греч. ἀπαγγέλλω, γνωρίζω или т. п., в *CodTch* 1 (ф. 2) гласит: ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲁⲧⲥⲁⲃⲁⲛ (5. 23), «Сыне, научи нас» (отметим форму ⲧⲥⲁⲃⲁⲛ вместо нормативной ⲧⲥⲁⲃⲟⲛ); ср.: *Лк* 11. 1, где для Κύριε, δίδαξον ἡμᾶς… в саид. и бох. переводах находим ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ…

[491] ⲧⲟⲧⲉ ⲁ[ⲩⲥ]ⲙⲏ ⲁⲥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ[ϩ]ⲙ̅ ⲡⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ (137. 17–19) Имперфект ⲛⲉⲩ- подчеркивает, что этот кто-то «являлся» не один раз, но кого или что имел в виду автор, говоря: ⲡⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲩⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ (букв. «тот, который являлся» или «то, которое являлось»), из этого пассажа неясно; см. ниже: 138. 5–7 и прим. 499. В *CodTch* 1 (ф. 2) читаем: ⲧⲟⲧⲉ [ⲁ]ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲛ[ⲱ]ϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩ[ⲱ]ⲛϩ̅ ⲉⲃⲁⲗ (5. 26–27), «тогда голос воззвал из явления», что кажется мне более понятным, поскольку зд. ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲁⲗ является субстантивированным определением и синонимом понятия ⲡⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ, которое означает не что иное, как ἐπιφάνεια, т. е. «явление» (божества); ср., например: *1Тим* 6. 14; *2Тим* 1. 10, где ἐπιφάνεια <…> Χριστοῦ передано в саид. как ⲡⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲡⲉϫ̅ⲥ̅.

[492] ⲉⲥϫⲱ ⲛ[ⲙ̅]ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁ† ⲛ[ⲛ]ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅†ϩⲉ· ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲩ† ⲙ̣ⲛ̅ ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲥⲁϩⲟⲩⲛ· (137. 19–22); в *CodTch* 1 (ф. 2) фраза имеет вид: ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲩⲙⲓϣⲉ ⲙ̣ⲛ̅ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϩⲓ[ϩⲟ]ⲩⲛ (6. 2–3), «ибо архонты воюют с внутренним человеком». По поводу синонимов † ⲙⲛ̅- и ⲙⲓϣⲉ см. выше 135. 2 и прим. 451; отметим также форму ⲉⲧⲥⲁϩⲟⲩⲛ, характерную для бох., и саид. ⲉⲧϩⲓϩⲟⲩⲛ (*Римл* 7. 22; *1Кор* 5. 12); Понятие «внутренний человек» не раз встречается в посланиях Павла; см., например, *Римл* 7. 22 сл., где апостол противо поставляет ὁ ἔσω ἄνθρωπος «членам» тела, которые подчинены «другому закону», и всей душой желает избавиться от «тела смерти» (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου); ср.: *Ефес* 3. 16; не раз появляется этот образ и у гностиков разных толков; так, у марксиан «обретение знания — это искупление внутреннего человека» (ὡστ᾽ εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου), «ибо через знание искупается внутренний, духовный человек…» (λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν…: Iren., *Adv. haer.* I. 21. 4); ср. ἔσω ἄνθρωπος у Василида (Hippol., *Ref.* VII. 27. 6).

[493] ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ⲛ[ⲁ]ⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉ† ⲛⲛ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅†ϩⲉ· ⲁⲛⲏⲉⲓⲧⲛ̅ ⲉⲩⲙⲁ ⲁⲩⲱ † ⲥⲃⲱ ϩⲙ̅ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲡⲓⲟⲩⲭⲁⲓ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲉⲣⲛⲧ· (137. 22–25); ϩⲛ̅ ⲟⲩⲉⲣⲛⲧ, «в обетовании», или «по обетованию», т. е. проповедовать спасение, которое было обещано, (ⲟⲩ)ⲉⲣⲛⲧ передает греч. ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα; ср., например, *Деян* 13. 23, где говорится о том, что Бог, как и обещал (κατ᾽ ἐπαγγελίαν = ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲉⲣⲛⲧ) дал Израилю «Спасителя Иисуса». В *CodTch 1* фраза имеет иной вид: ⲃⲱⲕ] ⲉϩⲟⲩⲓ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ ⲁⲩ[ⲱ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ †] ⲥⲃⲱ ⲛ̅ⲡⲉⲩϫⲉⲓ ⲛ̅ⲡⲕ[ⲟ]ⲙⲟⲥ (6. 4–6; реконструкция: Kasser et al., 2007, 103), т. е. «[отправляйтесь] вместе и учи[те] о спасении мира», об «обетовании» нет речи; отметим еще одно различие («учить по миру о спасении» и «учить о спасении мира», которое, можно думать, восходит еще к греческому оригиналу. Мотив

силой моего Отца и явите вашу молитву[494], и сам Отец поможет (βοηθέω) вам, как (ὡς) помог (βοηθέω) он вам, когда послал меня[495]. **(138)** Не [будьте слабыми, я с вами вовеки][496] как (κατά) и говорил вам с начала, когда (ὅταν) я был (еще) в теле (σῶμα)[497]».

Тогда (τότε) случилась молния и (5) гром с неба[498], и тот, кто явился им в том месте, был взят на небо[499]. Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) возблагодарили Господа вся-

---

«спасения мира» в *CodTch* 1 едва ли хорошо согласуется с гностическим представлением о спасении лишь «избранных»; ср. выше: 132. 17–19, прим. 417.

[494] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲱⲕⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲁ[ⲉ]ⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲧⲱⲃϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ (137. 25–28); в *CodTch* 1 (6. 7–8) начало этой фразы имеет несколько иной вид, но с тем же значением: ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉϩⲱⲕ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲟⲙ… Возвратная форма глагола ϩⲱ(ⲱ)ⲕ передает, как правило, греч. ὁπλίζομαι, «вооружаюсь» (например, *1Петр* 4. 1); ср. Tuckett, 1986, 114 со ссылками на *Лк* 12. 35 и *Ефес* 6. 14, где, замечу, употреблен глагол (περι)ζώννυμι, «препоясываюсь», который в саид. переводе передан глаголом ⲙⲟⲩⲣ, а в бох. — ϩⲱⲕ; нечастое ⲧⲱⲃϩ̄ передает греч. ἔντευξις, «просительная молитва»; ср. *1Тим* 2. 1, где перечисляются четыре вида молитв: δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις (= ϩⲉⲛⲧⲱⲃϩ̄), εὐχαριστίαι (= ϩⲉⲛⲱⲡϩ̄ⲙⲟⲧ; ср. ниже: 138. 8, прим. 500); Ориген, отталкиваясь от этого пассажа, объясняет, что такое ἐντεύξις, т. е. просительная молитва (*Orat.* 14. 2).

[495] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲓⲱⲧ ϥⲛⲁ̄ⲣⲃⲟⲏⲑⲉⲓ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ϩⲱⲥ ⲉⲁϥⲣ̄ⲃⲟⲏⲑⲓ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲉⲁϥⲧⲁⲩⲟ[ⲉⲓ] (137. 28–30); мотив «Бог — помощник» (в копт. переводах греч. βοηθός, βοηθέω всегда оставалось без перевода) — locus communis в библейских текстах (*(Второ)Исаия* 41. 10; 49. 8; *2Кор* 6. 12 и т. д.); глагол ⲧⲁⲩⲟ передает либо πέμπω, либо ἀποστέλλω — оба в значении «посылаю», когда говорится о том, что Отец послал своего Сына (в этот мир)»: ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲁⲩⲟⲓ = ὁ πέμψας με πατήρ (*Ин* 5. 37; ср. 12. 49), или ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲁⲩⲟⲓ = ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν (*Ин* 5. 36; ср. 7. 29) и т. д.; ср. *2СлСиф* 50. 4–5, прим. 58 и глагол ϫⲟⲟⲩ выше: 132. 10–12, прим. 412.

[496] ⲙ̄ⲡⲣ̄[ⲣ̄ⲃ]ⲁ̣ⲃϩ̣[ⲛⲧ ⲧⲛⲉⲙⲛⲧⲛ̄ ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ] (138. 1); разрушенная строка восстанавливается как на основе фразы ниже: 140. 21–23, прим. 536, так теперь и на основе *CodTch* 1, где читаем (ф. 2): ⲙ̄ⲡⲣ̄]ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ ⲧ ⲛ̄ⲧⲛⲉⲙⲛⲧⲛ̄ ⲛ̄[ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ] (6. 11), «не бойтесь, я с вами вовек»; ср. *CodTch* 1 (9. 7–8); отметим различные глаголы: ⲃ̄ⲃⲉ обычно соответствует греч. ἀσθενέω, «быть слабым» в том числе и от страха (зд. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲃⲁⲃϩⲛⲧ = μὴ γίνεσθε δειλοί, «не будьте трусливыми»; ср. выше: *2СлСиф* 55. 23, прим. 171), а ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ соответствует φοβέομαι, «боюсь»; см. также частые слова Иисуса, обращенные к ученикам или т. п.: «не бойтесь» (μὴ φοβεῖσθε = ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ: *Мк* 6. 50 и пар.; *Лк* 12. 7 и т. д.); ср. голос небесного Христа, обращенный к Иоанну: «не будь малодушным» (ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ⲕⲟⲩⲓ ⲛ̄[ϩⲛⲧ: *AnИн* 21. 17–18 (*BG* 2) = μὴ γίνου ὀλιγόψυχος).

[497] ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲉ ⲉⲧⲁⲓⲣ ⲱⲣⲡ ⲛ̄ϫ[ⲟⲟⲥ ⲙⲙ]ⲧⲛ̄ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲉⲓϩⲙ̄ ⲡ[ⲥ]ⲱⲙⲁ (138. 2–3); см. выше: 133. 17, прим. 429 и ниже: 139. 11, прим. 516; ср. перевод *CodTch* 1 (6. 13): «als ich (noch) im Leib war» (Bethge — Brankaer, 2012, 1205). Ср. слова Иисуса, явившегося после воскресения апостолам: «вот мои слова, которые я сказал вам, *будучи еще с вами*…» (*Лк* 24. 44), где ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν имеет тот же смысл, что и ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲉⲓϩⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ, «когда я был еще в теле».

[498] [ⲧ]ⲟⲧⲉ ⲁⲥⲫⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲇⲓ ⲟⲩⲉⲃⲣⲏⲃ[ⲉ]ⲉ̣ ⲙⲡ̄ ⲟⲩ ϩⲣⲟⲩⲙⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲉ (138. 3–5); в *CodTch* 1 строки разрушены, и читается лишь ⲧⲟⲧ[ⲉ…]ⲟⲟⲩ [ⲙⲙ…] ϩⲙ̄ϩⲣ[ⲟⲩⲙⲡⲉ] ⲉⲃ[ⲟⲗ ϩⲛ̄] ⲧⲡⲉ[…] (6. 14–16), т. е. «громы» (ϩⲙ̄ϩⲣⲟⲩⲙⲡⲉ), а не «гром» (ⲟⲩϩⲣⲟⲩⲙⲡⲉ), как в *NHC* VIII. 2; «громы и молнии» (φωναὶ καὶ ἀστραπαί) — обычные знаки, предшествующие (сопровождающие) явлению божества в мире (*Исх* 19. 16; *Откр* 8. 5; ср.: ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί: ibid. 11. 19) и т. д.

[499] ⲁⲩⲱ ⲁⲩ[ⲧⲱⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗⲙ̄ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ (138. 5–7); в *CodTch* 1 (ф. 2) строки разрушены, и читается лишь [ⲡ]ⲉⲧ[ⲟⲩ]ⲱⲓϩ̄ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛⲉⲩ: (6. 16–17), где нужно отметить сочетание ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛⲉⲩ, «оттуда» (= ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ), в котором обе формы соответствуют фаюм., а не саид. норме (ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲩ); глагол ⲧⲱⲣⲡ̄ = ἁρπάζω в том же значении, что и в *2Кор* 12. 2, 4: «Знаю человека <…>, который был восхищен (ἡρπάγη = ⲁⲩⲧⲟⲣⲡ̄) в рай…». Раньше не говорилось о том, что апостолам явился сам Спаситель, речь была только о явлении «великого света» и «гласа

ким благословением[500]. И (10) вернулись они в Иерусалим[501]. Идя же (δέ) (в город), говорили они по дороге друг с другом о свете, который (им) явился[502]. И произошла (у них) беседа о Господе, (и) говорили они[503]: (15) «Если сам Господь наш пострадал, то насколько больше (должны пострадать) мы»[504]. Ответил **[7]** Петр, говоря: «Пострадал он из-за [нас][505], и нам самим надлежит (20) пострадать из-за нашей малости[506].

с небес»: 134. 9–14; 135. 3–4; ср. 138. 21–22; см. также 137. 17–19, прим. 491; явление же самого Иисуса происходит лишь в заключительных строках сочинения: 140. 15–16.

[500] ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱⲛ̄ ⲥⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲥⲣⲁⲓ ⲥⲙ̄ ⲥⲛⲟⲩ ⲛⲓⲙ (138. 7–9); так же и в *CodTch* 1 (ф. 2: 6. 17–19). Сочетание ⲱⲛ̄ ⲥⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ соответствует греч. *εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ, хотя в *H3* встречается лишь сочетание εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, «благодарю Бога» (*Римл* 1. 8 и т. д.) и никогда «благодарю Господа»; о сущ. ⲱⲛ̄ ⲥⲛⲟⲩ см. выше: 137. 25–28, прим. 494; ⲥⲛⲟⲩ передает, как правило, εὐλογία.

[501] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉⲑⲓⲙ̣[ⲙ̄] (138. 9–10); в *CodTch* 1 (ф. 2) я читал: ⲁⲩⲛⲟⲥⲟⲩ ⲉⲑⲓⲗⲏⲙ̄ (ср. «Und sie wandten sich nach Jerusalem»: Bethge–Brankaer, 2012, 1205); отметим разное написание nomen sacrum: ⲑⲓⲙ̄ и ⲑⲓⲗⲏⲙ̄; ср.: ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉⲑⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ = τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ (*Деян* 1. 12).

[502] ⲉ̣[ⲩ]ⲛ̣ⲏⲛⲩ ⲇⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲛⲁⲩⲱⲗⲭⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉ[ⲩ]ⲉⲣⲏⲩ ⲥⲓⲧⲉⲥⲓⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉ̣ⲧⲉⲁⲥⲱⲡⲉ· (138. 10–13); о «явлении света» см. выше: 134. 9–10, прим. 441.

[503] ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲓ ⲟⲩⲱⲗⲭⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲩⲭ[ⲱ] ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ (138. 13–15); ⲟⲩⲱⲗⲭⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ = λόγος (или ὁμιλία) περὶ τοῦ κυρίου; ср. *Деян* 28. 31.

[504] ⲉⲱⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲡⲉⲛⲭ[ⲟⲉⲓⲥ] ⲁⲛⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁⲥ ⲥⲓⲉ ⲁⲟⲩⲏⲣ ⲇⲉ ⲁⲛⲟⲛ (138. 15–16); в *CodTch* 1 (ф. 2) читаю: ⲉⲓⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲡⲉⲛⲭ̣[ⲥ̄] ⲁⲛⲙⲟⲩ ⲥⲓⲉ ⲡⲟⲥⲱ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲁⲛⲟⲛ ⲥⲱⲱⲛ̄ (6. 25–27) с тем же значением, но с рядом особенностей: форма союза ⲉⲓⲱⲡⲉ, характерна для A_2 (Crum, 63b), ⲭⲥ̄; «Господь», написано как nomen sacrum; сохранение греч. πόσῳ μᾶλλον вместо копт. ⲁⲟⲩⲏⲣ и, наконец, ⲙⲟⲩ, «умереть», вместо ⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁⲥ, «принять страдание» (см. след. прим.); ср. слова апостолов: «Если уж этого (scil. Иисуса) они не пощадили, то каким же образом они пощадят нас» (*ЕвМар* 9. 10–12).

[505] ⲁⲛⲟⲩⲱⲃ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲉⲩⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲁⲩⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̣[ⲏ] (138. 17–18); сочетание ⲁⲩⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ передает греч. ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν; ср. *1Петр* 2. 21, где в бох. переводе находим ⲁⲩⲑⲓ ⲙ̄ⲕⲁⲥ ⲉⲣⲣⲏⲓ ⲉⲭⲱⲛ «за нас», а не «за вас» как в греческом тексте (ср., однако, рукописные разночтения ἡμῶν «нас» — ὑμῶν «вас»: Metzger, 1975, ad loc.) и саид. переводе, в котором видим совершенно иную конструкцию: ⲁⲩⲱⲛ̄ ⲥⲓⲥⲉ ⲥⲁⲣⲱⲧⲛ̄. В *CodTch* 1 читаем: ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙⲟⲩ ⲉⲧⲃⲏⲧⲛ̄ (7. 1–2), «он умер за нас», и это разночтение обязано, конечно, не какой-то богословской редактуре на коптской почве, а разночтению в тех двух греческих списках, с которых делались независимые коптские переводы: ведь уже в ранних греческих рукописях *1Петр* 2. 21 находим разночтение ἔπαθεν («пострадал») — ἀπέθανεν («умер»), обязанное, видимо, сходству написания этих двух слов.

[506] ⲁⲩⲱ ⲥⲁⲡⲥ̄ ⲉⲣⲟⲛ ⲥⲱⲟⲩⲛ ⲉⲧⲣⲉ[ⲏ]ⲭⲓ ⲙ̄ⲕⲁⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲛⲙ̄ⲡⲧⲕⲟⲩ[ⲉⲓ] (138. 19–20); безличное ⲥⲁⲡⲥ̄ передает греч. δεῖ или т. п., «должно, надлежит», в значении неотвратимого будущего (ср., например: *Лк* 9. 22). В *CodTch* 1 смысл фразы иной: ⲥⲱⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲥⲱⲱ ⲉⲙⲟⲩ [ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲧⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ (7. 2–3), «… надлежит нам самим умереть за человечество» (см. пред. прим.). В гностическом тексте мотив «смерти за (все) человечество» выглядит довольно неожиданно; если же понимать ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ не в значении «собрание людей», а в значении «человеческая природа» или «то, что свойственно людям», то станет ясным, что именно апостолы имеют в виду: если Иисус, наделенный, пусть и временно, «божественной природой» (*ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ), «пострадал», то уж тем более «и нам самим надлежит принять страдания из-за того, что мы просто люди»; см.: *Римл* 6. 19, где слово ἀνθρώπινον, под которым Павел подразумевает «то, что человеку свойственно», в бох. переводе передано как ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ (ср. саид.: ⲕⲁⲧⲁ ⲣⲱⲙⲉ); ср.: *Иак* 3. 7, где ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη передано в бох. как ⲧⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ (ср.: *2СлСиф* 54. 3–4, прим. 144; 54. 9–11, прим. 147). Если это объяснение верно, то в этом же значении следует понимать и ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲛⲙ̄ⲡⲧⲕⲟⲩⲉⲓ, «из-за (по причине) нашей малости», т. е. в сравнении с *ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ; совершенно справедливо подчеркнул *Мейер*: «Here smallness is considered as characteristic not of innocent

Тогда (τότε) голос случился к ним, говорящий[507]: «Я говорил вам много раз: "Надлежит вам пострадать[508]. Предстоит вам (25) быть приведенными в синагоги (συναγωγή) и к начальникам (ἡγεμών), так что (ὥστε) вы пострадаете[509]. А (dš) тот, кто не примет страдания и не (οὐδέ)[510] **(139)** ["»…][511]

---

childhood, but rather of mortal existence, <…> the life below is one of deficiency, smallness, and humility» (Meyer, 1981, 147); «mit "Kleinheit" aber ist hier wie auch sonst in gnostischen Texten die Körperlichkeit des Menschen gemeint» (Koschorke, 1977, 330); «… auf Grund ihrer "Kleinigkeit", d. h. ihrer menschlichen, sarkischen Schwachheit» (Tröger, 1978, 157); о том, что ⲕⲟⲩⲉⲓ, «малыи», в других гностических текстах употребляется не уничижительно, а с положительным оттенком, см.: Хосроев, 2016, 307–308, прим. 1405.

[507] ⲑⲟⲧⲉ ⲁⲩⲥⲛⲏ ⲱⲟⲡⲉ ⲫⲁⲣⲟⲟⲩ ⲉⲥⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲭⲉ (138. 21–22); «голос» — это голос Иисуса; о «голосе» см. выше: 134. 13–14, прим. 442; 135. 3–4, прим. 452; ср.: *2СлСиф* 57. 27–31, прим. 138.

[508] ⲁⲓϫⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲛ̄ ⲭⲉ ϩⲁⲡ̄ⲥ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲛ̄ϫⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ· (138. 23–24); ⲁⲓϫⲟⲥ (скорее, бох. форма, вместо ⲁⲓϫⲟⲟⲥ); в *CodTch* 1 читаем: ⲁⲉⲓϫⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ [ⲛ̄ⲥⲁ]ϩ ⲛ̄ⲥⲟⲛ ⲥⲱⲉ ⲉⲣ[ⲱⲧ]ⲛ̄ [ⲉ]ⲙⲟⲩ· «…надлежит вам умереть …» (7. 5–7); о разночтении «пострадать» / «умереть» см. выше: прим. 505; ⲛ̄ⲥⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲛ, «много раз», предполагает, что Спаситель ранее уже не раз говорил об этом (= πολλάκις εἶπον; ср. выше: 135. 4–6, прим. 453), но допускать, что здесь «könnte <…> ein Hinweis darauf vorliegen, daß wir mit EpPt nur einen Teil bzw. die Epitome eines ursprünglich umfangreicheren Werkes vor uns haben» (Bethge, 1997, 120), нет серьезных оснований; см. выше: прим. 402.

[509] ϩⲁⲡ̄ⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛ̄ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲉϩⲉⲛⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̄ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ· (138. 24–27); в *CodTch* 1 (ф. 2): [ⲁ]ⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉϫⲓ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲉ̣[ϩ]ⲟⲩⲛ [ⲉ]ⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲁⲩⲱ ⲱ[ⲁ ⲛ̄]ϩⲏⲅⲉ]ⲙⲱⲛ ⲱⲱⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ [… (7. 7–9); ⲱⲱⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ, «надлежит вам» = греч. безличное δεῖ (ὑμῖν), С одной стороны, это предсказание отсылает нас к словам Иисуса в *Лк* 21. 12 и пар.: «…вас будут предавать в судилища и будут бить в синагогах (εἰς συναγωγάς), и перед правителями (ἐπὶ ἡγεμόνων) и царями поставят вас за меня (ἕνεκα ἐμοῦ)»; по поводу утверждения *Кошорке*, о том, что зд. речь идет об «ausdrückliche Zitierung» текста *Лк* (Koschorke, 1977, 327), ср. осторожное утверждение: «this is perhaps too optimistic a claim» (Tuckett, 1986, 115), поскольку мы не знаем, в каком именно виде автор *ПослПетр* получил традицию, отраженную в *Лк* — *Деян* (см. выше: прим. 406): это могли быть письменные источники, не тождественные нынешнему *Лк* (ср. параллельные рассказы в *Мф* 10. 17–18 и *Мк* 13. 9), но могли быть и «евангельские клише», усвоенные через устную проповедь или т. п. С другой стороны, этот пассаж может подразумевать vaticinium ex eventu, т. е. какие-то действительные гонения на единомышленников автора; ср. обращение Христа к апостолам в другом гностическом сочинении: «Или вы не знаете, что еще не надругались (ὑβρίζω) над вами (но еще обязательно сделают это — А.Х.), еще не обвинили (κατηγορέω) вас неправедно, еще не заперли вас в темнице и не осудили вас беззаконно (-ἄνομος), еще не распяли (σταυρόω) вас в безумстве (- <ἄ>λογος) и <позорно> не похоронили вас…?» (*АпИак* 5. 9–19); ср. выше: 134. 8–9, прим. 440.

[510] ⲡⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧ̣ⲛⲁϫⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ ⲁⲛ ⲟⲩⲇⲉ (138. 27–28;); фраза обрывается (см. след. прим.), но вслед за *Мейером* (Meyer, 1981, 149, 184, прим. 193) можно предположить, что «тому, кто не примет страдания» (или мученически «не умрет» за веру), т. е. сознательно будет избегать этого, уготован незавидный жребий; ср. призыв Иисуса к ученикам не искать легкого пути в вере, а «взять крест» (*Мк* 8. 34 сл. и пар.; ср.: *Ин* 12. 25) и парафраз этого высказывания в *АпИак* 6. 2 сл. (цитату см. ниже: прим. 1146). Здесь следует вспомнить о том, что отношение гностиков разных толков к необходимости принимать мученичество за веру было неодинаковым. Одни считали его совершенно ненужным, как например, автор *СвИст* (цитату см. выше прим. 243; подробнее см. Хосроев, 1991, 165–166), и против такого отношения резко высказывался Климент (*Strom.* IV. 16. 3; цитату см. ниже: прим. 1139), замечая при этом, что другие еретики придерживались противоположных взглядов: ibid. IV. 17. 1–2; цитату см. ниже: прим. 1146).

[511] Первая строка страницы 139 полностью разрушена, а на следующих трех строках читаются лишь обрывки слов по правому краю страницы: [2]…ⲡ]ⲓⲱⲧ, «отец»; [3]…ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉ̣ⲩ̣, «чтобы он»; [4]…

Апостолы (ἀπόστολος) же (δέ) (5) [очень] обрадовались и пришли в Иерусалим[512]. И пришли они в храм и стали учить о спасении в имени Господа Иисуса Христа[513]. И излечили многих[514].

Открыл же (δέ) уста (10) Петр и сказал своим ученикам[515]: «[В самом деле] Господь наш Иисус, когда (ὅταν) он был в теле (σῶμα), показал нам всё[516]. Ибо (γάρ) сошел он

ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ, «апостолы же...». К сожалению, не помогает и *CodTch* 1 (ф. 2), где на с. 7 читаем лишь [11]... [ⲛ̄ⲙⲁⲑ]ⲏⲧⲏⲥ..., «ученики»; [12]...]ⲉⲓⲱⲧ ⲛ[..., «отец»; [13]ⲕⲁⲁⲥ[...ⲟ]ⲁⲣⲉⲟ ⲉⲣ[...].

[512] ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲡ[ⲁⲩⲣ]ⲁⲱⲡ[ⲉ ⲉⲙⲁ]ⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲣⲁⲓ ⲡ[ⲉⲑⲏ]ⲙ (139. 4–6); ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲣⲁⲓ зд. = ἀνέβησαν, букв. «поднялись (в Иерусалим)»; в *CodTch* 1 (ф. 2) на с. 7 я читал лишь: [14]ⲛⲁⲡⲟ[ⲥⲧⲟⲗ]ⲟⲥ ⲇⲉ ⲁⲩⲣ̣[ⲱⲉ..., «апостолы же обрадовались...», и [15]...]ⲁⲑⲓⲗⲏⲙ[..., «в Иерусалим» (ср. выше: 138. 9–10 и прим. 501); ⲁⲩⲣⲁⲱⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ, «возрадовались весьма», = ἐχάρησαν σφόδρα (*Мф* 2. 10); зд. ученики «обрадовались», услышав голос Иисуса, ср.: *Ин* 20. 19–21 о явлении воскресшего Иисуса, при виде которого «ученики обрадовались» (ἐχάρησαν = ⲁⲩⲣⲁⲱⲉ).

[513] ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲣⲁⲓ ⲉⲡⲣ̄ⲡⲉ ⲁⲩⲧ ⲡ[ⲥⲃ]ⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲭⲁⲓ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡ[ⲡⲭ]ⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ̄ ⲡⲉⲭⲥ̄· (139. 6–8); в *CodTch* 1 (ф. 2) читается лишь: ⲡ...]ⲡⲣ̄ⲡⲉ [...ⲡ [...] ϩⲛ̄ ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲓⲥ̄ ⲡⲉⲡ [ⲭⲥ̄, ««...] храм» [...] во имя Иисуса [Христа]» (7. 16–18); ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲣⲁⲓ ⲉⲡⲣ̄ⲡⲉ = ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν (ср.: *Лк* 18. 10; ср.: ibid. 3. 1); о том, что апостолы после возвращения в Иерусалим с Масличной горы «единодушно пребывали в храме», см.: *Лк* 24. 53; *Деян* 2. 46; для сочетания ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲭⲁⲓ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲭⲟⲉⲓⲥ... ср. слова Петра в *Деян* 2. 21: «...всякий, кто призовет имя Господа (τὸ ὄνομα κυρίου = ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ), спасется», и *Римл* 10. 13 (= *Иоиль* 3. 5); «в имени Господа Иисуса...», очевидно, подразумевает, помимо прочего, и этимологию «теофорного» имени Иисус, которое в евр. означает «Бог спасает» (из יהוה, «Яхве», т. е. эвфемистической замены непроизносимого имени, обычно переводимого в греч. традиции как κύριος, «Господь», и глагола ישע, «спасать»; ср. русск. «спасибо»; см. объяснение смысла имени в *Мф* 1. 21: «ибо он спасет (σώσει)...»); о крещении «во имя Господа Иисуса» (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) см. ниже в прим 593 *Деян* 8. 16 и 19. 5

[514] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣ̄ ⲡⲁϩⲣⲉ ⲡ[ⲉⲩ]ⲛⲛⲱⲉ· (139. 8–9); ср.: *Деян* 5. 16 (ⲣ̄ ⲡⲁϩⲣⲉ = θεραπεύω) и т. д.; об «излечении многих» апостолами постоянно говорят апокрифические деяния; πολλοί <...> ἦσαν θεραπευόμενοι (*Act. Phil.* 37, 63; Bonnet, 18. 5–6, 26. 10–11); πάντας <...> ἐθεράπευεν (*Act. Thom.* 59; Bonnet, 176. 14–15); ср. «множество больных» (ⲟⲩⲙⲛⲏⲱⲉ ⲉⲩⲱⲱⲛⲉ), которых Петр должен исцелить (ⲣ̄ ⲡⲁϩⲣⲉ: *ДеянПетр* 128. 5–7 (*BG* 4)), и т. д.; ср. ниже: прим. 531.

[515] ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲇⲉ ⲉⲣⲱϥ ⲛ̄ⲇⲓ ⲡ[ⲛⲉⲧ]ⲣⲟⲥ ⲡ[ⲉ]ⲭⲁϥ ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ (139. 9–10); ср.: *Деян* 10. 34: ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν и бох. перевод с подлежащим, введенным, как и в нашем случае, при помощи ⲛ̄ⲇⲓ (ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲣⲱϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ...); ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ, «его ученикам», где ⲛⲉϥ-, «его», может относиться как к Петру, так и к Иисусу. Слово «ученик» до этого ни разу не встречалось в тексте (как и форма ⲡⲉϫⲁϥ, «он сказал»), и поэтому, считает *Betge*, здесь мы имеем дело с «eine Zäsur» в рассказе (Bethge, 1997, 126; см. выше: прим. 402); вопрос о том, имеются ли в виду ученики Иисуса, или Петра, оставлю открытым.

[516] ⲡ[...] ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ̄ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲩϩⲛ̄ ⲥⲱⲙⲁ ⲡ[ⲁϥ]† ⲛⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ (139. 11–12); начальную лакуну в 2–3 буквы *Менар* оставил незаполненной (Ménard, 1977, 26); *Bucce* предложил: [ⲙⲏ] (μή) ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ..., «[разве] наш Господь Иисус [не]...?» (Meyer–Wisse, 1991, 246); ср.: [ⲉⲣ]ⲉ, «[Indeed]» (Meyer, 1981, 28); *Betge*: [ⲁⲓ]ⲉ, «[воистину]» (Bethge, 1997, 26). Союз ϩⲟⲧⲁⲛ в *CodTch* 1 (ф. 2) отсутствует: ⲉⲩ|ϩⲛ̄ ⲥⲱⲙⲁ (7. 18–19), «будучи в теле»; ср. выше: 133. 17 и 138. 3, где речь, правда, шла не об Иисусе, а о небесном Христе. [ⲁϥ]† ⲛⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ, букв. «...дал нам знак относительно всякой вещи». Пассаж со слов: «И пришли они в храм...» (см. прим. 512) до слов «... показал нам все» в *CodTch* 1 значительно сокращен; текст, хотя и разрушенный, сохранил: [16]...]ⲡⲣ̄ⲡⲉ ⲉ[...] ⲡ[...] ϩⲛ̄ ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲓⲥ̄ ⲡⲉⲡ[ⲭⲥ̄ ⲁϥ]ⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲡⲕⲁ ⲛⲓⲙ... (7. 16–18), т.е «...] храм [...] во имя Иисуса [Христа. Он] научил нас всему». Не остается места ни для слов «излечили многих», ни для «открыл же уста Петр...», хотя окончание фразы: «...послушайте мой голос» свидетельствует о том, что говорит именно Петр. Различие

вниз[517]. Братья мои, послушайте мой голос»[518]. И исполнился он духом (πνεῦμα) святым[519] (15) (и) сказал так: «Наш светоч (φωστήρ) Иисус пришел[520] и был распят, и понес (φορέω) он терновый венец и надел на себя багряницу (στολή), и повесили его на древе, и погребли его во (20) гробе, и **[8]** восстал он из мертвых[521]. Братья мои, не причастен Иисус этому страданию[522], но (ἀλλά) мы — это те, кто пострадали из-за проступка (παράβασις) Мате-

---

глаголов † ⲙⲁⲉⲓⲛ (σημαίνω или т.п) и ⲧⲁⲙⲟ (ἀπαγγέλλω, γνωρίζω) — стилистическое; ср., например, обе версии *1АпокИак*: ⲧⲁⲙⲟ (24. 18; *NHC* V. 3) и † ⲙⲁⲉⲓⲛ (10. 7; *CodTch* 2).

[517] ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲁⲩ]ⲉⲓ ⲉⲣⲁⲓ· (139. 12–13); глагол ⲉⲓ ⲉⲣⲁⲓ обычно имеет значение «иду наверх, расту» (ἀναβαίνω), но иногда и нейтральное «иду» или даже «схожу вниз»; такие переводы, как «… est descendu» (Ménard, 1977, 27), «…he came down» (Meyer–Wisse, 1991, 247), «…[kam] herab» (Bethge, 1997, 29), возможны лишь из контекста, и теперь *CodTch* 1 (ф. 2) подтверждает это значение: ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ (7. 19–20), «ибо он сошел вниз», т. е. Иисус уже научил апостолов всему, когда сошел в этот мир, т. е. в телесную оболочку Иисуса; о том, что саид. ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ в бох. имеет форму ⲉⲓ ⲉⲣⲁⲓ, см.: Crum, 72b.

[518] ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ϫⲓ ⲥⲙⲏ ⲉⲧⲁⲥⲙⲏ (139. 13), букв. «примите голос моего голоса», т. е. «послушайте то, что я скажу»; не частое сочетание (ср.: *Деян* 15. 12 ϫⲓ ⲥⲙⲏ для ἀκούω) вместо обычного: ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲧⲁⲥⲙ, «послушайте мой голос»; то же сочетание см. выше: 134. 15, прим. 443.

[519] ⲁⲩⲱ ⲁⲙⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲃ (139. 14); отметим неопред. артикль перед «дух святой» (так же и ниже: 140. 9–10, прим. 530), ср. *CodTch* 1 (ф. 2): …ⲁⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲃ (7. 21–22), где «дух» вообще не имеет артикля (так же и 8. 21 на ф. 2), — оба случая отражают отсутствие артикля в греч. оригинале и особенности двух копт. переводов; см., например: Πέτρος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου…, «Петр, исполнившись Святого Духа…» (*Деян* 4. 8), что в саид. переводе передано тем же, что и в *NHC* VIII. 2, оборотом, но с опред. артиклем: ⲁⲙⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ; ср.: ἐπλήσθησαν *τοῦ* πνεύματος ἁγίου уже с артиклем в *Деян* 4. 31.

[520] ⲡ[ⲡⲉ]ϫⲁⲕ ⲛ̄ⲧ†ϩⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲛⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲓⲥ̄ ⲡ[ⲁⲩⲉⲓ] ⲉⲣⲁⲓ (139. 15–16); о глаголе ⲉⲓ ⲉⲣⲁⲓ в значении «сходить вниз» см. выше: прим. 517; в *CodTch 1* (ф. 2) читаем: ⲓⲥ̄ ⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲓⲛ ⲁⲩⲉⲓ ⲁⲩⲡ[…]ⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲩ (7. 23–24), «…Иисус, наш свет, пришел […]»; можно думать, что в греч. оригинале одной версии стояло φῶς (обычный эпитет Иисуса, начиная с *Ин* 1. 4; ср., например: τὸ μακάριον φῶς Ἰησοῦς: *Mart. Andr.* 16 (Bonnet, 56. 15) и т. д.), а в другой — φωστήρ; о φωστήρ см. выше: 133. 27, прим. 435; 137. 7–9, прим. 487.

[521] ⲁⲩⲁⲱⲧⲥ̄· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲫⲟ[ⲣⲓ ⲛⲟ]ⲩⲕⲗⲟⲛ ⲛ̄ϣⲟ⟨ⲙ⟩ⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧ ϩⲓ[ⲱⲱⲥ] ⲛ̄ⲓⲟⲩⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ϫⲏⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩ[ⲁⲱ]ⲧⲥ̄ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩⲱⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲟⲙⲥⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲟ[ⲩ]ⲙ̀ϩⲁⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲱⲛⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙ[ⲟⲟ]ⲩⲧ: (139. 16–21); *CodTch* 1 (ф. 2) отличается лексикой: ср. ⲁⲩⲁⲱⲧⲥ̄, «был распят», и ⲁⲩ[ⲥⲧⲁⲩⲣ]ⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲩ (7. 24) с тем же значением и сохранением греч. слова σταυρόω (реконструкция не вызывает сомнения на основе параллельного текста); отметим, что глагол ⲉⲓⲱⲉ (зд. ⲁⲱⲧ≠) в значении «распинать» характерен для бох., саид. же предпочитает оставлять σταυρόω (см., например: *Мф* 5. 19; *Гал* 5. 24); ⲁⲩⲧ ϩⲓ[ⲱⲱⲥ], «он надел [на себя]», и ⲁⲩ[ⲃⲟ] ⲟⲗⲉⲥ (7. 26), «надели на него» — оба копт. глагола передают греч. ἐνδύω, «надеваю». В обеих версиях находим сочетание ⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ϫⲏⲃⲉ, букв. «пурпурная одежда», не встречающееся в копт. *НЗ*, где для πορφύρα находим или ϫⲗⲁⲛⲟⲥ ⲛ̄ϫⲏⲃⲉ (*Мк* 15. 17), или просто ϫⲏⲃⲉ (*Лк* 16. 19); для ⲁⲩⲁⲱⲧⲥ̄ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩⲱⲉ (= бох. перевод *Деян* 5. 30 и 10. 29) и ⲉⲱⲧⲥ̄ ⲉⲩⲱⲉ (7. 27 = саид. перевод *Деян* 5. 30 и 10. 29) ср.: κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου; см. также ниже: прим. 927 (*Втор* 21. 23); ⲁⲩⲧⲟⲙⲥⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̀ϩⲁⲟⲩ (*ἐτάφη ἐν μνημείῳ / ἐν μνήματι), «он был погребен во гробе», ср.: *Лк* 23. 53 и пар.; ⲁⲩⲧⲱⲛⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙ[ⲟⲟ]ⲩⲧ, «восстал из мертвых» (*CodTch* 1. 8. 1–2: ⲁⲩⲧⲱⲟⲩⲛⲥ̄), ср.: ⲩⲧⲱⲟⲩⲛⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛⲟⲟⲩⲧ (*Ин* 2. 22; ср.: 20. 9; 21. 14; *Мк* 9. 9 и т. д.) для ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν; см. также: *ПремИХ* 77. 9–10 (*BG* 3). ⲕⲗⲟⲛ ⲛ̄ϣⲟⲛⲧⲉ, «терновый венец», см.: *Мк* 15. 17 и пар. (ἀκάνθινος στέφανος). О характере этого «исповедания» Петра см. выше: прим. 409.

[522] ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲟⲩⲱⲙⲛ̄ⲙⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲥⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ ⲡⲉ ⲓⲥ̄· (139. 21–22), букв. «чужд этому страданию Иисус»; переписчик, очевидно, хотел как-то выделить эту фразу, поставив после предшествующего слова ⲛⲉⲧⲙ[ⲟⲟ]ⲩⲧ не обычный колон, а двоеточие (см. пред. прим.), сделав после него интервал в 3 буквы. В *CodTch* 1: ⲓⲥ̄ ⲟⲩⲱⲙⲛ̄ⲙⲟ ⲉⲡⲛⲟⲩ ⲡⲉ (8. 2–3), «Иисус чужд смерти»; о разночтении: «страдание» /

ри[523]. И поэтому он сделал все (это) (25) по (κατά) подобию нам[524]. Ибо (γάρ) Господь Иисус, Сын неизмеримой славы Отца, начальник (ἀρχηγός) нашей жизни[525]. Так вот (οὖν), братья мои, не станем слушаться этих беззаконных (ἄνομος) и (30) давайте отправимся в[526] **(140)**

«смерть» см. выше: 138. 15 сл. и прим. 504, 505. Зд., очевидно, подводится итог, всему, сказанному ранее: хотя *телесный* Иисус и прошел через все страдания, которые описываются в канонических евангелиях, *небесный* Христос остался этим страданиям не причастен, «он сделал это все по подобию нам» (см. ниже: 139. 24–25, прим. 524; о ⲫⲛⲙⲟ = ἀλλότριος см. выше: 135. 28 сл., прим. 466 и *2СлСиф* 52. 8–9, прим. 103), и, следовательно, страдания и смерть были не реальными, а лишь *видимостью*; ср. «Сын Человека <…> чужд осквернения» (*СвИст* 30. 18–20 выше: прим. 378).

[523] ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲟⲛ ⲡⲉⲧⲉⲓⲁⲛⲍⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ (139. 22–23); ϩⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ ошибочно написано дважды; ср. В *CodTch* 1: ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣ[ⲁⲃⲁⲥⲓⲥ] ⲛ̄ⲧⲉⲛⲙⲁⲁⲩ (8. 3–5); «но мы — это те, кто умерли из-за проступка (ошибки) *нашей* Матери» (ⲛⲉⲛⲧⲁⲙⲟⲩ вместо саид. ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲩ); имеется в виду нахождение в несовершенном и порочном теле, которое ассоциируется со «страданием» или «смертью». О содержании этого «проступка Матери» см. выше: 135. 9–15, прим. 456–458. *Бетге* (Bethge, 2007, 75–76) допускает, что различие между ⲧⲙⲁⲁⲩ и ⲧⲉⲛⲙⲁⲁⲩ, т. е. «матерью» и «нашей матерью», может иметь смысловое значение, и если ранее (135. 12 и *CodTch* 1: 3. 18; см. выше: прим. 456, 457) речь шла о Премудрости, то зд. «möglicherweise» подразумевается «наша мать» Ева (ср. уже: Kasser et al., 2007. 82); *Бетге* говорил об этом и ранее (id., 1997, 136–137), предполагая, что автор, используя слово παράβασις (ср.: *1Тим* 2. 14) подразумевает «грехопадение» (*Быт* 3). Однако серьезных оснований для такого предположения нет, и очевидно, что и здесь имеется в виду все та же Премудрость; ср.: Luttikhuizen, 1978, 101 («a reference to the Sophia-myth or one of its variants…»).

[524] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲛⲧⲛ̄· (139. 24–25); букв. «…по подобию в (или: среди) нас»; ср.: «…in a likeness to us» (Meyer, 1981, 31); «in gleicher Weise wie wir» (Koschorke, 1977, 329); «en apparence» (Ménard, 1978, 27); в *CodTch* 1 (8. 5–7) строки повреждены, но читается [ⲁⲩ]ⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓⲛ[ⲉ ⲁⲩⲉ]ⲓ[ⲣ]ⲉ ⲛ̄ⲕⲁ ⲙⲓⲙ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ […, «и поэтому в подобии [он сделал] все ради нас» (реконструкция: Brankaer–Bethge, 2007, 28); по всей видимости, имеется в виду, что все страдания, которые претерпел Иисус, были лишь похожи (ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ = κατ᾽ ὁμοίωσιν, см. выше: прим. 14, 96, 187, 191) на страдания простого смертного; ср.: «What Jesus did when he was “among us” only resembled suffering» (Parrott, 1986, 209); см. также: Meyer, 1981, 155–156; ср.: Tröger, 1978, 163–164, прим. 2.

[525] ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁ† ⲱⲓ ⲉⲣⲟⲩ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲱⲛϩ· (139. 25–28); в *CodTch* 1 (ф. 2) от этой фразы надежно читается лишь [ⲓ]ⲥ̄ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟⲟⲩ] (8. 8), «Ии]сус, Сын сла[вы». Сочетание «Сын неизмеримой славы Отца» не имеет параллелей в *НЗ*; сочетание ἀρχηγός τῆς ζωῆς применительно к Иисусу см.: *Деян* 3. 15; ср.: τῆς πίστεως ἀρχηγός (*Евр* 12. 2); ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας, «начальник нетления» (*2Clem*. 20. 5); ср. ниже: 140. 4, прим. 528.

[526] ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲉⲓⲁⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲙⲟⲟⲩⲉ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ (139. 28–30); зд. страница заканчивается, и мы не знаем, куда Петр призывал апостолов отправиться. Оставленная без перевода греч. частица οὖν, «итак, так вот», соответствующая в копт. ⲃⲉ, стоит, кажется не на своем, т. е. не на втором, месте; в греч., видимо, был такой текст (подводящий итог всему тому, что было сказано выше): *ὥστε οὖν, ἀδελφοί μου, (οὐ) μὴ ἀκουσώμεθα τῶν ἀνόμων τούτων… (ср., например: ὥστε οὖν, ἀδελφοί μου, ἀγωνισώμεθα…: *2Clem*. 7. 1) и порядок слов в коптском должен бы быть следующим: ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ⲟⲩⲛ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲥⲁ… (см. выше: прим. 436); упоминание «этих беззаконных» (ⲛⲉⲓⲁⲛⲟⲙⲟⲥ) перекликается со словами Петра в *Деян* 2. 23, где апостол говорит об Иисусе, убитом «рукой беззаконных», но для гностика, находящегося под угрозой гонений (см. выше: прим. 249, 395, 440, 509), за этим определением вполне могли скрываться современные ему церковные христиане (ср. «it is difficult to ascertain precisely who the “lawless ones” are. Presumably they could include the archons as well as the hostile collaborators of the archons on the earth, the opponents afflicting the Gnostic Christians»: Meyer, 1981, 157). В *CodTch* 1 (ф. 2, с. 8), на сильно разрушенных строках строках, где ожидался параллельный текст, я читал лишь отдельные слова: [13]… ⲥⲃⲱ…, «учение», [14]…[ⲡ]ⲉⲧⲣⲟⲥ […ⲛ]ⲉϥⲇⲓⲝ, «Петр […] его руки», и это предполагает, что речь здесь шла о том, что Петр говорил о каком-то «учении», поднимая (или возлагая на кого-то) «свои руки»; ср. перевод: «Petrus [erhob] seine Hände. [Er blickte] zum Himmel (und) [er sprach» (Bethge–Brankaer, 2012, 1206).

[...»...] [Пе]тр [собрал ...][527] говоря: «[Господь наш Иисус] Христос, начальник (ἀρχηγός) [нашего] покоя[528], (5) дай нам дух (πνεῦμα) знания (ἐπιστήμη), чтобы (ἵνα) и мы могли совершать чудеса!»[529]

Тогда (τότε) Петр и другие апостолы (ἀπόστολος) увидели [его] и исполнились духом (πνεῦμα) (10) святым[530], и совершил каждый исцеления[531]. И разделились они, чтобы проповедовать Господа Иисуса[532]. И сошлись они друг с другом и приветствовали

---

[527] Три строки 140. 1–3 почти не читаются: в начале 2-строки можно различить ⲡⲉⲧ]ⲣⲟⲥ и остаток какого-то слова (ср. ⲁⲡⲉ]ⲧⲣⲟⲥ ⲁϥ[ⲥ]ⲱϙ[ⲩⲉ: Ménard, 1977, 28 = Meyer, 1981, 30); ср. полное восстановление лакуны: ...ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲉ]ⲧⲣⲟⲥ ⲁϥ[ⲥ]ⲱϙ[ⲩⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲉⲥⲉ]ⲡⲉ ⲉⲩⲭⲱ [ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ, «тогда Петр собрал вместе остальных, говоря» (Meyer–Wisse, 1991, 248 = Bethge, 1997, 28); *CodTch* 1 не помогает в реконструкции, т. к. там эти строки отсутствуют.

[528] ⲡⲉⲛⲭⲟⲉ]ⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ ⲛ̄[ⲧⲉ ⲡⲉ]ⲛⲓ̈ⲧⲟ[ⲛ] (140. 3–4); реконструкция издателей (Ménard, 1977, 28; Meyer–Wisse, 1991, 248). *CodTch* 1 (ф. 2): ...]ⲁⲣⲭ[ⲏⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲁⲛⲁ]ⲡⲁⲩⲥⲓⲥ (8. 16–17), «начальник [нашего] покоя (ἀνάπαυσις)». Представление о том, что «покоя» (ἀνάπαυσις = ⲙ̄ⲧⲟⲛ) можно достичь только обретя знание (ср. след. прим.), хорошо известно раннехристианской литературе разных толков; см., например, *ЕвИст* 22. 9–12: «Имеющий знание <...> обретает покой» (ⲉⲩⲥⲁⲩⲛⲉ <...> ϣⲁϫⲓ ⲙ̄ⲧⲁⲛ); для Климента знание и покой как результат достижения знания неразрывно связаны: «Там, где вера, там обетование, а исполнение обетования — это покой; так что знание — в просвещении, а венец знания — покой» (οὗ δὲ ἡ πίστις, ἐνταῦθα ἡ ἐπαγγελία, τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις. ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις: *Paed.* I. 29. 3); ср. также слова Спасителя о человеке, который обрел истину: «Когда он нашел ее, он упокоился (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) в ней вовеки» (*ФомАтл* 140. 42 сл.); ср. также выше: *2СлСиф* 49. 10, прим. 34; 67. 7–8, прим. 355; 70. 8, прим. 385. О термине ⲙ̄ⲧⲟⲛ с многочисленными примерами см.: Heldermann, 1984.

[529] ⲙⲁϯ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲛ̄ⲛ̄ⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲉⲡⲓ[ⲥ]ⲧⲏⲙⲏ ϩⲓⲛⲁ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲭⲉ ⲉⲛⲉ]ⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲃⲟⲛ· (140. 5–7), где ⲟⲩⲛ̄ⲛ̄ⲁ с неопред. артиклем; в *CodTch* 1 (ф. 2): ⲙⲁϯ ⲛⲉⲛ [...] ⲛⲟⲩⲉⲡⲓⲥ[ⲧ]ⲏⲙⲏ (8. 17–18); ср. ⲛⲉⲛ, «нам», вместо нормативного ⲛⲁⲛ. Вызывает удивление ἐπιστήμη (скорее, «научное знание»; в *НЗ* слово не встречается) в обеих версиях, вместо характерного для гностических текстов γνῶσις; ср.: Отец «даст вам <...> духа истины (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), которого мир <...> не может познать (οὐδὲ γινώσκει)» (*Ин* 14. 16–17); «дух истины, который исходит от Отца» (ibid. 15. 26); ϭⲟⲙ является обычным эквивалентом для δύναμις в значении «чудо».

[530] ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲉⲧ[ⲣⲟⲥ] ⲙ̄ⲡ̄ ⲛⲓⲕⲉⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀[ⲣⲟϥ] ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲙⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ [ϩⲛ̄] ⲟⲩⲛ̄ⲛ̄[ⲁ] ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ· (140. 7–10); о неопред. артикле ⲟⲩⲛ̄ⲛ̄[ⲁ] см. выше: 139. 14, прим. 519; в *CodTch* 1 (ф. 2) читаю: ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲭⲱ ⲙ̄ⲡ̄ⲥ̄ (8. 19–20), «тогда Петр и апостолы сказали Иисусу». Возможно, разночтение «увидели» — «сказали» возникло еще на греческой почве, когда переписчик случайно перепутал одну букву: ειδον — ειπον.

[531] ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲁⲗⲁⲥⲟ (140. 10–11); в *CodTch* 1 (ф. 2): ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲣ̄ ⲡⲁϩⲣⲉ (8. 22–23), «и каждый *из них* совершил исцеления»; ⲧⲁⲗⲁⲥⲟ передает греч. ἴασις, а ⲣ̄ ⲡⲁϩⲣⲉ, как правило, θεραπεύω; см. выше: прим. 514.

[532] ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲣⲭ ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲉ ⲉⲩⲉⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓⲱ ⲙ̄ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅. (140. 11–13); *CodTch* 1 (ф. 2) имеет несколько иной вид: ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲣⲭ ⲉ[ⲃⲟⲗ] ⲧⲙ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲉⲧⲁϣⲉ ⲟⲉ[ⲓ]ϣ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓ̅ⲥ̅ (8. 23–25), «и они отделились *друг от друга*, чтобы проповедовать *блаженного* (μακάριος) Иисуса»; за ⲡⲱⲣⲭ (ⲉⲃⲟⲗ) стоял, видимо, глагол μερίζομαι, «делю между собой» (ср. выше прим. 422 о глаголе ⲧⲱϣ и ниже прим. 537 о сочетании ⲁⲩⲡⲱⲣⲭ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ, соответствующем греч. возвратной форме), но как именно произошло это «разделение», не говорится; ср. в другом сочинении слова Петра перед началом миссии апостолов: «... мы согласились исполнить служение, которым Бог наделил нас (ⲧⲟⲩϣⲛ̄), и мы заключили договор (συνταγή) друг с другом и отправились» (*ДеянПетр12*. 1. 12–13); о том, что апостолы «по жребию» (κατὰ κλῆρον <...> ἔλαχεν) «поделили между собой части света» (διείλαμεν τὰ κλίματα τῆς οἰκουμένης) для проповеди, см. *Act. Thom.* 1 (Bonnet, 100. 1–2, 4), а также: Eus., *H. E.* III. 1. 1–3 с подробным рассказом о том, кому из апостолов досталась та или иная страна.

(ἀσπάζομαι) один другого, (15) говоря: **[9]** «Аминь»[533].

Тогда (τό[τε]) явился Иисус, говоря им: «Мир (εἰρήνη) вам всем и каждому, кто верит в имя мое[534]. Когда же (δέ) вы пойдете, да (20) будет вам радость, благодать и сила[535]. Не будьте же (δέ) слабыми, вот, с вами я вовеки[536]».

Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) разделились на (25) четыре слова (?), чтобы проповедовать[537], и отправились они силой Иисуса в мире

Слова следующей фразы: «и сошлись они…» (см. след. прим.) противоречат только что сказанному и, очевидно, «они разделились» следует понимать в значении «договорились о том, как им следует разделиться, т. е. о том, кто и куда отправится с проповедью»; об эпитете «блаженный» см. выше: прим. 234, 428.

[533] ⲁⲩⲱ ⲥⲱⲟⲩϩ̅ ⲱⲁ ⲛⲉ[ⲩ]ⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲣ̅ⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ [ⲉⲩ]ⲭⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲭⲉ ϩ̅ⲁⲙⲏⲛ: (140. 13–15); от этой фразы в *CodTch 1* сохранилось лишь ϩ̅ⲁⲙⲏⲛ (9. 1; Kasser et al., 2007, 109; Brankaer–Bethge, 2007, 30), но см. на основе неопубликованных фотографий перевод: «und sie versammelten sich miteinander. Sie küßten einander, (und) sie sagten [:] (p. 9) "Amen"» (Bethge–Brankaer, 2012, 1207); ⲥⲱⲟⲩϩ̅ ⲱⲁ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, букв. «собрались друг к другу»; не могу сказать, какое слово, переведенное как küßten, стояло в копт. тексте *CodTch* (видимо, ἀσπάζομαι, как и в 140. 14), но совсем не обязательно думать, что в этом приветствии заключен и «святой поцелуй», как думает *Betge* со ссылкой на *2Кор* 13. 12 (ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἁγίῳ φιλήματι) и др. (Bethge, 1997, 145); ср.: «Dieser kurze Abschnitt scheint eine Reminiszenz an Gottesdienst und Liturgie zu sein (zum Bruderkuß bzw. rituellen kuß vgl. Röm 16. 16; 1Petr 5. 14…» (Tröger, 1978, 147); речь вполне может идти об обычном приветствии при встрече или расставании, т. е. собрались, чтобы попрощаться перед тем, как отправиться на проповедь.

[534] ⲧⲟ[ⲧⲉ] ⲓⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲇⲓ ⲓ̅ⲥ̅ ⲉⲕⲭⲱ [ⲙ̅]ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲡⲣⲏⲛⲏ ⲛⲏⲧⲛ̅ [ⲧⲏⲣ]ⲧⲛ̅ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡⲁⲣⲁⲛ· (140. 15–19); в *CodTch* 1: …ⲡⲣⲏⲛⲏⲧⲛ̅ ⲁ̣ⲩⲱ ⲡⲉⲟⲟⲩ (9. 2–3), «мир вам и слава». Ср. слова воскресшего Иисуса в *Лк* 24. 36: εἰρήνη ὑμῖν, а также приветствие, которым начинаются оба новозаветных послания Петра: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη… (*1Петр* 1. 2; *2Петр* 1. 2); ср. также слова Спасителя, обращенные к ученикам на Масличной горе (см. выше: прим. 427) «после того, как он восстал из мертвых»: «Мир вам (ⲡⲣⲏⲛⲏ ⲛⲏⲧⲛ̅), мой мир, я даю его вам» (*ПремИХ* 79. 10–12 (*BG* 3)); по поводу ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡⲁⲣⲁⲛ ср. *Ин* 1. 12, где «верующим во имя его» (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; в саид. сохранен глагол ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ, в бох., как и в нашем случае, ⲛⲁϩ† Иисус дает власть стать «детьми Бога (τέκνα θεοῦ)»; ср. ibid. 2. 23; *1Ин* 5. 13.

[535] ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲇⲉ ⲉⲩⲉ[ⲱ]ⲱⲡⲉ ⲛⲏⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲇⲓ ⲟⲩⲣⲁⲱⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩϩⲙⲟⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲃⲁⲙ (140. 19–21); в *CodTch* 1 фраза имеет вид: ⲟⲩⲣⲁⲱⲉ <…[…]> ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲃⲟⲙ (9. 5–7); ср.: «апостолы же с великой силой (δυνάμει μεγάλῃ) свидетельствовали о воскресении Господа <…>, и была на всех них великая благодать (χάρις μεγάλη)» (*Деян* 4. 33; ср. ibid. 6. 8 о Стефане, «полном благодати и силы»; в обоих случаях в бох переводе ϩⲙⲟⲧ, а в саид. оставленное без перевода ⲭⲁⲣⲓⲥ); ⲃⲁⲙ (вместо нормативного ⲃⲟⲙ) зд. уже в обычном значении «сила» (ср. выше: прим. 529).

[536] ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲣ̅ⲃⲁⲃϩⲏⲧ̀ ⲇⲉ ⲉⲓⲥ ϩⲛⲧⲉ ⲧⲛⲉⲙⲛⲧⲛ̅ ⲱⲁ ⲉⲡⲉϩ· (140. 21–23); в *CodTch 1*: ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ ⲣ̅ϩⲟⲧⲉ [†ⲱ] ⲟ[ⲟ]ⲛ ⲛⲉⲙⲛⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲱⲁ ⲉⲡⲉϩ: (9. 7–8); об этой фразе см. выше: 138. 1, прим. 496.

[537] ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲛ⟨ⲁ⟩ⲡ[ⲟ]ⲥⲧⲟ⟨ⲗ⟩ⲟⲥ ⲁⲩⲡⲱⲣⲭ ⲛ̅ⲛⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲱⲁⲭⲉ ⲭⲉ ⲉⲩ[ⲉ]ⲧⲁⲩⲉ ⲟⲉⲓⲱ (140. 23–26); в рукописи: ⲟⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ; слова ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲱⲁⲭⲉ, означающие букв. «… на четыре слова», вызывают затруднение; не помогает и *CodTch* 1 (ф. 1), где текст поврежден и издатели восстанавливают: т[о][т]ⲉ ⲛ̣ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲡⲱⲣⲭ […] [[…ⲧⲛ̅]ⲛ̣ⲟⲟⲩⲥⲟⲩ ⲉⲧⲁ̣[ⲩⲉ ⲟⲉⲓⲱ…] (9. 8–11) с переводом: «Then the apostles parted […] […] sent them to [preach…]» (Kasser et al., 2007, 109); ср.: ⲁⲩⲡⲱⲣⲭ [ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲁⲣⲟⲩⲧⲛ̅]ⲛ̣ⲟⲟⲩⲥⲟⲩ ⲉⲧⲁ̣[ⲩⲉ ⲟⲉⲓⲱ…] с переводом: «[Dann] trennten (sich) die Apostel, [nachdem] sie gesandt [worden waren], um (das Evangelium) zu [verkündigen]» (Bethge–Brankaer, 2012, 1207). Реконструкция ⲧⲛ̅]ⲛ̣ⲟⲟⲩⲥⲟⲩ, т. е. «посылать их», вызывает у меня сомнение, т. к. на ф. 1 отчетливо видно, что никаких следов ⲛ̣ здесь нет, и …]ⲟⲟⲩ вплотную примыкает к дыре; что̀ касается ⲥⲟⲩ, то нижняя половина строки, содержащая эти буквы, разрушена, и можно лишь допустить чтение ⲥ̣ⲟⲩ. Вместе с тем можно было бы предположить, что …]ⲟⲟⲩ является остатком числительного

(εἰρή[νη])[538].

ϥTOOϒ, «четыре», но следующие далее остатки букв ϩϙϒ исключают возможность нормативного примыкания исчисляемого слова к числительному при помощи форманта ⲛ̄- (см.: ⲡⲓϥTOOϒ ⲛ̄ⲧⲯⲁⲭⲉ в *NHC* VIII. 2; ⲡⲱⲣⲭ ⲉϥTOOϒ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ, «разделиться на четыре части» в *ПарСим* 5. 23; ср. ibid. 30. 3–4); можно было бы допустить зд. конструктную форму примыкания, где числительное могло иметь форму (см. Crum, 625a) ϥTOOϒ- (ϥTOϒ-, ϥTⲉϒ-, как, например, в *ПСоф* 141 (367. 13–14): ⲁϥⲕⲟⲧϥ ⲉⲡⲉϥTⲉϒⲗⲁϩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ, «он обратился к четырем краям света»), но примыкающее непонятное ϩϙϒ не позволяет сделать надежную реконструкцию. По поводу сочетания «четыре слова» в *NHC* VIII. 2 было предложено два решения. Согласно первому, это могло означать просто «четыре евангелия»; см. переводы: «en vue des quatre messages» (Ménard, 1977, 29 и комм.: «les disciples sont envoyés pour prêcher le quadruple Évangile» с дальнейшим предположением, что автор уже мог знать «les quatre Évangiles»: 47); «with four messages» (Meyer, 1981, 33 с прим.: «literally into four words»: 160; 188, прим. 237; ср.: «could have been understood as the four gospels»: Meyer–Wisse, 1991, 230; ср. ibid. 250–251 прим.; «in vier Worte»: Lüdemann, 1997, 281 без объяснения) со ссылкой на Iren., *Adv. haer.* III. 11. 8 (Meyer, ibid. 160), где ересиолог обосновывает число канонических евангелий тем, что есть только «четыре стороны света» (τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου); но, чтобы принять это толкование, нужно быть уверенным в том, что для автора «четыре евангелия» были уже непререкаемым авторитетом, а в этом можно сомневаться, т. к. в нашем сочинении нет ни одной прямой из них цитаты (см. выше: прим. 406, 509), автор никогда не апеллирует к авторитету «Писания»; более того, можно сомневаться и в том, что в тех (не причастных церковному христианству) кругах, в которых вращался автор и для которых он писал, вообще существовала вера в то, что следует признавать лишь «четыре евангелия». Второе предположение заключается в том, что мы имеем дело с испорченным чтением первоначального ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲓϥTOOϒ ⲛ̄ⲥⲁ ⲭⲉ…, т. е. «на четыре стороны (света), чтобы…» (где, учитывая scriptio continua, ⲛ̄ⲥⲁⲭⲉ, «(на четыре) стороны, чтобы…», было ошибочно написано как ⲛ̄ⲧⲯⲁⲭⲉ, «(четыре) слова» с последующей диттографией союза ⲭⲉ; действительно сочетание «на четыре стороны света», уточняющее, по всей видимости, общее высказывание вроде того, что находим *Мк* 16. 15 (πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει), применительно к проповеди евангелия не раз засвидетельствовано; см.: εἰς τέσσαρα κλίματα τῆς οἰκουμένης κηρύσσουσιν (*Act. Thom.* 28; Bonnet, 145. 9–10); или слова о том, что 12 апостолов отправляются для проповеди евангелия (ⲧⲁⲯⲉⲟⲓⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ) в четыре стороны света (ⲉⲡⲉϥTOOϒ ⲛ̄ⲕⲗⲓⲙⲁ), по трое в каждую сторону (*ПСоф* 148 (385. 1–2); так, Bethge, 1997, 149–150), и, хотя такое объяснение представляется мне весьма правдоподобным, наверное, лучше остановиться и считать это тесто (пока) темным; ср.: «It is a curious reference and tantalizing allusive, but its precise interpretation must remain unclear» (Tuckett, 1986, 117).

[538] ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲓϩⲛ̄ ⲟⲩⲃⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲓⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏ[ⲛⲏ]: ⟩-- (140. 26–27); для нечастого сочетания «силой / властью Иисуса» (букв. «в силе Иисуса») ср. о христианах Ефеса, «которые всегда были согласны с апостолами силой Иисуса Христа» (ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ: Ignat., *Ephes.* 11. 2). В *CodTch* 1 после этих слов (9. 11–12) следует название сочинения (9. 13–15; ср. выше: прим. 412).

Приложение 1.
О РАННЕХРИСТИАНСКОМ «КРЕЩЕНИИ» ВООБЩЕ И О «КРЕЩЕНИИ» В ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Начнем с анализа достаточно темного пассажа в *2СлСиф*, в котором Христос говорит:

> «Что до меня, то мир (κόσμος) не принял моего прохода в явленную высоту (scil. в Плерому), ⲡⲁⲙⲉϩⲯⲟⲛⲧ ⲛ̅ⲭⲱⲕⲙ̅ в явленном образе (εἰκών)…»[539].

Существительное ⲭⲱⲕⲙ̅[540], встречающееся в *2СлСиф* только здесь, переведенное большинством комментаторов как «крещение»[541], другими как «омовение» или «погружение»[542], требует объяснения, и, чтобы обосновать выбор значения для моего перевода, сочетание ⲡⲁⲙⲉϩⲯⲟⲛⲧ ⲛ̅ⲭⲱⲕⲙ̅, букв. «мое третье омовение»[543], нуждается в комментарии. Принимая во внимание разные толкования слова ⲭⲱⲕⲙ̅ в этом пассаже, начну с замечаний общего характера, относящихся к понятию «крещение / омовение» в Новом Завете[544], поскольку именно это собрание текстов, ко второй половине II в. только начи-

---

[539] Фраза ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲯⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲙ̅ⲡⲁⲯⲉ ⲉⲡⲭⲓⲥⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̅· ⲡⲁⲙⲉϩⲯⲟⲛⲧ ⲛ̅ⲭⲱⲕⲙ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩϩⲓⲕⲱ̅ ⲉⲥⲟⲩⲟⲛϩ̅ (58. 13–17) построена синтаксически так же, как и две предыдущие (58. 9–13), с эмфатическим вынесением вперед местоимения ⲁⲛⲟⲕ, «я»; см. выше: прим. 221–223.

[540] Crum, 763a-b: «washing, cleansing»; Westendorf, 417: «(sich) waschen, baden»; Černy, 311: «“wash, wet” от др.-ег. ḏḳm, “wash, bathe”».

[541] «Baptism» (Gibbons, 115; Riley, 171; Meyer, 2003, 471); «baptême» (Painchaud, 1982, 45); «Taufe» (Bethge, 1975, 103; Lüdemann, 228; Pellegrini, 584; слово восходит к понятию «tief»). Славянское «крестить(ся)» / «крещение», не имея никакого смыслового отношения к βαπτίζω, «погружаю (в воду), стоит в этом ряду особняком и связано, очевидно, или с понятием «крест», т. е. «давать / принимать печать креста» (ср., например, σφραγὶς σταυροῦ: Epiph., *Pan.* 30. 8. 10), или со словом «Христос» (ср. σφραγὶς τοῦ Χριστοῦ: ibid. 30. 8. 9); о «крещении» как о получении «печати» см.: Lampe, 1951.

[542] «Waschung» (Krause, 125); «immersion» (Meyer, 2007, 481), следуя, очевидно, за переводом Holy Name Bible, где baptize передается как immerse, а Иоанн Креститель как John the Immerser вместо привычного John the Baptist. О трудностях адекватной передачи βαπτίζω на новые языки, в которых это слово часто просто транслитерируется («baptism», «baptême» и т. п.), и о трудностях понимания этого заимствования для современного читателя см.: Marshall, 2002; о необходимости переводить этот термин на современные языки см. уже: Conant, 1861, 158–163.

[543] О том, что были два предшествующих «омовения», автор даже не упоминает; чуть выше он говорит о душах гностиков, которые при конечном восхождении на небесную родину «завершат в третьей славе» (ⲉⲩⲡⲁⲭⲱⲕ ϩⲛ̅ ⲡⲓⲙⲉϩⲯⲟⲛⲧ ⲛ̅ⲧⲉⲟⲟⲩ: 58. 11–13, прим. 220), но также нигде не объясняет, какая именно мифологическая реалия стоит за этим понятием.

[544] Литература, посвященная этому вопросу, необозрима; отмечу только наиболее, на мой взгляд, важные исследования, в которых можно найти ссылки на дальнейшую литературу и глубже вникнуть

навшее приобретать окончательную форму, служило отправной точкой в построениях не только церковных христиан, но и гностиков.

В саид. переводе *НЗ* слова βαπτίζω и βάπτισμα («крестить» и «крещение»)[545] *всегда* оставлены без перевода (ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ, ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ)[546], в переводе же на бох. диалект, многочисленные следы которого тут и там встречаются в саид. языке *2СлСиф*[547], *всегда* передаются через ⲱⲙⲥ̄[548]. Сущ. λουτρόν, «омовение» (в *НЗ* дважды), в саид. оба раза переда-

---

в суть дела: Flemington, 1948; Cullmann, 1948; Lampe, 1951; Barth, 1951; Beasley-Murray, 1962; Ysebaert, 1962; Delling, 1963; Dunn, 1970; Hartmann, 1997; Barth, 2002; Ferguson, 2009. Забегая вперед, скажу, что мое собственное исследование *НЗ* свидетельств, относящихся к «крещению», привело к неожиданным, даже для меня самого, результатам, однако на непререкаемости своих выводов не настаиваю, вспоминая при этом разговор двух выдающихся филологов-классиков, в котором И. И. Толстой в ответ на какой-то «уверенный» научный вывод А. И. Доватура сказал ему: «Ну что в нашей науке можно сказать с уверенностью?»; об этом эпизоде, которому А. И. придавал «парадигматическое значение», в своей блестящей статье-воспоминании об А. И Доватуре рассказал другой выдающийся филолог-классик А. К. Гаврилов, хотя и не столь сочувственно относящийся к такому категорическому суждению, справедливо считая, что «научному духу наряду с осторожностью необходима и смелость» (Гаврилов, 2010, 216, прим. 49; впервые издана в 2000 г.).

[545] Исходное значение глагола βαπτίζω (интенсивная форма от βάπτω) — «погружать», соотв. βάπτισμα — «погружение»; глагол известен греческим дохристианским авторам, но сущ. βάπτισμα нигде, кроме христианских текстов, не засвидетельствовано (в LXX и в эллинистическом иудаизме находим другую словообразовательную модель: βαπτισμός, βάπτισις). Факт сам по себе не может служить доказательством того, что сущ. возникло именно в христианской среде; оно могло быть в ходу и раньше в иудейской среде, но из-за случайности и разрозненности наших источников до нас просто не дошло. В конечном счете новозаветное βαπτίζω является переводом евр.-арам. глагола טבל (*tabal*), «погружать» (производное: טְבִילָה, *tebilah*, «ванна», в которую погружали для омовений; этим же словом называли и сам обряд); очевидно, именно так арамеоязычные христиане в Иудее называли и «крещение» Иоанна, и действие, которое он при этом совершал. Из многочисленных работ, посвященных истории этих понятий, назову лишь: Foakes Jackson–Lake, 1920, 332–334; Oepke, 1933; Delling, 1957, 97–99, Ysebaert, 1962; Ferguson, 2009, 38–59 et passim.

[546] Так же, как, впрочем, и в переводе Иеронима: baptizo, baptismus; см., однако, глагол *tinguo* (в значении baptizo) у Тертуллиана, но *baptismus* (*Bapt.* 10 et passim; ср.: греч. форма baptisma: ibid. 15). К трактату Тертуллиана «О крещении» (ок. 200 г.; единственному дошедшему до нас раннехристианскому церковному сочинению, специально посвященному этой теме), направленному против некоей отрицающей крещение (inprimis baptismum destruens) Gaiana haeresis (ср. чтение некоторых рукописей: Caiana), о которой мы ничего не знаем (см. ниже: прим. 800), далее буду не раз обращаться.

[547] О бохайрском колорите *2СлСиф*, который свидетельствует о том, что сочинение было переведено на коптский, видимо, в области распространения этого диалекта, т. е. на севере Египта (Александрия?), см. подробнее: Хосроев, 1997, 55–57 и выше прим. 20, 128, 172, 237, 284.

[548] В саид. диалекте глагол ⲱⲙⲥ̄ употребляется, как правило, в значении «тонуть», «погружать(ся)» (βυθίζομαι, ποντίζομαι), в этом же значении, наряду со значением «крещение», используется и в бох. (*Мф* 14. 30; *Лк* 5. 7 и т. д.); ср., например, саид.: «…погружая (ⲉⲩⲱⲙⲥ̄) наше сердце в яму грязи» (*ПУч* 29. 15). Вместе с тем, терминологическая двусмысленность bapt…zw в *Лк* 11. 38, где речь идет о том, что Иисус перед едой «не омылся» (οὐ <…> ἐβαπτίσθη, т. е. не совершил ритуального очищения, не вымыл рук; P^{45} читает ἐβαπτίσατο, что лучше по смыслу; ср. в том же контексте οὐ <…> νίπτονται τὰς χεῖρας: *Мф* 15. 2), устранена в саид. переводе: зд. стоит глагол ϩⲱⲣⲡ̄ в возвратной форме в значении «омыться» (в бох.: ϭⲓ ⲱⲙⲥ). Это же относится и к сущ. βαπτισμός (*Мк* 7. 4; plur.) в значении «мытье», переведенному в саид. глаголом ϩⲱⲣⲡ̄ (в бох. сущ. ⲱⲙⲥ).

но через ⲭⲱⲕⲙ̄ (в лат. переводе: lavacrum; в слав.: «баня»), а в бох. один раз как ⲱⲙⲥ̄[549], другой раз как ⲭⲱⲕⲙ̄[550]; глагол же (ἀπο)λούω, «омываю» (производным от которого является λουτρόν) и в саид., и в бох. переводится как ⲭⲱⲕⲙ̄[551]. Таким образом, там, где у нас для проверки есть греческий оригинал, мы видим, что копт. ⲭⲱⲕⲙ̄ соответствует, как правило, греч. λουτρόν, (ἀπο)λούω(-ομαι)[552], и можно думать, что за сочетанием ⲡⲁⲙⲉϩⲱⲟⲙⲧ̄ ⲛ̄ⲭⲱⲕⲙ̄ в греч. оригинале стояло не *τὸ βάπτισμα τρίτόν μου (тогда в нашем тексте было бы, скорее всего, ⲡⲁⲙⲉϩⲱⲟⲙⲧ̄ ⲛ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ), а *τὸ λουτρὸν τρίτόν μου[553].

---

[549] «...Христос возлюбил Церковь и предал себя за нее, чтобы освятить ее, очистив омовением воды (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος)» (*Ефес* 5. 26); в саид. ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲭⲱⲕⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲟⲩ; в бох. ϩⲉⲛ ⲡⲓⲱⲙⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ.

[550] Речь идет о спасении «через омовение для возрождения» = διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (*Тит* 3. 5; подробно: Dey, 1937), что в саид. имеет форму ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲭⲱⲕⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲭⲡⲟ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲛ, букв. «через омовение (для) рождения в другой раз», а в бох. ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲭⲱⲕⲉⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲟⲩⲁϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ; см. ниже раздел 3 «Поздние новозаветные послания».

[551] *Ин* 13. 10; *1Кор* 6. 11; *Евр*. 10. 22. Глагол (ἀπο)λούω/ ⲭⲱⲕⲙ̄ имел, конечно, и бытовое значение; см., например, *Деян* 16. 33: «...*омыл* он раны и *был крещен*» (...*ἔλουσεν* ἀπὸ τῶν πληγῶν καὶ *ἐβαπτίσθη*), что в саид. тексте передано как ⲁϥⲭⲟⲕⲙⲟⲩ <...> ⲁϥⲭⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ (...получил крещение) а в бох. ⲁϥⲭⲟⲕⲙⲟⲩ <...> ⲁϥⲃⲓⲱⲙⲥ; ср.: ibid. 9. 37 (*омыть* перед погребением); ср. саид. и бох. ⲭⲱⲕⲙ̄ в *2Петр* 2. 22 (вымытая свинья; возможно, пословица: Ysebaert, 1962, 62); *ДеянПетр* 132. 12–15 (*BG* 4), где речь идет о простом «купании»; ср. чтение некоторых поздних рукописей *Откр* 1. 5: λούσαντι ἡμᾶς, «омывшему нас», вместо λύσαντι ἡμᾶς, «освободившему нас»; см., однако, ниже: прим. 626.

[552] Кажется, только в фаюмском диалекте, для которого материал крайне ограничен, βαπτίζω и производные от него передаются через ⲭⲱⲕⲙ̄ (*Ин* 3. 22–23); ср.: ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ (*S*), † ⲱⲙⲥ̄ / ⲥⲓ ⲱⲙⲥ̄ (*B*), но † ⲭⲱⲕⲉⲙ / ⲭⲓ ⲭⲱⲕⲉⲙ (*F*); ⲗⲉⲧⲭⲱⲕⲉⲙ (*F*) = βαπτιστής (*Мф* 14. 2); ср.: ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ (*S*), ⲣⲉⲧⲱⲙⲥ (*B*) (Till, 1930, 17; 14; Crum, 763b). *Вестендорф* неверно указывает на то, что † ⲭⲱⲕⲉⲙ «taufen» и ⲭⲓ ⲭⲱⲕⲉⲙ «getauft werden» характерны для саид. (Westendorf, 417). Едва ли прав и *Севрэн*, утверждая: «ⲭⲱⲕⲙ — qui est une traduction copte normale de βάπτισμα», хотя тут же замечает: «...λουτρόν; mieux vaut traduire "bain" que "baptême" et laisser le sens ouvert» (Sevrin, 1986, 62–63, прим. 38).

[553] С коптскими текстами, греческие оригиналы которых до нас не дошли, дело обстоит не так просто. Так, например, в одной саид. версии *ЕвЕг* (*NHC* III. 2) βάπτισμα оставлено без перевода (63. 10, 24; 65. 25; 66. 4), а в параллельных пассажах другой версии (*NHC* IV. 2) передано или через ⲭⲱⲕⲙ̄ (74. 24–25; 78. 6), или через бох. ⲱⲙⲥ̄ (75. 13); о бох. колорите языка *ЕвЕг* в *NHC* IV. 2 см.: Funk, 1995, 127 («...is a typical example of the mixed language encountered in most specimens of the 'northern' group of texts»); ср.: Хосроев, 1997, 50–51. Трудно решить, какое слово стояло в греческом оригинале: это могло быть βάπτισμα, которое переводчик версии IV. 2 передавал коптскими эквивалентами, но могло быть и λουτρόν, которое переводчик версии III. 2 передал привычным для саид. греческим эквивалентом. Нельзя, однако, исключить, что оба коптских перевода были сделаны с разных версий греческого текста, в одной из которых было βάπτισμα, а в другой — синонимичное λουτρόν; ср. пример расхождения в параллельных пассажах двух версий: «И те, которые достойны призыва (ἐπίκλησις), отречения (ἀπόταξις), пяти печатей (σφραγίς) в крещении (βάπτισμα) источника (πηγή), узнают...» (66. 2–5 (*NHC* III. 2)), и «те, которые достойны омовений (ⲛⲓⲭⲱⲕⲙ̄ plur.) отречения (ἀποταγή) и невыразимых печатей (σφραγίς) их омовения ([ⲡⲉ]ⲩⲭⲱⲕⲙ̄; или: ([ⲛⲉ]ⲩⲭⲱⲕⲙ̄, их омовений), узнали...» (78. 3–6 (*NHC* IV. 2)); см. ниже: прим. 873.

II. НОВЫЙ ЗАВЕТ

1. Евангелия и Деяния апостолов

Читая новозаветные тексты, далеко не всегда можно решить, действительно ли понятия βαπτίζω / βάπτισμα[554], если речь не идет об Иоанне Крестителе[555], подразумевают

---

[554] В Ветхом Завете глагол βαπτίζω (всего 4 раза; βάπτισμα не встречается ни разу) связан не с определенным обрядом, а с простым погружением в воду для ритуального очищения тела; в саид. переводах выбор глагола обусловлен контекстом; так, в рассказе о прокаженном Неемане, который семь раз погрузился (ἐβαπτίσατο) в Иордан и очистился (ἐκαταρίσθη) (*4Цар* 5. 14; ср. в «Трактате о символике крещения», где толкуется этот эпизод: Elanskaya, 1994, 181a), глагол βαπτίζω передан через ⳉⲱⲕⲙ; также и в *Сир* 34. 25 (саид. 31. 27): «Омывающийся (βαπτιζόμενος) от мертвого и снова прикасающийся к нему, какую пользу получил он от своего омовения (ἐν τῷ λουτρῷ)», и βαπτίζομαι, и λουτρόν передано в саид. переводе возвратным ϩⲱⲣⲡ̄. Иное значение βαπτίζω, скорее, уже метафорическое, находим в *Исаия* 21. 4: ἡ ἀνομία με βαπτίζει, т. е. «беззаконие *затопляет* (топит) меня»; ср. Philo, *Leg. all.* III. 18, где глаголы ἐπικλύζω, «наводняю», и βαπτίζω выступают как синонимы: чувственное «наводняет душу бременем страстей» (τὸν ἐπικλύζοντα καὶ βαπτίζοντα τῇ φορᾷ τῶν παθῶν τὴν ψυχήν); большое собрание примеров использования глагола в метафорическом значении («In the metaphorical sense it is often used absolutely, meaning *to whelm in* (or *with*) *ruin, troubles, calamities, sufferings, sorrows, business, perplexity, intoxication*»: 91) см.: Conant, 1861, 43–72.

[555] В *Евангелиях* и *Деян* сущ. βάπτισμα употребляется, за исключением одного случая (см. ниже: прим. 574), всегда только применительно к крещению Иоанна («apart from the figurative use of the term its occurrence in the Gospels and Acts is exclusive reserved for *John's* baptism»: Beasley-Murray, 1962, 27). В рассказах о крещении Иоанна вода *всегда* присутствует как непременный атрибут: *Мф* 3. 11 и пар.; *Ин* 1. 26, 31, 33; 3. 23 (Иоанн крестил в Еноне, «потому что там было много воды»); *Деян* 1. 5. *Водное* посвящение (ритуальное омовение тела; *tebilah*; см. выше: прим. 545) прозелитов из язычников, следующее за обрезанием, практиковалось в иудаизме, начиная, по крайней мере, с I в. н.э. («At some point before the late first century C. E., proselyte baptism became an optional part of conversion, but we do not know exactly when it started»: Lawrence, 2006, 151, прим. 180), и Иоанн следовал распространенной в его время практике; ср.: «The use by New Testament writers of βάπτισμα and its cognates of John's baptism, without any attempt to explain their meaning, is most intelligible if some similar rite were already in widespread use» (Flemington, 1948, 4); о крещении прозелитов см.: Ferguson, 2009, 76–82; перечень и анализ всех позднеиудейских свидетельств см.: Strack–Billerbeck, 1956, 102–113 (комм. к *Мф* 3. 6), где авторы утверждают, что этот вид крещения возник «в дохристианское время» и послужил по внешней форме «образцом» («als Vorbild») для «крещения Иоанна», хотя по своему внутреннему содержанию эти два «крещения» имели разный смысл: «Die P[roselyten]taufe war das äußere Zeichen des Eintritts des heidnischen Fremdlings in die israelit. Volksgemeinde; dagegen wollte die Taufe des Johannes nicht in eine neue religiöse Gemeinschaft einweihen…»; если первое имело своей целью обеспечить крещаемому ритуальную чистоту, то второе призывало к внутренней, нравственной чистоте («ein Sinnbild der inneren sittlichen Reinheit») (112).

обряд «погружения в воду», т. е. «крещение водой». Так, в синоптических евангелиях[556] предварительному (с точки зрения их авторов) крещению Иоанна[557] противопоставляется иная, совершенная и окончательная, его разновидность, с водой, кажется, никак не связанная. Это хорошо видно прежде всего из слов самого Иоанна о грядущем Христе:

«Я крестил *вас* водой, а он будет крестить *вас* Духом святым»[558].

---

[556] Датировать канонические евангелия, как, впрочем, и установить место их возникновения можно лишь гадательно с той или иной мерой правдоподобия, и здесь я просто следую широко принятой схеме: самое раннее из них, *Мк*, было составлено ок. 70 г. (скорее всего, уже после падения Иерусалима; в Риме или Сирии; обзор см.: Ernst, 1981, 21–23; ср., однако, «a date c. 40 CE must be regarded as highly probable»: Casey, 2004, 260; Crossley, 2004); *Лк* не ранее 80-х гг. или даже позже (место написания Рим, Кесария, Антиохия или т. п.; обзор см.: Marshall, 1978, 33–35); *Мф*, вероятно, не ранее 90-х гг. (место написания, по-видимому, Сирия; обзор: Vielhauer, 1975, 364–365); *Ин* возникло ближе к самому концу I в. (ок. 100 г. в Сирии /?/; обзор: Kümmel, 1970, 171; ср., однако: Morris, 1971, 30–35 и Robinson, 1987 в пользу ранней датировки; подробнее см. ниже: прим. 1045). Обзор проблемы происхождения синоптических евангелий (*Мк*, *Мф* и *Лк*), включая анализ принятой большинством гипотезы о *Q* (Quelle; утерянный арамейский оригинал был переведен на греческий; «…was variously translated into Greek, because it obviously was known to Matthew und Luke in different versions»: Bultmann, 1963, 328) как об одном из главных источников *Мф* и *Лк*, наряду с общим для них *Мк* (при этом и *Мф*, и *Лк* использовали еще и свой особый материал, resp. *M* и *L*), см.: Manson, 1967, 22–44, Hurtado, 2003, 217–257; вопрос о возрасте гипотетического *Q*, был ли этот текст древнее *Мк* или предшествовал ему и к какому жанру он принадлежал (о том, что речения в *Q* могли быть расположены в хронологическом порядке, но сборник включал в себя помимо речений и повествовательный материал, хотя и не содержал ни рассказа о распятии, ни о воскресении, ср. Strecker, 2000, 311 сл.), далек от окончательного решения; подробно см.: Kloppenborg, 1999; история изучения вопроса: Casey, 2002, 1–50; id., 2010, 61–100; см. также ниже: прим. 934.

[557] Иоанн проповедовал «крещение покаяния для (будущего) отпущения грехов» (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: *Мк* 1. 4; *Лк* 3. 3; ср.: *Лк* 1. 77); о том, что сам Иоанн своим крещением не «отпускал грехов», а это было делом будущего, говорит Тертуллиан: «Если бы (крещение Иоанна) было небесным, то оно дало бы и святого Духа, и отпущение грехов (daret et spiritum sanctum et remissionem delictorum), но отпускать грехи и давать Духа может только один Бог (nisi deus solus). <…> Таким образом, это было крещение покаяния (baptismus paenitentiae), как бы предназначенное для будущего отпущения (грехов) и освящения в Христе (quasi candidatus remissionis <…> subsecuturae). Ведь поскольку он проповедовал крещение покаяния в отпущение грехов, то оно было возвещено *для будущего* отпущения (*in futuram* remissionem)» (*Bapt.* 10). Уже у ранних христиан возникал вопрос: если крещение Иоанна служило для «отпущения грехов», то зачем Иисус, «не знавший греха» (*2Кор* 5. 21; ср.: *Евр* 4. 15: χωρὶς ἁμαρτίας и *1Ин* 3. 5), крестился? (Отголосок этого представления находим в словах Иоанна; см.: *Мф* 3. 14–15). В апокрифическом «Евангелии от евреев» (Evangelium juxta Hebraeos; фрагменты дошли в трудах Иеронима) этот вопрос вложен в уста Иисуса: «… мать Господа и его братья (ср. *Мф* 12. 46) говорили ему: “Иоанн Креститель крестит для отпущения грехов (baptizat in remissionem peccatorum), давай пойдем и примем крещение от него”. Он же ответил им: “Какой грех я совершил, что должен пойти и креститься у него (quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo)?”» (*Adv. Pelag.* III. 2: PL 43, 570B сл.); подробнее об этом свидетельстве: Jeremias, 1983, 33; об этом евангелии в целом: Vielhauer–Strecker, 1990. Иустин объяснил проблему уже сотериологически: сам Иисус не нуждался в крещении (для отпущения грехов), но сделал это «ради рода человеческого» (ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων), который погряз в грехах (*Dial.* 88. 4); ср. в учении Керинфа о том, что Иисус превосходил прочих людей «праведностью, благоразумием и мудростью», т. е. был безгрешным (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1; подробнее: Хосроев, 2016, 179, прим. 759; ср. ibid. 195–196, прим. 841); о гностике, не подверженном греху, см. выше: прим. 287; по поводу «в подобии плоти» в *Римл* 8. 3 и *Флп* 2. 7 ср. также ниже: прим. 977 и 990.

[558] …ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ (*Мк* 1. 8). Предлог ἐν зд., как и в других случаях с глаголом βαπτίζω (*Мф* 3. 11; *Лк* 3. 16; *Ин* 1. 33; *Деян* 1. 5; 11. 16), имеет инструментальное

В параллельном рассказе к этому высказыванию добавлена новая подробность:

«Я крещу *вас* в воде (для покаяния)», а он «будет крестить *вас* Духом святым *и огнем*»[559].

Предполагало ли сказанное, что те, кто ранее были крещены Иоанном[560], но затем

значение; ср. след. прим. На (отсутствующий в других евангелиях) ex abrupto вопрос фарисеев, обращенный к Иоанну: «Что же ты крестишь (водой; βαπτίζεις), если ты не Христос (ὁ χριστός), не Илия, не пророк?» (*Ин* 1. 25; до этого о «крещении» ничего не говорилось), т. е. вопрос, предполагающий, что только эти персонажи, а не кто другой, имеют право «крестить (водой)», Иоанн противопоставляет свое крещение крещению того, «кто крестит в Духе святом» (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ) (*Ин* 1. 33–34); ср. след. прим.

[559] ὑμᾶς βαπτίζω (+ ἐν: *Мф*) ὕδατι (+ εἰς μετάνοιαν: *Мф*) <…> ἐν πνεύματι ἁγίῳ *καὶ πυρί* (*Мф* 3. 11 и *Лк* 3. 16); о том, что сочетание «и огнем» (которое встречается в некоторых рукописях в *Мк* 1. 8 и *Ин* 1. 33) является вторичной вставкой (sekundärer) в текст, см.: Aland, 1979, 186; ср.: «…I believe that the original text was only: 'he will baptize you with fire', meaning the fire of judgement», причем *Мк* изменил «крещение огнем» на «крещение Духом», а *Мф* и *Лк* (возможно, было уже в *Q*) «объединили оба» (Bultmann, 1963, 111, 246). Об употреблении сочетания «святой Дух» без артикля см.: Barth, 1951, 21. «По поводу «в Духе и огне» см.: Dunn, 1972; о том, что это сочетание, видимо, древнее (ursprünglicher), чем *Мк* 1. 8, см.: id., 1970, 9–10; Barth, 2002, 22, прим. 32. Не совсем понятные слова «и (в) огне (огнем)» рано породили представление, каноническими текстами не засвидетельствованное, но сохраненное некоторыми более поздними авторами: после того как Иисус *сошел в воду*, чтобы получить от Иоанна крещение, «*огонь* вспыхнул на Иордане» (κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰωρδάνῃ: Iust., *Dial.* 88. 3). Традиция была еще жива спустя столетие, когда анонимный автор (псевдо-Киприан) обличает каких-то еретиков, утверждавших, что они имеют «совершенное крещение» (perfectum baptisma), которое состояло в том, что «как только они сходят в воду, тотчас над водой появляется огонь» (ut, quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis apparet); в этой вере опираются они на сказанное в *Мф* 3. 11 (*Rebapt.* 16–17). Об очищении «духом суда и духом пламени» (ἐκκαθαριεῖ ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως) см.: *Исаия* 4. 4. Иная разновидность мифологемы, также неизвестная каноническим текстам, находилась в «Евангелии евионеев»: после того как Иисус получил крещение и *вышел из воды*, «великий *свет* осветил это место» (παρέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα: Epiph., *Pan.* 30. 13. 7); подробно см.: Drijvers–Reinink, 1988.

[560] Из апостолов, согласно *Ин* 1. 40, только Андрей был ранее учеником Иоанна и, разумеется, получил от него крещение, но предположение, что «*most, if not all, of them* (т. е. апостолов) had probably undergone the water-baptism of John» (Flemington, 1948, 46; курсив — А.Х.), не находит подтверждения в *НЗ* текстах. О том, что крещенных Иоанном было несметное множество, см. *Мк* 1. 5 (разумеется, с очевидной гиперболой): «И выходила к нему *вся* (πᾶσα) Иудея и *все* (πάντες) жители Иерусалима, и крестились от него» (ср. ниже: *Лк* 7. 29); гораздо сдержаннее, хотя признавая авторитет и влияние этой личности, оценивал положение дел Иосиф Флавий, который говорил о «других, которые собирались (вокруг Иоанна)…» (τῶν ἄλλων συστρεφομένων…: *Ant.* 18. 5. 2 (118); для «крещения Иоанна» Иосиф использует понятие βάπτισις, а не βαπτισμός, как утверждает Dunn, 1970, 212, прим. 21). Не переоценивая количества крещенных Иоанном (а из крещенных им, конечно, далеко не все стали его «последователями»; ср.: Smith, 1973, 209), можно предположить, что из тех, кто последовал за Иисусом, было немало и таких, кто ничего не знал ни об Иоанне, ни о его крещении. Тертуллиан, отвечая «отрицающим тот факт, что апостолы были крещены» (qui negant apostolos tinctos), на вопрос о том, обретут ли они спасение, — а «из них только Павел получил крещение (в) Христа» (Paulus solus ex illis baptismum Christi induerit; ср.: *Деян* 9. 18 и 22. 16), остальные же «были лишены воды Христа» (qui careant aqua Christi), — кажется, не сомневался в том, что *все они* ранее получили «крещение Иоанна» (Iohannis baptismum), и этого крещения для спасения было достаточно (*Bapt.* 12). Ср. также весьма темную (очевидно, редакторскую) парентезу в *Лк* 7. 29–30, прерывающую речь Иисуса, начатую в *Лк* 7. 24–28 и законченную в 7. 31–35: «Весь народ и (даже)

последовали за Иисусом, должны получить от него какое-то новое «крещение» (уже без воды), при котором на крещаемого должен сойти Дух? Означали эти слова, дальше нигде и никак не объяснённые, что последовавшие за Иисусом именно так должны в дальнейшем «крестить» приходящих к новой вере?[561]

О противопоставлении двух видов «крещения» говорит настойчивое повторение Иоанном местоимения «вас» (ὑμᾶς): я крестил *вас* водой, а Иисус будет (еще раз) крестить *вас* Духом[562]. Об этом же, на первый взгляд, свидетельствуют и слова Иисуса, обращенные к Никодиму:

> «Истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и духа, не может войти в царствие Бога»,

и это называется «вторым рождением»[563]. Проблема, однако, заключается в том, что

мытари, услышав, воздали должное Богу (ἐδικαίωσαν), после того как были крещены крещением Иоанна (βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου); фарисеи же и законники отвергли волю Бога, не приняв его (scil. Иоанна) крещения (μὴ βαπτισθέντες ὑπ᾽ αὐτοῦ)». По всей видимости, речь идет здесь не о том, что проповедь Иисуса побудила еще не крещенный народ принять после его слов такое же (по форме) крещение, каким *ранее* крестил Иоанн, а о том, что народ прославил Бога, *потому что* он *раньше* уже был крещен Иоанном, и поэтому был готов принять проповедь Иисуса, приход которого возвестил Иоанн; ср. саид. перевод *Лк* 7. 29: «…потому что (ⲭⲉ) они уже были крещены крещением Иоанна».

[561] Обращаясь к проблеме «крещения» в *НЗ* и опираясь только на филологический анализ свидетельств древних текстов, не стараясь при этом разглядеть в них этот обряд там, где его нет (ср., например: «In the Apokalypse, baptism is called "the river of life"…»: Stanley, 1957, 182, хотя в словах «и показал мне чистую реку воды жизни…» (*Откр* 22. 1–2) нет ни малейшего намека на *крещение*, и т. д. и т. п.), напомню предостережение известного исследователя: «Das NT bietet *keine einheitliche Tauflehre*. Es begegnen vielmehr in den verschiedenen Schriften, aber auch (durch redaktionelle Überarbeitung veranlaßt) innerhalb einiger Schriften im Zusammenhang mit Taufaussagen *eine Fülle verschiedenartiger Motive und Vorstellungen,* die nur sehr schwer oder gar nicht miteinander vereinbar sind» (Marxen, 1964, 169); ср. идущие в этом ряду высказывания: «Über die Form des Vollzugs der christlichen Taufe sind *wir wenig unterrichtet*; sie wird in den Schriften des Neuen Testaments als bekannt vorausgesetzt» (Delling, 1963, 74); «die Quellen innerhalb und außerhalb des Kanons reichen nicht aus, um eine Geschichte der Taufpraxis und Tauftheologie bis zum Ende des 2. Jahrhunderts zu bieten. Schon *bei der Erforschung der Voraussetzungen der Taufe und der Entstehung der christlichen Taufe stehen wir vor Lücken der Überlieferung*» (Dinkler, 1971, 61); курсив — А.Х.

[562] В отличие от ритуальных омовений, многократно совершаемых иудеями всякий раз после соприкосновения с чем-то «нечистым», водное «крещение» Иоанна было *одноразовым* и не допускало повторения. Чтобы устранить противоречие (т. е. понимать текст так, что сам Иоанн не исключает этими словами «второго» крещения), предлагалось из фразы синоптиков (*Мк* 1. 8 и пар.) изъять «вас» и читать: я крестил (одних) водой, а он будет крестить (других) Духом»; см. с литературой: Iersel, 1988, 133–134. О том, что «крещение» дается раз и навсегда, говорит Тертуллиан: «У нас есть только одно крещение, (и это следует) как из благовестия Господа, так и из послания апостола (*Ефес* 4. 5; см. ниже: прим. 646), потому что есть только один Бог и одна Церковь на небесах (unum omnino baptismum est nobis tam ex domini evangelio quam et apostoli litteris, quoniam unus deus et una ecclesia in caelis). <…> Лишь однажды входим мы в крещальню, лишь однажды смываются грехи, потому что их нельзя повторять (semel ergo lavacrum inimus, semel delicta abluuntur, quia ea iterari non oportet)», и в этом состоит главное отличие христиан от «Израиля (scil. иудеев), который каждый день совершает омовения, потому что каждый день грешит» (Israel cotidie lavat, quia cotidie inquinatur: *Bapt.* 11).

[563] ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (*Ин* 3. 5) <…> ἐὰν μή τις γεννηθῇ *ἄνωθεν* (*Ин* 3. 3). Очевидно, здесь речь идет не о «рождении *свыше*» (как переводят ἄνωθεν СП, еп. Кассиан и многие конфессионально мотивированные авторы), а именно

сочетание «рождение от воды и Духа»[564] совсем не обязательно подразумевает обряд христианского крещения водой[565]. Более того, нигде в *НЗ* (кроме одного спорного

о «рождении *во второй раз*» (т. е. о моральном возрождении = δεύτερον в пред. стихе), и именно так это поняли древние переводчики и толкователи; см. в саид. и бох. переводе: ⲛ̀ⲕⲉⲥⲟⲛ, т. е. «в другой раз»; также понял это сочетание и Иустин (*1Apol.* 61. 5), и автор Ps.-Clem.: «возрожденный (вторично рожденный) от воды» (ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθείς: *Hom.* XI. 26. 1); ср.: Dodd, 1978, 303, прим. 2 о том, что евангелист вкладывал в слово оба значения (ср.: *Ин* 3. 31); Beasley-Murray, 1962. 226, прим. 2; Delling, 1963, 90, прим. 308–309 настаивают на «рождении свыше». И ὕδατος, и πνεύματος употреблено без артиклей, и это говорит в пользу того, что «*Wasser und Geist hier ihrem Wesen nach* gedacht sind <…> und schliesst somit jede direkte Beziehung auf die Johannestaufe <…> oder gar auf die christliche Taufe <…> aus» (Weiss, 1902, 110).

[564] Этому высказыванию нет аналогий в других *НЗ* сочинениях, и некоторые комментаторы, исходя из традиционно-богословского представления о том, что речь здесь идет о крещении Духом, предлагали избавиться от ὕδατος καὶ как от вставки позднейшего редактора (уже: Wellhausen, 1907, 18; см. также: Odeberg, 1929, 66, прим. 1; Cullmann, 1948, 8, прим. 2; Dunn, 1970, 190, прим. 16). Однако все рукописи единодушны в чтении ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος и самый ранний автор, который цитирует этот стих (не сомневаясь при этом, что речь идет об обряде крещения; ср. след. прим.), точно воспроизводит евангельский текст, хотя и в разных вариантах: nisi quis nascetur *ex aqua et spiritu*, non inibit in regnum dei (Tert., *Anima* 39); nisi quis renatus fuerit *ex aqua et spiritu* non intrabit in regnum caelorum (id., *Bapt.* 13); см. также раннюю аллюзию к этому стиху: «если не возродитесь, не войдете…» (ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε…: Iust., *1Apol.* 61. 4); ср.: «…через воду и дух (происходит) возрождение (…δι᾽ ὕδατος καὶ πνεύματος ἡ ἀναγέννησις). <…> И потому Спаситель крестился, сам не имея в этом нужды (см. выше: прим. 557), чтобы для возрождаемых освятить всю воду (ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἁγιάσῃ)» (Clem., *Ecl. proph.* 7. 1).

[565] Впрочем, Тертуллиан не сомневался в том, что речь идет зд. именно о крещении: «Никому невозможно достичь спасения *без крещения* (nemini *sine baptismo* competere salutem), о чем лучше всего сказал Господь: “Если кто не родится от воды, не будет иметь жизни”» (nisi natus *ex aqua* quis erit, non habet vitam: *Bapt.* 12). С одной стороны, можно думать, что автор *Ин* переосмысливает здесь слова Господа в *Иез* 36. 17 сл., особенно ст. 25–27: «И брызну на вас *чистую воду*, и вы очиститесь от ваших скверн <…>. И дам вам новое сердце и *новый дух* <…>. И дам вам *дух мой*…» (καὶ ῥανῶ ἐφ᾽ ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν <…>. καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινόν <…>. καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν…); ср.: *(Второ)Исаия* 44. 3, а также: *Ин* 7. 38–39 (связь «живой воды» с Духом); Никодим, очевидно, верно понял слова Иисуса о «рождении от воды и духа», т. к. «he knows that the spirit or breath given by God is responsible for natural life, and that in messianic times God would sprinkle clean water on people and give them a new spirit, i. e., a new form of life. The Christian reader would have an extended understanding of the passage and see it in the light of baptism and the Holy Spirit» (Brown, 1988, 32–33). С другой стороны, возражая тем, кто видел в этих словах указание на христианское крещение водой, *Одеберг* показал на обширном собрании параллелей (Odeberg, 1929, 48–71), что «γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος is identical in sense with γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος» (48) и что сочетание «от воды и духа» «*primarily* means ἐκ σπέρματος πνευματικῆς, from a spiritual seed, in contrast to earthly, or sarcical seed» (63, со ссылкой на *1Ин* 3. 9: σπέρμα [τοῦ θεοῦ] и *1Петр* 1. 23: «возрожденные не от тленного семени, но от нетленного»); более того, речь о «крещении» не может идти здесь еще и потому, что «the introduction of baptism as an essential element at this point of the discourse (3. 5) *breaks the whole continuity of the argument*, which is concerned *not with contrasting the baptism of John with the baptism of Jesus*, but with contrasting the birth from above <…> with the birth from below» (65–66); ср.: «In any case the whole thrust of the passage is to put the emphasis on the activity of the Spirit, *not on any rite of the church*. <…> We should accordingly take the passage to mean being born of “spiritual water”, and see this as another way of referring to being born “of the Spirit» (Morris, 1971, 218; курсив в цитатах — А.Х). Ср., однако, в защиту другой точки зрения: «Der Gedanke der neuen Geburt ist speziell mit der Taufe verbunden in Joh. 3. 5» (Delling, 1963, 89); «…the evangelist’s intention to link the ideas ὕδωρ and πνεῦμα

места[566]) мы не найдем ни упоминания о том, что сам Иисус кого-то крестил (будь то водой, или Духом)[567], ни даже намека на то, что он намеревался это

through the idea of baptism, and in particular baptism by Jesus (the Church's baptism), in contrast to John's baptism» (Dodd, 1978, 311); «...it seems probable that John in speaking of the water had in mind not only John's baptism but also Christian baptism» (Barrett, 1978, 209); «dadurch aber wird die aus dem Geist bewirkte neue Geburt an die Taufe gebunden...» (Barth, 2002, 65); см. также варианты толкования *Ин* 3. 5 с литературой вопроса: Dunn, 1970, 188–192; Keener, 2003, 546–550.

[566] По поводу фразы: «Иисус пришел в Иудею с учениками и крестил» (...καὶ ἐβάπτιζεν: *Ин* 3. 22; ср. 3. 26; 4. 1), которая никак не согласуется с остальными свидетельствами, современный знаток вопроса заметил: «Vielleicht ist dieser Vers nur eine nachträgliche Randbemerkung» (Cullmann, 1948, 5, прим. 1); ср.: «...is not Johannine <...> it was interpolated by scribes at an early date» (Bernard, 1929, I. XXXIII). В следующем стихе (*Ин* 4. 2) автор (или его издатель) спешит сделать поправку: «...сам Иисус не крестил, но (крестили) ученики его» (...Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). *Йеремиас* считал, что этот стих представляет собой позднейшую вставку («...sich sprachlich, stilistisch und inhaltlich als Zusatz zu erkennen»; ср.: «an 'editorial note' by a 'redactor'»: Dodd, 1978, 311, прим. 3; «eine spätere Auskunft»: Schweitzer, 1954, 229; «is almost certainly a gloss»: Lindars, 1976, 53, n. 2), а весь рассказ о том, что Иисус крестил (3. 22 — 4. 3), является первоначальным; по его словам, тот факт, что первая община христиан начала практиковать «крещение» после Пасхи, легче объяснить, если допустить, что уже сам Иисус (следуя Иоанну) крестил («...wenn Jesus selbst bereits eine Tauftätigkeit ausgeübt hatte»: Jeremias, 1971, 53); также и *Хартман* со ссылкой на *Ин* 3. 22, 26 замечает: «it is probable that Jesus baptized for some time before beginning his proper work» (Hartman, 1997, 32, прим. 15); о большой вероятности («altogether probable») того, что ставший учеником Иисуса получал крещение, со ссылкой на *Ин* 3. 5 (см. выше: прим. 563), см. Smith, 1995, 139, где автор так объясняет отсутствие упоминания обряда крещения в *Ин*: «As in the case of the eucharist (см. ниже: прим. 1085 сл.), however, John assumes the sacrament without reporting Jesus' institution of it», и далее: «Certainly baptism was widely, if not universally, practiced among the earliest generation of Christians <...> it is probable that the Christian practice was originally derived from or related to John's baptism, which was apparently continued among his disciples also (cf. Acts 19. 13)» (155-156); ср.: «It is difficult to think of this (scil. *Ин* 3. 22 сл.) as Christian baptism in the later sense. More probably it represents a continuation of the "baptism of repentance" that was characteristic of John the Baptist» (Morris, 1971, 237). Впрочем, уже у Тертуллиана *Ин* 4. 1–2 вызывало трудности: слова «он сам будет вас крестить» (ipse vos tinguet: *Мк* 1. 8 и пар.), по его убеждению, следует понимать не в значении: он будет делать это «своими руками» (suis manibus), а в значении: «вы будете крещены через него или в него» (per ipsum tinguemini vel in ipsum); свое рассуждение он завершает словми: «Итак, крестили его ученики как помощники <...> тем же крещением Иоанна» (itaque tinguebant discipuli eius ut ministri <...> eodem baptismo Iohannis: *Bapt.* 11); ср.: «...крещение Иоанна было ниже (ὑποδεέστερον) крещения Иисуса, производимого его учениками (διδομένου διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ)» (Orig., *Comm. Joh.* VI. 33 (168)), и его же утверждение: «Так вот, Христос *не крестит в воде* (οὐ βαπτίζει ἐν ὕδατι), а (в воде крестят) его ученики; за собой же он оставляет право крестить святым Духом и огнем» (...ἑαυτῷ δὲ τηρεῖ τὸ ἁγίῳ πνεύματι βαπτίζειν καὶ πυρί: ibid. VI. 23 (125)); О том, что Иисус не крестил своих учеников, см. *СвИст* 69. 7 сл. ниже в прим. 812.

[567] Ср. слова Иисуса, обращающегося к апостолам накануне своего вознесения: «...Иоанн крестил водой (ἐβάπτισεν ὕδατι) а вы *через несколько дней* будете крещены в Духе святом» (ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ: *Деян* 1. 5; ср. ibid. 11. 16); в первой части фразы удалено местоимение «вас», очевидно, чтобы устранить возможность допущения того, что могло быть «два крещения»; слова Иоанна (*Мк* 1. 8 и пар.) о том, что сам Иисус будет крестить, переданы здесь страдательным залогом, тем самым как бы освобождая Иисуса от «ответственности» за собственноручное совершение «крещения». Сочетание «через несколько дней» подразумевает «крещение» через сошествие святого Духа на апостолов, которое произойдет в день Пятидесятницы, т. е. через 10 дней после воскресения; см.: *Деян* 2. 3–4. Ср. иную традицию о сошествии (другим образом и в другое время) Духа на апостолов,: «Сказав это, он (scil. Иисус) дунул (ἐνεφύσησεν) и говорит им: "Примите Духа святого"» (*Ин* 20. 22); предположение: «it is possible that 20. 23 refers to the remission of sins in baptism» (Barrett, 1978, 83, 571) едва ли находит

делать[568].

Таким образом, нужно допустить, что во всех случаях, где речь идет о грядущем «крещении Духом (и огнем)»[569], которое, кажется, может быть только прерогативой (воскресшего) Иисуса[570], глагол βαπτίζω всегда выступает перед нами в *переносном* значе-

---

подтверждение в (кон)тексте. О том, что «пророчество Иоанна» об Иисусе, который будет крестить Духом, могло быть более поздним «изобретением» христианской полемики с крещением Иоанна, см. Smith, 1973, 210: «...it could be that the whole of the Baptist's prophecy is an anachronistic invention of the Christian polemic against his (scil. Иоанна) followers».

[568] Если, конечно, не видеть в рассказе об омовении ног учеников Иисусом в ночь перед Пасхой («тайная Вечеря»: *Ин* 13. 1–20), в котором глаголы νίπτω и λούω являются синонимами, отсылку к обряду крещения. Уже Афраат (см. ниже: прим. 958) был уверен в том, что «этой ночью Спаситель осуществил подлинное крещение» (*Demonstr.* XII. 10; Pierre, 1989, II, 582–583 и прим.9), и этот взгляд разделили некоторые современные исследователи; ср.: «Die Fußwaschung ist die Taufe der Jünger durch Jesum, das heißt der erste Akt derselben» (Schweitzer, 1954, 350); «there may be an allusion to baptism in the feet-washing of 13. 1–11» (Barrett, 1978, 83); большинство же комментаторов это убеждение отвергло: «Ganz fern liegt V. 10 (т. е. *Ин* 13. 10) eine Anspielung auf die Taufe» (Weiss, 1902b, 385); ср.: «this appears to be reading something into the narrative» (Morris, 1971, 618–619); ср.: Schnackenburg, 1982, III, 21–22 и 401, прим. 56–58.

[569] О том, что «крестить огнем» подразумевает конечный суд, см.: «...wobei die 'Feuertaufe' in Aufnahme alttestamentlicher und apokalyptischer Vorstellungen das kommende Gericht umschreibt» (Barth, 2002, 22); «It must have been a metaphor of judgement» (Dunn, 1989, 135). Ср. пророчество о грядущем спасителе, на котором «будет почивать дух Божий (πνεῦμα τοῦ θεοῦ)»; спаситель этот будет *судить* и «духом (ἐν πνεύματι) убьет нечестивого» (*Исаия* 11. 1 сл.); о схождении «духа свыше» перед «судом» (ibid. 32. 15–16). О конечном суде как о «всепожирающем пламени огня» (φλὸξ πυρὸς κατεσθίουσα), см.: ibid. 29. 6; ср.: *Иоиль* 2. 3; *Дан* 7. 9–12. О том, что за греческим πνεῦμα в словах Иоанна стояло арамейское *ruach*, которое, как и πνεῦμα, имело значение и «дух», и «ветер», и Иоанн использовал слово, скорее всего, именно в последнем значении, см.: Best, 1960, 240. У Тертуллиана не было сомнения в том, что там, где речь идет о «крещении огнем», имеется в виду, что «огнем в осуждение будут крещены те, у кого непрочная вера» (infirma /fides/ igni tinguitur in iudicium), крещение же Духом (in spiritu), предназначенное для тех, у кого подлинная и твердая вера, это «крещение во спасение» (vera et stabilis fides tinguitur in salutem: *Bapt.* 10); ср.: «крещение (Духом) избавило нас от огня (τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο: Clem., *Exc. Theod.* 76. 1), т. е. «от крещения огнем» = наказания. Исследователи по-разному толковали значение *Мф* 3. 11 и *Лк* 3. 16: или Иоанн Креститель говорил только о крещении «огнем» («святой Дух» — христианская вставка в его слова; например: Bovon, 1996, 177), или он имел в виду крещение «ветром и огнем», или говорил только о крещении «святым Духом» («огнем» — поздняя вставка с отсылкой к явлению «огненных языков» во время Пятидесятницы в *Деян* 2. 3–4); подробнее см.: Dunn, 1970, 8 сл.; Marshall, 1978, 146–148; см. выше: прим. 559.

[570] По крайней мере, такое утверждение (однажды в *НЗ*) находим в *Ин* 7. 39: «Это сказал он о Духе, которого должны были получить верующие в него (scil. в Иисуса), ибо не было еще (у них) Духа, потому что Иисус еще не был прославлен (scil. еще не воскрес)» (τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη; саид. перевод, вслед за некоторыми греч. рукописями, дополняет отсутствующее в греч. «у них»: «ибо не приняли они (ⲛⲡⲁⲧⲟⲩϫⲓ) еще Духа»); ср. также: ibid. 16. 7; 20. 22 (см. выше: прим. 567). Ср.: «Da innerhalb des heilsgeschichtlichen Ablaufes des Christusgeschehens die Ausgiessung des heiligen Geistes über "allem Fleisch" (Apostelgesch. 2, 17) *Tod und Auferstehung Christi voraussetzt* und an Pfingsten erfolgt, ist christliche Taufe erst möglich von diesem Augenblick an, wo die Kirche als Ort des heiligen Geistes konstituiert wird» (Cullmann, 1948, 6); «Das Problem der christlichen Taufe ist geschichtlich und theologisch *ein nachösterliches* Problem. Die christliche Taufe *setzt Kreuzigung und Auferstehung voraus*» (Dinkler, 1971, 61); «Christi Tod und Auferstehung geben der Taufe Inhalt und Sinn» (Campenhausen, 1971, 1); курсив — А.Х. Встает вопрос:

нии[571] (противопоставленном значению *прямому*), т. е. в значении «*посвящать*» (букв. «погружать») в новую веру (но, очевидно, не так, как это делал Иоанн). Так или иначе, но это «крещение» никак и нигде (по крайней мере, эксплицитно) не связано с водой[572], и во фразе «крестить водой» мы видим *буквальное* значение глагола, а во фразе «крестить Духом» — *метафорическое*.

Неожиданным, на первый взгляд, оказывается и значение βάπτισμα / βαπτίζω в словах Иисуса, обращенных к ученикам уже после того, как он был крещен Иоанном:

«*Крещением*[573] я должен быть *крещен*, и как я томлюсь, пока это совершится»[574].

если необходимым условием «крещения» является вера в «смерть и воскресение» Иисуса, то можем ли мы говорить о том, что вера в то, что это действительно произойдет, была у апостолов при жизни Иисуса? Много раз встречающееся в синоптических *евангелиях* высказывание Иисуса о том, что ему предстоит быть убитым и «на третий день восстать» (*Мк* 8. 31; 9. 31; 10. 33–34; 14. 58; 15. 29; *Мф* 16. 21; 17. 22–23; 27. 63; *Лк* 9. 22; 18. 32–33; 24. 7), повторенное затем Павлом как основное содержание его веры (*1Кор* 15. 3–4; ср.: *Римл* 4. 24–25; см. ниже: прим. 1007), вполне могло быть подлинным и принадлежать как «ядро» его проповеди самому Иисусу, говорившему их с оглядкой на высказывания пророков (прежде всего, *(Второ)Исаия* 53; ср.: *Осия* 6. 2; о том, что Иисус предвидел свою мученическую смерть, см. ниже: прим. 576); о том, что ученики (по крайней мере, на первых порах) «не понимали» (οὐκ ἠγνόουν) смысл этого предсказания, но «боялись спросить», см.: *Мк* 9. 32; ср.: *Мф* 16. 22; *Лк* 18. 34; о том, что сочетание «три дня» означало не точный промежуток времени, а просто «короткое время» («три» как обычное обозначение в семитских языках для «несколько»), см. подробно: Jeremias, 1971, 271; ср. также: Evans, 1999. О роли глав *(Второ)Исаии* 40–55 (об этой поздней части книги см.: Eissfeldt, 1964, 444–459; Childs, 1979, 311 сл.) и «their decisive influence on the self-understanding of the Christian movement during the first generations» см., например: Blenkinsopp, 2002, 87–92, а также ниже: прим. 1018.

[571] «…the baptism in Spirit does not refer to water-baptism. It is simply a metaphor which was was drawn from John's water-rite and which was chosen premarily with a view to bringing out the contrast with the water-rite more sharply» (Dunn, 1972, 22); ср.: «βαπτίζειν in and of itself does not specify water» (id., 1970, 18, 129), и это не раз было отмечено; ср.: «John's baptism was a literal ablution with water, while the use of βαπτίζω to describe the expected figure's activity (см.: *Мф* 3. 11 и *Лк* 3. 16) is metaphorical» (Webb, 1991, 289 и сл.). Тем не менее, *Кросс* в полемике с *Данном* настаивает на том, что в сочетании «я крещу водой, а он будет крестить в Духе» имеется в виду вовсе не «противопоставительный параллелизм» (antithetical parallelism), а параллелизм дополняющий, т. е. второе утверждение не исключает первого, а его дополняет: я крещу водой, а он будет крестить (не только водой, но и) в Духе (Cross, 2002b, 131; см. также: Kuss и Barrett в след. прим.); такое толкование едва ли находит подтверждение в текстах. Метафорическое употребление βαπτίζω было хорошо известно уже языческой литературе; глагол часто использовался, когда речь шла о каком-то чрезмерном действии: «я вчера был одним из *нагрузившихся*» (βεβαπτισμένων, вином: Plat., *Symp.* 176B; ср. перевод *С. К. Апта*: «я вчера перебрал»); хорошие цари «не *обременяют* подданных данью» (οὐ βαπτίζουσι ταῖς εἰσφοραῖς: Diod., *Bibl.* I. 73. 6) и т. д. Подробно см., например: Oepke, 1933, 527–528; Ysebaert, 1962, 12–15; Ferguson, 2009, 52–55.

[572] В любом случае, такие утверждения, как, например: «Im *weiteren* Sinne erfaßt das Wort von der Geisttaufe dann gewiß auch die christliche Wassertaufe» (Kuss, 1963, 100, прим. 13) или: «It is neither said nor implied that Christians will not use water in baptism; see 3. 5» (Barrett, 1978, 178), не вытекают из приведенных свидетельств; ср. также Cross в пред. прим.

[573] В евангелиях и *Деян* сущ. βάπτισμα без определения «Иоанна» (ср. выше: прим. 555) встречается только в этой перикопе; ср.: Delling, 1963, 81, прим. 273; Feuillet, 1967, 380.

[574] *βάπτισμα* δὲ ἔχω *βαπτισθῆναι*, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ (*Лк* 12. 50); ср. эти же слова Иисуса, помещенные в иной контекст в *Мк* 10. 38 («Mk 10. 38 is an independent variant of Lk 12. 50»: Dunn, 1989, 137); зд. обращенный к ученикам вопрос Иисуса: «Можете ли вы пить чашу, которую я пью, или быть крещеными крещением, которым я крещусь» (δύνασθε <…> τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ

Очевидно, что оба слова употреблены здесь не в прямом значении «крещение / крестить» (водой), а также *метафорически*[575], и контекст показывает, что Иисус говорит о своей предстоящей смерти[576].

βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;), неожиданно выступает в наст. времени, хотя, коль скоро речь идет о предсказании крестной смерти, следовало бы ожидать буд. время, и это (видимо, не всем понятное наст. в значении будущего; ср., например: *Мф* 27. 63) уточнил саид. переводчик: «крещение, которым я *буду* креститься» (ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉϯⲛⲁⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲛⲧ̄ⲥ̄); в бох. оставлено наст. время: ⲡⲓⲱⲙⲥ ⲉϯⲱⲙⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲩ. Ириней также приводит цитату в буд. времени: «ὃ ἐγὼ *μέλλω* βαπτίζεσθαι» (Epiph., *Pan.* 34. 19. 5; ср. лат перевод: quod ego *habeo* baptizari: *Adv. haer.* I. 21. 3); в некоторых рукописях *Мф* 20. 22 добавлено чтение «быть крещенными…», но эта поздняя попытка подогнать высказывание к тексту *Мк* 10. 38 не принята в критическое издание *НЗ*. О том, что оба образа (чаши и крещения) в *Мк* 10. 38 восходят к ветхозаветным (*Псал* 74. 9; *(Второ)Исаия* 51. 17 сл.; *Псал* 41. 8; 68. 3), см. Haenchen, 1968, 364, прим. 2: «Die *Taufe* (зд. погружение в воду) wird im Alten Testament als Leidenssymbol erwähnt <…>. Die Taufe, von der Jesus spricht, ist diese Todesflut, die einen überflutet». Ср. противоположные утверждения по поводу подлинности этих слов Иисуса: «if any text gives us an authentic word of Jesus it is surely this» (Lampe, 1951, 39); «ob diese Worte von Jesus in dieser Form gesprochen werden konnten, erscheint mir daher nach wie vor fraglich» (Barth, 2002, 87, прим. 215).

[575] Метафорическое употребление глагола в *Лк* 12. 50 и *Мк* 10. 38, кажется, ни у кого не вызывало сомнения. Ср. по поводу *Мк* 10. 38: «If the baptism which Christ proposed to the sons of Zebedee were a simple religious washing, there would be no question of their ability to receive it. <…> a metaphorical sense» (Foschini, 1950, 3, 270); «there is <…> some reason for assuming that the verb "baptize" was capable of yielding a literal and *figurative* sense, without undue confusion» (Beasley-Murray, 1962, 55); «the verb βαπτίζω is here used without primary reference to the rite of baptism, but in the metaphorical sense of being overwhelmed by catastrophe» (Marshall, 1978, 547); ср., однако: «das dunkle Wort von der Taufe, mit der Jesus getauft werden muß (Lk 12. 50; Mk 10. 38f), ist bis jetzt nicht genügend erklärt» (Barth, 2002, 87, прим. 215). Так или иначе, но утверждение: «βαπτίζειν heißt im NT *immer* im technisch-sakralen Sinne „taufen"» (Stommel, 1959, 9; курсив — *А.Х*) не выдерживает критики. Развернутой *метафорой* является и предыдущий стих (*Лк* 12. 49; в *НЗ* только здесь), составляющий с последующим единое целое: «Огонь пришел я бросить на землю, и как хотел бы, чтобы он уже разгорелся»; очевидно, что Иисус говорит о своем будущем суде; подробно см.: Delling, 1957, 104–107; Marshall, 1978, 546–547; Bovon, 1996, 348–352; ср. также *Лк* 3. 16 выше в прим. 569. Ср. переосмысление этого изречения (из намерения в уже свершившийся факт) в *ЕвФом* 34. 14–16 (log. 10): «Я *бросил* огонь на мир (κόσμος), и вот я оберегаю его, пока он не вспыхнет».

[576] О подобном значении глагола в дохристианской литературе см.: «The normal meaning of βαπτίζειν is 'to dip' or 'to plunge' like that of βάπτειν but it differs from this by the connotation of *'to cause to perish'*» (Ysebaert, 1962, 13; курсив — A.X,); ср.: «тонуть» (Strabo, *Geogr.* VI. 2. 9) или даже «приводить к гибели» (разбойники ἐβάπτισαν τὴν πόλιν: Jos., *Bell.* 4. 137). У Тертуллиана не было никакого сомнения в том, что в этом пассаже речь шла о будущем страдании Иисуса: «Но для нас есть и *второе омовение* <…>, т. е. кровью (est quidem nobis etiam *secundum lavacrum* <…> sanguinis scilicet), о котором Господь, уже после того, как был крещен, сказал: "Я должен омыться крещением" (habeo <…> baptismo tingui). Ибо пришел он, как написал Иоанн (*1Ин* 5. 6; о различных толкованиях этого стиха см. ниже: прим. 1051), "посредством воды и крови" (per aquam et sanguinem), чтобы водой омыться, (а) кровью прославиться (ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur), чтобы и нас через воду сделать призванными (vocatos), а через кровь избранными (electos)» (*Bapt.* 16); ср. также (с молчаливой отсылкой к *Лк* 12. 50) «второе погружение» (secunda intinctio: id., *Patient.* 13); «другое крещение» (aliud baptisma: id., *Pudic.* 22). Ориген, подчеркивая, что «невозможно получить отпущение грехов без крещения (χωρὶς βαπτίσματος) и что нельзя по евангельским законам креститься еще раз водой и духом» (οὐκ ἔστι δυνατὸν κατὰ τοὺς εὐαγγελικοὺς νόμους αὖθις βαπτίσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι), также говорит со ссылкой на *Мк* 10. 38 и *Лк* 12. 50 о *втором* крещении: «дается нам (еще) крещение через мученичество» (βάπτισμα ἡμῖν δίδοται τὸ τοῦ μαρτυρίου: *Mart.* 30; ср. ibid. 37); ср.: «последнее крещение» (τὸ τελευταῖον

Итак, в приведенных пассажах канонических евангелий понятия βαπτίζω / βάπτισμα никак не подразумевают особого христианского *обряда* «крещения (в воде)», да и обряд как таковой еще совсем не занимал их авторов[577]; более того, мы не находим даже намека на его существование, нигде не говорится о том, что Иисус крестил своих апостолов или посвятил их каким-то иным образом: он просто *призывает* их, и они за ним следуют[578].

βάπτισμα: id., *Comm. Joh.* VI. 43(224)); «совершенное крещение» (τὸ τέλειον βάπτισμα: ibid. VI. 56 (291)). О том, что Иисус, воспринимая себя продолжателем дела и судьбы ветхозаветных пророков («er sah das Martyrium in Jerusalem als zum prophetischen Amt gehörig an: Lk 13. 33»: 267), ожидал мученической смерти (*Мк* 8. 31; 9. 31; 10. 33–34 и пар.), см. подробно *Йеремиас* (Jeremias, 1971, 264–272) в полемике с *Бультманом*, доказывавшим, что эти свидетельства являются vaticinia ex eventu (Bultmann, 1951, 29): «der äußere Gang seiner Wirksamkeit (несоблюдение субботы и постов, «очищение» Храма, обвинение в том, что он изгоняет демонов «силой князя бесовского» и т. д.) mußte Jesus zwingen, mit einem gewaltsamen Tod zu rechnen» (265); все это «не позволяет сомневаться в том, что «Jesus sein Leiden und Sterben erwartet und angekündigt hat»: 272; ср.: в *Лк* 12. 50 Иисус говорит «vom Tod, den er mit einer Taufe vergleicht»: Bovon, 1996, 353); на вопрос о том, когда именно у Иисуса возникла уверенность в неминуемой мученической смерти (после казни Иоанна Крестителя?), или он знал об этом с самого начала, евангелия не дают ответа, и здесь едва ли следует идти дальше осторожного высказывания *Раймонда Брауна*, исходящего из веры в то, что Иисус — «true God of true God»): «the Church merely embellished with details a genuine tradition in which Jesus predicted that he would die at the hands of men and be made victorious by God» (Brown, 1967, 344, 323).

[577] Фразу, которой завершается *Мф* (28. 19) и которая более не встречается в *НЗ* («итак, отправившись, научите все народы, *крестя их во имя Отца, и Сына, и святого Духа*»: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα ἔθνη, *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*), даже консервативные богословы признали поздней (хотя она засвидетельствована всеми рукописями *Мф*) как отражающую не положение дел в зарождающейся христианской общине к моменту смерти Иисуса, а ситуацию в уже окрепшей Церкви (по крайней мере, в той общине, где возникло и имело хождение *Мф*) к концу I в.; подробнее, например: Jülicher, 1901, 242 («eine trinitarisch zugespitzte Taufformel»); ср.: «Mt 28:19 <…> is perhaps a case of later interpolation» (Bultmann, 1951, 134); «eine spätere Anschauung» (Schweitzer, 1954, 228, прим. 1); «…ist die allgemein anerkannte Tatsache, daß mit Mt 28. 19 ein bereits entstehender kirchlicher Brauch des ausgehenden I. Jahrhunderts a posteriori ligitimiert werden sollte» (Dinkler, 1973, 65); «dieser Taufbefehl in Mt. 28. 19 ist ein relativ später Text…» (Bart, 2002, 11); ср.: Campenhausen, 1971, 10 и уже *Гарнак*: «Dass Jesus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht nachweisen; denn Mt. 28, 19 ist kein Herrnwort» (Harnack, 1888, 68, прим. 3 — одно из высказываний, которое едва не стоило ему искомой кафедры в Берлинском университете: Anz-Harnack, 1936, 117). Обзор разных точек зрения на происхождение этого стиха см.: Ferguson, 2009, 132–138; ср., однако: Aland, 1979, 197 о том, что этот стих «zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums gehört»; ср. ниже: прим. 963. Ср. также (литургическую) формулу с иным порядком действующих лиц, которой завершается *2Кор* (13. 13): Господь Иисус Христос, Бог, святой Дух.

[578] «Ступайте за мной <…> и они последовали за ним» (*Мк* 1. 17–18; 2. 14; *Мф* 4. 19–20); ср.: «Призвал своих учеников и избрал из них двенадцать, которых и назвал апостолами» (*Лк* 6. 13; ср.: *Мф* 9. 9; 10. 1; *Лк* 9. 1–2); ср.: «There is no need to argue that this is in no sense an historical record, but a description of an ideal scene» (Bultmann, 1963, 28). Тем не менее, христианских авторов то обстоятельство, что апостолы не были крещены, не оставляло равнодушными, и такому положению дел предлагались разные объяснения. Так, например, Иоанн Мосх (рубеж VI–VII вв.), описывая спор клира в Аскалоне о том, можно ли считать крещение через троекратное посыпание песка (там, где нет воды) на голову крещаемого действительным, приводит вопрос одной из сторон: «…не написано об апостолах, что они были крещены, (но) разве (из-за этого) не войдут они в царствие небесное?». Оппоненты в ответ ссылались на Климента Александрийского, который в своих (ныне утерянных) «Очерках» (Ὑποτυπώσεις), опираясь на какую-то не известную из других источников традицию, писал: «Христос, говорят, окрестил

Иную картину видим в «Деяниях апостолов», где о «крещении водой» говорится как об известной уже (по крайней мере, в той общине, к которой принадлежал автор) практике[579]. Несколько раз при крещении «вода» прямо или косвенно упоминается: крещение Филиппом ефиопского евнуха[580]; и иудеям, и язычникам, на которых сошел (заметим, еще до крещения) святой Дух[581], Петр «велел быть крещеными в воде в имени Иисуса

только Петра, Петр Андрея, Андрей Иакова и Иоанна, а они остальных (апостолов)» (*Prat.* 176: PG 89/3, 3044C сл.); из этого следует, что Андрей был крещен вторично (см. выше: прим. 560). На вопрос о том, были ли крещены апостолы, Тертуллиан отвечает так: «...апостолам заменой крещения могло служить преимущество (их) первого избрания и тесной близости (к Христу)» (quia illis vel primae adlectionis et exinde individuae familiaritatis praerogativa compendium baptismi conferre posset: *Bapt.* 12); эту же мысль повторил (правда, не упоминая Тертуллиана) и современный комментатор: «Апостолы, возможно (probably), не были крещены христианским водным крещением, но некоторые из них получили крещение Иоанна. На вопросы, почему они не были крещены, ответы могут быть гипотетическими; например, они находились с Иисусом, пока он не "был вознесен" (*Деян* 1. 21 сл.), и это физическое присутствие (this physical presence) "рядом с ним" давало им особое положение» <...>, и таким образом их собственный опыт Иисуса (experiences of Jesus) как его учеников не нуждался в том, чтобы быть дополненным крещением в его имя» (Hartman, 1997, 144).

[579] *Деян* возникли после *Лк* (см. выше: прим. 556) как его продолжение; «a date before 80 is out of the question» (Kümmel, 1970, 132), хотя были исследователи, датировавшие сочинение и более ранним, и более поздним временем (ibid., 132–133); ср. недавнюю работу с хорошо обоснованным предположением поместить возникновение сочинения между 100 и 130 гг. (Backhaus, 2017, с указанием большого числа сторонников такой датировки). Отвлекаясь от крайне сложной текстологии *Деян* (подробно: Barrett, 1994, 2–15), заметим, что автор, используя какие-то предшествующие ему материалы (устные и письменные), не мог не реагировать на положение дел в современной ему Церкви, и в результате ему не удается примирить источники между собой; в недавней работе было еще раз подчеркнуто, «dass sich in der Akt ein *facettenreiches Spektrum von Tauferzählungen* findet. <...> Diese zeigen, dass Lukas in den Tauferzählungen Überlieferungen aufgenommen hat, die an unterschiedlichen Orten und Personen hafteten» (Schröter, 2010, 559; курсив — А.Х.). Подробно об источниках *Деян* см.: Haenchen, 1971, 81–90. В *Деян* автор был более свободен в своем рассказе, чем в *Лк*: ведь в евангелии он передавал слова и деяния Иисуса, глубоко укорененные в устной (и уже в письменной) традиции, и это существенно ограничивало его фантазию, в *Деян* же, повествующих об апостолах (и здесь он был создателем нового жанра), у него был больший простор для творчества, источником для которого служили как евангельские сочинения, так и собственный вымысел.

[580] «...говорит евнух: "Вот вода, что мешает, чтобы я был крещен" (ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι) <...> и спустились оба *в воду* (κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ) <...>, и крестил его (ἐβάπτισεν αὐτόν)» (*Деян* 8. 36–38); слова евнуха перед крещением: «верую, что Иисус Христос — Сын Божий», а также фраза, что после крещения «Дух святой сошел на евнуха», засвидетельствованные лишь некоторыми рукописями, в критическое издание *НЗ* не включены (подробно см.: Metzger, 1975, 359–360). Заметим также, что только здесь в *НЗ* отмечено участие в обряде как «крещаемого», так и «крестителя»; только здесь в *Деян* встречаем активную форму глагола: ἐβάπτισεν. О том, что глагол κωλύω (часто повторяющийся в рассказах о крещении: *Деян* 10. 47; 11. 17 и т. д.) может восходить к «древней крещальной формуле» (eine alte Taufformel), см.: Cullmann, 1948, 65–73; возражения: Bieder, 1966, 131 сл., 183.

[581] В *Деян* 10. 44 сл. на слушающих сошел святой Дух еще до того, как Петр закончил проповедь (ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου <...> ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας: 44); зд. видимым знаком сошествия Духа оказывается внезапная способность «язычников» (τὰ ἔθνη) заговорить на других языках (ibid. 10. 46); этот рассказ Петр затем повторяет от 1-го лица: ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτούς, добавляя «как и на нас в начале» (ibid. 11. 15), имея в виду схождение Духа на апостолов в день Пятидесятницы, при котором у них также открывается дар «говорить на других языках» (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις: ibid. 2. 1–4). Из многих даров, которые Дух дает разным людям

Христа»[582]; также, наверное, не случайно крещение Лидии происходило «около реки»[583].

Вместе с тем, признание того, что крещения Иоанна для обратившегося в новую веру было недостаточно, находим в рассказе об обращенном александрийском иудее Аполлосе, который, хотя и «учил правильно о том, что относится к Иисусу, знал *только* крещение Иоанна; <…> Прискилла и Акила приняли его и изложили ему точнее путь» (т. е. суть учения)[584]. О том, что Аполлос получил «второе крещение» не говорится, но то, что это могло быть, подтверждает следующий пассаж: Павел, спросив в Ефесе учеников (Иисуса)[585], приняли ли они святого Духа и во что были крещены, получил ответ, что о Духе они ничего не слышали[586], а были крещены только «в крещение Иоанна»; в ответ на слова Павла о том, что Иоанн «крестил крещением покаяния, призывая народ <…> уверовать в Иисуса», «они были крещены во имя Господа Иисуса, и после того,

---

и которые перечисляет Павел (мудрость, знание, вера, дар исцеления, дар совершать чудеса, пророчества, знание языков, толкование (Писания): *1Кор* 12. 8–11; комментарий к этому списку даров см.: Fee, 1987, 590–600; ср. ниже: прим. 587), автор *Деян* называет лишь «говорение на языках»; ср. ниже: *Деян* 19. 6: «говорить на других языках <…> и пророчествовать».

[582] τὸ ὕδωρ <…> προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι (*Деян* 10. 45–48); при этом Петр сам не крестил, и кто это делал, остается неясным. Поздний анонимный комментатор (т. н. Амбросиастер, конец IV в.) устранил (весьма вольно) эту неясность: «не сам Петр крестил, а распорядился, чтобы крестили его спутники» (nec ipse baptizavit, sed baptizare jussit fratribus: *Comm. ad Ephes.* 4. 11 (PL 17, 388B)), объяснив так: «поскольку увеличивалось количество людей (пришедших к вере), то всем было позволено и благовествовать, и крестить, и объяснять в церкви Писания» (ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus <…> concessum est et evangelizare et baptizare et Scripturas in ecclesia explanare: ibid.; см. ниже: прим. 610). Из всех случаев, в которых говорится о «крещении ἐν τὸ ὀνόματι…» или т. п. (см. ниже: прим. 593), только в этом пассаже *Деян* упоминается «вода».

[583] παρὰ ποταμόν (*Деян* 16. 13); зд. «крещение» вторгается в рассказ ex abrupto: Лидия слушала Павла, а в следующем стихе она уже «была крещена и дом ее» (ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς); подразумевается ли, что крестил сам Павел? Точно так же и в другом рассказе (но уже без упоминания воды) тюремщик, взявший из темницы Павла и Силу к себе домой, «в тот же час ночи омыл их от ран, и тотчас был крещен вместе со всеми домашними» (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν, καὶ ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες παραχρῆμα: ibid. 16. 33); как это происходило и в каком месте (у него дома?), не говорится; также не говорится о том, что крещеные приняли святого Духа; ср., однако, смелое предположение, что в следующей фразе (16. 34): «возрадовались, уверовав» (ἠγαλλιάσατο πεπιστευκώς) «the thought of 'joy' is close to that of reception of the Spirit» (Lampe, 1951, 65).

[584] εδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος *μόνον* τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. <…> Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδόν (*Деян* 18. 25–26). Аполлос затем оказался в Коринфе (ibid. 19. 1), где он (видимо, искусный проповедник и знаток Писания: ibid. 18. 24) обратил, как и ранее Павел, какую-то часть коринфян; ср. слова Павла: «я посадил, Аполлос поливал», «я положил основание (θεμέλιον ἔθηκα)» (*1Кор* 3. 6, 10); см. ниже: прим. 606.

[585] …τινας μαθητάς, букв. «каких-то учеников» (*Деян* 19. 1); чьи это были ученики, не сказано, но контекст показывает, что это, скорее, были последователи Иисуса; подробно см, например: Bruce, 1990, 405–406; о том, что речь идет об «eine versprengte Gruppe von Anhängern des Johannes», см.: Delling, 1963, 67–68.

[586] По поводу фразы: «мы ничего не слышали о том, что существует святой Дух», *Бест* замечает: «we may ask if such people could ever have lived in a Jewish environment at all» (Best, 1960, 237; ср.: Dunn, 1972, 87); однако ответ, видимо, предполагает, что крещенные Иоанном *не вообще* ничего не слышали о существовании Духа, а не слышали только о том, что при крещении Иоанна можно получить еще и дар Духа, который, согласно иудейскому представлению того времени, по причине грехов Израиля перестал проявлять себя после смерти последних пророков; таким образом, ответ означает: «Мы *еще* ничего не слышали о том, что Дух *снова* здесь» (Jeremias, 1971, 86).

как Павел возложил на них руки, сошел на них святой Дух»[587]. В приведенном отрывке не говорится о том, что это было «крещение» водой, и в пользу того, что для полного посвящения в новую веру (при котором на обращаемого сходит Дух) важнее, видимо, было возложение рук, говорит другое свидетельство: апостолы отправляются к самарянам, которые *уже ранее* «получили слово Бога» от диакона Филиппа и «были крещены во имя Господа Иисуса, но на них еще не сходил святой Дух»; они приняли его только после того, как апостолы «помолились, чтобы они приняли святого Духа» и «возложили на них руки»[588].

Наконец, заслуживает внимания рассказ о «крещении» Савла, представленный в *Деян* в двух версиях. В одной речь идет о том, как к ослепшему Савлу Господь посылает «ученика» (т. е. уже обращенного в новую веру) по имени Анания для исцеления: он возложил на Савла руки с тем, чтобы тот прозрел и исполнился святого Духа; «и прозрел он, и был крещен»[589]. В другой версии (без возложения рук), которую автор *Деян* вкладывает в уста самого Павла, последний говорит о том, что он ослеп, и «некий благочестивый в Законе муж Анания» пришел к нему и сказал: «Савл прозри <…> Встав, крестись и смой свои грехи, призвав его (scil. Иисуса) имя»[590]. В обоих случаях никакого упоминания воды при крещении.

---

[587] εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε <…>; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν: ἀλλ᾽ οὐδ᾽ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν. <…> εἰς τί <…> ἐβαπτίσθητε; οἱ δὲ εἶπαν: εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ <…> Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας τῷ λαῷ λέγων <…> ἵνα πιστεύσωσιν <…> εἰς τὸν Ἰησοῦν <…> ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτοῖς (*Деян* 19. 1–6). Видимым результатом сошествия Духа является то, что апостолы «начали *говорить* на (непонятных) языках и *пророчествовать* (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον: 6; ср. ibid. 2. 4; 10. 46). Сам Павел в своих посланиях противопоставляет эти два действия Духа: тот, кто *говорит* на (незнакомом) языке (ὁ λαλῶν γλώσσῃ), говорит не людям, а Богу, тот же, кто *пророчествует*, говорит людям в назидание (*1Кор* 14. 2–3; ср. выше *1Кор* 12. 8–11 в прим. 581); подробный комментарий к этим высказываниям Павла см.: Fitzmyer, 2008a, 466–471; 510–511). Ср. также: *Деян* 6. 5–6 о возложении рук на диаконов, уже до того «полных духом и мудростью» (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας: ibid. 6. 3; ср. 7. 55), для поставления их в должность; о том, что до этого они были крещены, нигде не говорится; в *Мк* 10. 16 и пар. возложение рук служит для благословения. Обзор свидетельств о разных видах «возложения рук» в *НЗ* см.: Lohse, 1951, 69–71.

[588] δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ <…> προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον: οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ᾽ οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τότε ἐπετίθησαν τὰς χεῖρας ἐπ᾽ αὐτούς καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον (*Деян* 8. 14, 16–17); ср.: «Durch die Trennung von Wassertaufe und Geistverleihung erreicht Lukas mit seiner Erzählung, daß *der Heilige Geist von Wasserritus* der Taufe unabhängig ist <…> Was aber jedenfalls Kapitel 8 mit Kapitel 10 verbindet, das ist die unbestreibare Tatsache, daß die *Wassertaufe* gegenüber der Ausgießung des Heiligen Geistes eine dienende Funktion ausüben hat, daß diese beiden Aktionen jedenfalls nicht miteinander identifiziert werden können» (Bieder, 1966, 129, 131; курсив автора).

[589] ἐπιθεὶς ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν: Σαούλ, <…> ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου. καὶ εὐθέως <…> ἀνέβλεψέν τε καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη (*Деян* 9. 17–18). Здесь речь идет о возложении рук не только для посвящения в новую веру (ср. выше: прим. 587), но и для исцеления; исцеление от возложения рук — топос, встречающийся повсюду в синоптических евангелиях (*Мк* 5. 23; 6. 5; 7. 32–33; 8. 23, 25; *Мф* 9. 18; *Лк* 4. 40; 13. 13), но в *Деян* только здесь и в 28. 8. О том, что в этом действии не следует видеть какого-то «магического» или «символического» ритуала, см. Haenchen, 1968, 205: «Dahinter liegt aber die Erfahrung, daß bei manchen Menschen eine solche Berührung unerhört starken Einfluß haben kann. Es wäre töricht, diese Erfahrung zu leugnen…».

[590] Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον <…> ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου (*Деян* 22. 13–16); в отличие от всех предыдущих случаев, где βαπτίζω было употреблено в страд. залоге, зд. и βαπτίζω,

Создается впечатление, что автор *Деян* не заботился о том, чтобы представить читателю свои рассказы о крещении и о его результатах единообразными, хотя, если бы речь шла о сложившемся обряде, мы вправе были бы ожидать, что и в самом порядке совершения этого обряда и в его содержании не должно быть отклонений. Этот разнобой можно, по всей видимости, объяснить тем, что к моменту написания сочинения обряд «крещения в воде» не был еще формализован, и, говоря несколько раз о воде при совершении обряда (8. 36–38; 10. 45–48; ср.: 16. 13), автор (весьма сумбурно) фиксирует *не практику первых христиан, а положение дел в современной ему Церкви (разрыв в два-три поколения)*[591],

---

и ἀπολούω стоят зд. в среднем залоге. Фраза вызвала горячие споры, поскольку эта форма показывает, что Павел должен был сам, без участия посредника, креститься и омыться (ср.: «крестились и мужчины, и женщины»: ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες в *Деян* 8. 12; коринфяне ἐβαπτίζοντο в *Деян* 18. 8, см. ниже: прим. 608). *Истон* предположил, что это свидетельствует о древней форме христианского обряда, еще не обособившегося от иудейского обряда очищения, в котором каждый «омывался» сам, и Павел, следуя обычной иудейской практике, сам себя «крестил» (Easton, 1920, 513 сл.; возражения: Lampe, 1951, 86–87; ср.: Ysebaert, 1962, 44–47, а также ниже: прим. 616 сл. о *1Кор* 15. 29). Несмотря на то, что грамматически текст можно понять только так, само допущение такой практики (не в последнюю очередь по конфессиональным причинам) было всеми отвергнуто прежде всего на основе параллельного рассказа (см. пред. прим.), где говорится о том, что Павел «был крещен» (ἐβαπτίσθη; кем, не сказано); между тем, в защиту взгляда, что речь идет здесь не о «самокрещении», можно привести в пример употребление глагола в русском языке, где возвратная (греч. средний залог) форма «креститься» означает то же, что и форма в страдательном залоге «быть крещенным» («я крестился», т. е. «я был крещен»; ср. «я постригся», т. е. не сам, а «меня постригли», и т. п.), и мы должны считаться с возможностью того, что и в греч. языке I в. обе формы могли передавать одно и то же значение (ср.: Blass–Debrunner, § 317); в этом случае значение βάπτισαι должно быть «дай себя крестить, позволь, чтобы тебя крестили». В статье, посвященной детальному разбору этого пассажа с привлечением всех новозаветных грамматик и комментариев, автор, склоняясь к традиционному пониманию среднего залога, тем не менее, кажется, делает уступку opinio communis и дает, на мой взгляд, довольно невнятный перевод: «get up, *experience baptism* and wash away your sins» (Porter, 2002. 109; курсив — А.Х.). *Барникол*, разбирая это место и доказывая, что в апостольское время (36–66 гг.) у христиан не было вообще «водного крещения» (Wasser-Taufe), а было лишь «крещение Духом» (Geist-Taufe), при этом щедро выбрасывая из текста *Деян* всякое упоминание о «водном крещении» как позднейшие наслоения в древний материал, приходит к выводу, что «Paulus wurde nicht getauft!» (Barnikol, 1957, 609). Между тем, в его выводах, которые подверглись резкой критике со стороны тех, кто не мог допустить существования «tauflose» общины в первые поколения (см., например: Bart, 2002, 9–10, прим. 1), я не вижу ничего, что шло бы вразрез с текстом *Деян* в том виде, в каком мы его имеем; *Барникол*, как и почти все комментаторы, исходит из того, что βαπτίζω в *НЗ* имеет только *прямое* значение («крестить в воде»), поэтому все места, где в *Деян* говорится о крещении (а его, по убеждению *Барникола*, в раннем христианстве еще не было), являются поздним добавлением (его датировка *Деян*: «около 135 г.»: ibid. 596); прими он во внимание возможность *метафорического* употребления глагола, вопросы позднейших наслоений можно было бы не рассматривать. Исходя из других аргументов, *Хауфе* также приходит к выводу о том, что «gewisse Hinweise sprechen für die Existenz einer frühen Gemeinde, die zwar den Geist, aber noch nicht die christliche Wassertaufe besaß» и что могли существовать «определенные раннехристианские круги, в которых водное крещение еще не было в ходу («…die eine christliche Wassertaufe noch nicht praktizierten: Haufe, 1976, 566).

[591] Как это уже давно было отмечено; см., например: «Wir beobachten hier (т. е. в *Деян*) bei dem Erzähler das begreifliche Bestreben, *die späteren Institutionen der Kirche schon in ihren ersten Anfängen nachzuweisen*» (Weiss, 1917, 36; курсив — А.Х.). Вместе с тем, принимая во внимание вышесказанное, утверждение: «Jedenfalls ist nirgends erkennbar, daß bei dem Verfasser der Acta bzw. in der Urchristenheit, von der er berichtet, eine sogenannte Geisttaufe, d. h. eine bloße Geistausgießung, an die Stelle der Wassertaufe

в которой к концу I в. переосмысленное крещение Иоанна[592] (переставшее использоваться в христианских общинах после смерти Иисуса), стало постепенно превращаться в (*водное*) *крещение* «во имя Иисуса Христа[593] для отпущения грехов и для получения дара святого Духа»[594].

На основе приведенных свидетельств можно предположить, что концу I в. формальное и весьма простое вступление в общину[595] осталось позади, и теперь (т. е. к момен-

---

überhaupt treten bzw. sie überflüssig machen konnte» (Delling, 1963, 62, прим. 198, возражая *Прайскеру*; см. ниже: прим. 620) следует признать не имеющим под собой почвы, как и другое утверждение: «So wird auch der Abstand zwischen der Einführung der christlichen Taufe und der Taufe Jesu (у Иоанна) selbst sehr kurz» (Aland, 1979, 187). Вспомним, наконец, звучащий диссонансом рассказ о том, как Павел «обрезал» (περιέτεμεν) Тимофея, которого он захотел взять себе в помощники для проповеди в том числе и иудеям и который уже во время первого путешествия Павла стал «учеником» (μαθητής; scil. принял новую веру; *Деян* 16. 2–3); никакого намека на то, что Тимофей был крещен! Ср. слова самого Павла: «За что же меня преследуют, если я до сих пор проповедую *обрезание*» (…εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω: *Гал* 5. 11). Попытки объяснения этих пассажей см.: Haenchen, 1971, 480–482; Burton, 1920, 286–287.

[592] О том, что крещение Иоанна послужило прообразом христианского, ни у кого, кажется, не вызывало сомнения; см., например: «Kaum bestritten wird, daß die christliche Taufe vor allem durch die Johannestaufe präfiguriert und bestimmt wurde» (Barth, 1973, 139) с дальнейшим анализом сходства и отличия. На вопрос, почему христиане приняли с самого начала водное крещение Иоанна (а по моему убеждению, вернулись к этому обряду лишь в конце I в.), расхожим ответом является: «Zweifellos dürfte es dabei eine Rolle gespielt haben, daß Jesus selbst sich von Johannes taufen ließ und damit die Johannestaufe sanktionierte und anerkannte» (id., 2002, 37); ср. то же утверждение: Hartman, 1997, 32 с «presumably» вместо «zweifellos».

[593] Крещальную (т. е. посвящающую в новое учение) формулу в разных вариантах находим в *Деян* несколько раз: быть крещеным εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (8. 16; 19. 5) или ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (Χριστοῦ) (2. 38; 10. 48); ср.: πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (*Ин* 1. 12; 2. 23; 3. 18; *1Ин* 5. 13). Заметим, что у нас нет свидетельств о том, что при крещении, которое совершал Иоанн или его последователи, призывалось его имя; призывание имени Иисуса при посвящении в новую веру возникло спустя время после смерти Иисуса (ср.: Campenhausen, 1971, 7–8); нет также никаких указаний и на то, что Иоанн возлагал руки на тех, кого крестил. О том, что формула «быть крещенным в имени (ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι)…» означает «getauft werden, sich taufen lassen unter, bei Nennung des Namens Jesu Christi», т. е. «призывая имя Иисуса Христа», см.: Heitmüller, 1903, 88; уточнения и поправки см.: Hartman, 1974.

[594] Уже в первой проповеди Петра (отражающей один из этапов становления крещальной формулы в Церкви, современной автору *Деян*) находим призыв: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος (*Деян* 2. 38; заметим, что *вода* здесь не упоминается); эти слова являются, по-видимому, переосмыслением того, что сказал Иисус ученикам после воскресения: «…чтобы было проповедано во имя его (scil. Христа) покаяние для отпущения грехов» (*Лк* 24. 47), но в этой заповеди нет никакого упоминания о «крещении»; ср.: *Деян* 5. 31. *Оскар Куллманн* со ссылкой на *Деян* 2. 38 так объясняет положение дел: христиане, даже находясь в Церкви, нуждаются в прощении грехов (Sündenvergebung), и им недостаточно одного дара Духа (die Gabe des Geistes); поэтому христианское таинство, которое было подготовлено и возвещено крещением Иоанна (in der Johannestaufe), т. е. крещение (в воде), осталось (в церковной практике); уже в ранней христианской общине (in der Urgemeinde) к обряду погружения в воду был добавлен обряд «возложения рук» на крещаемого; отсюда: прощение грехов через «баню» (Bad), а дар святого Духа через возложение рук (Cullmann, 1948, 7); см. также: Aland, 1979, 183.

[595] Так, в *Деян* 2. 38–41 говорится о «почти трех тысячах» ставших в один день «христианами» (ἐβαπτίσθησαν) после проповеди Петра, а вскоре их число достигло 5000 (ibid. 4. 4; правда, без всякого крещения), но такое, пусть даже и сильно завышенное, число обращенных, если речь действительно идет о *водном* крещении, представить себе невозможно чисто технически (ср. «…the figure may be

ту написания *Деян*) тому, кто готовился стать полноправным членом Церкви, которая к тому же должна была обезопасить себя от всякого рода случайных попутчиков, нужно было усердно готовиться и приложить немало усилий. У автора *Деян* эта подготовительная практика (катехуменат) еще не нашла отражения, но о ее существовании свидетельствует такие более поздние (но не намного отстоящие по времени от *Деян*) раннехристианские сочинения, как «Дидахе» и некоторые другие (см. ниже: раздел III).

2. Послания Павла

Евангелия и *Деян* возникли спустя два-три поколения после смерти Иисуса, но у нас есть сочинения, которые от этого события отделяют всего лишь два десятилетия: это самые ранние (из дошедших до нас) христианские сочинения, а именно послания Павла[596]. Павел еще не располагал записанными евангелиями, из которых он мог бы узнать об Иоанне и о той роли, которую тот сыграл в зарождении «христианского» крещения (сам Креститель ни разу не упоминается в проповеди апостола)[597], но у него были другие источники сведений: прежде всего, устная традиция, преображенная его собственным религиозным переживанием[598].

---

inflated, for how could such a large group have been immersed in a pool in the middle of Jerusalem»: Vermes, 2012, 65); другое дело, если под «крещением» подразумевается, например, простирание рук (символическое возложение рук) крестителя в сторону крещаемых стоящих где-то на расстоянии; ср., однако: «There is <…> not the slightest indication that apostolic hands were laid upon the three thousands converts added to the Church <…>. On the contrary, in this instance the gift of the Spirit <…> appears to be bound up with the actual ceremony of Baptism» (Lampe, 1951, 67). Вместе с тем, такое повальное и скорое (всего лишь после одной проповеди) обращение неизбежно предполагает, что далеко не все остались верными спустя какое-то время.

[596] Хотя их точная датировка невозможна, приблизительная (50-е — начало 60-х гг.) является общепринятой; наряду с подлинными (*1Фесс*, *Гал*, *1–2Кор*, *Римл*, *Флп*, *Фил*; весьма спорно: *Кол*) в *корпус* Павловых писем, который в основном сформировался, вероятно, уже к рубежу I и II вв., вошли и так называемые «второпавловы» послания, написанные его почитателями и последователями: *2Фесс*, *Ефес* (см. ниже: прим. 644) *1–2Тим*, *Тит* (ср., однако, White, 1910, 59 сл. с попыткой доказать, что эти три послания принадлежат перу «Paul the aged»; см. ниже: прим. 681) и, по всей видимости, *Кол* (см. ниже: прим. 1019); о том, что эти послания вышли из-под пера авторов, которые принадлежали «школе Павла», см. Conzelmann, 1965; ср. Schenke, 1975, 515–516: «Die Verfasser von Kol. und Eph., der Verfasser des 2 Thess., der Verfasser des 1 Petr. und der Verfasser der Pastoralbriefe müssen ja alle als Paulus-Schüler und Angehörige der Paulus Schule gelten»; Gnilka, 1991, 21: «Die Anfänge der Schule könnten in die letzte Lebenszeit Pauli zurückreichen…». Подробнее о проблемах авторства этих посланий см.: Vielhauer, 1975; Kümmel, 1970; Schnelle, 2005, 325–410. Другие исследователи сокращают число «второпавловых» посланий, относя к безусловно подлинным *Кол*, *Ефес* и *2Фесс*; см., например: Klijn, 1980, 105, 116–117; 122–123.

[597] Традиция евангелистов (или, по крайней мере, автора *Мк*) об Иоанне и о крещении им Иисуса, восходит, в свою очередь, к какому-то письменному источнику, или источникам, которыми Павел, по всей видимости, не располагал. В *Деян* слова Павла о том, что Иоанн проповедовал «крещение покаяния (βάπτισμα μετανοίας) всему народу израильскому» (13. 24–25; ср.: 20. 21), являются изобретением автора; см., однако, попытку доказать на примере *1Фесс* 1. 9–10 («грядущий гнев»; ср.: *Мф* 3. 7). *Римл* 2. 4–5 (ср.: *Мф* 3. 8) и проч., что Павел был знаком с учением Иоанна Крестителя (Michaels, 1991).

[598] Ср.: «It is possible, *though not certain*, that written collections of Jesus' sayings, and perhaps of stories about Jesus, were already in existence during Paul's lifetime. But most of what he knew about Jesus he would

Павел не раз использовал глагол βαπτίζω[599] (и один раз существительное βάπτισμα[600]) и, нигде и никак не объясняя, какое содержание он вкладывает в это понятие, был, видимо, уверен в том, что адресаты[601] верно поймут значение его слов[602]. Но употребляет ли он эти понятия в значении «крестить водой»?[603] В этом можно сомневаться хотя бы потому, что нигде в его посланиях нет ни малейшего намека на связь *крещения* с *водой*; собственно *вода* (ὕδωρ) *ни разу* не упоминается[604] (создается даже впечатление, что он сознательно избегает этого слова), и ее спасительная роль Павла совершенно не интересует; о своем крещении, которое живописно изобразил автор *Деян*, сам он даже не упоминает[605]. Более того, не будь в нашем распоряжении тех свидетельств из евангелий и *Деян*, в которых понятие βαπτίζω поставлено в связь с водой, мы едва ли бы имели основания

---

probably have learned by word of mouth, *from oral traditions*» (Furnish, 1995, 20; курсив — А.Х.). О том, что эта устная традиция (παράδωσις), отличаясь, конечно, в частностях у разных местных христианских общин (ср.: *1Кор* 15. 3–8 и евангельские свидетельства о явлениях воскресшего Иисуса), в основе своей оставалась незыблемой, свидетельствуют многочисленные переклички моральных и богословских идей Павла с представлениями возникших позднее Евангелий; см., например: *1Фес* 4. 15 сл. и *Мф* 24. 30–31; *1Кор* 11. 23–25 и *Лк* 22. 19–20 и т. д.; полный список возможных параллелей см.: Allison, 1982; Walter, 2004; о религиозном опыте Павла ср. ниже: прим. 632. Один из возможных ответов на вопрос, почему Павел (как, впрочем, и авторы других *НЗ* текстов, кроме Евангелий) редко цитируют слова Иисуса, см. Ellis, 1986, 485–486: «...the paucity of explicit references is hardly to be ascribed to a lack of interest or knowledge, <...> their absence from the letters may be because they can be presupposed, having been transmitted earlier and separately to the congregations as a special kind of tradition»; ср. также: «...the Pauline texts can also reflect early Christian language that was secondarily put into Jesus' mouth» (Wolter, 2015, 439).

[599] *Римл* 6. 3 (дважды); *1Кор* 1. 13–17 (6 раз); 10. 2; 12. 13; 15. 29 (дважды); *Гал* 3. 27; все эти пассажи будут рассмотрены ниже.

[600] О *Римл* 6. 4 см. ниже: прим. 628, 630, 631, 649. βάπτισμα встречается в посланиях павлова корпуса еще в *Ефес* 4. 5: «Один Господь, одна вера,» *одно* крещение (ἓν βάπτισμα)»; см. ниже: прим. 646; об этом, вероятно, «второпавловом» послании см. выше: прим. 596 и ниже раздел 3 «Послания Павлова корпуса».

[601] Будь то коринфяне, галаты или римляне, причем некоторых их них, как, например, римлян (ср.: *Римл* 1. 10–13; 15. 23), Павел до этого никогда не видел.

[602] Вместе с тем, то обстоятельство, что у Павла мы не находим «keine explizite Lehre von der Taufe» (Barth, 2002, 86), лежит на поверхности; о том, что «крещение» как таковое никогда не было в центре внимания Павла, см.: «Paul mentions or alludes to baptism relatively often. But it is worthy of notice that in the texts he left behind we never encounter a passage over which could be put the title "On Baptism" and in which Paul explicitly presents a few fundamental features of his theology of baptism» (Hartman, 1997, 52).

[603] Учитывая приведенные примеры метафорического использования βαπτίζω в евангелиях, к таким утверждениям, как «Paul never uses *baptizein* in a metaphorical sense; in every other instance (автор имеет в виду *1Кор* 15. 29; см. ниже) he intends a reference to the sacrament of baptism» (Murphy-O'Connor, 1981, 536), a priori следует относиться с большой осторожностью.

[604] Лишь однажды в *Ефес* 5. 26 находим сочетание λουτρῷ τοῦ ὕδατος, «омовением воды»; см. выше: прим. 549.

[605] *Деян* 9. 17–18 и 22. 13–16 (см. выше: прим. 589, 590). Сам Павел бегло и без подробностей говорит о своем обращении: воскресший Христос сделал так, что Павел его увидел (ὤφθη κἀμοί: *1Кор* 15. 8); ср.: Бог, «призвав (меня) своей благодатью, соблаговолил явить во мне своего Сына (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), чтобы я благовествовал (ἵνα εὐαγγελίζωμαι) его язычникам» (*Гал* 1. 15–16); о безусловном родстве этого высказывания с *(Второ)Исаия* 49. 1–6 см.: Stanley, 1954, 415 и ниже: прим. 983; о мистическом переживании Павла («восхищен до третьего неба»; при обращении?) см.: *2Кор* 12. 2–5.

утверждать, что апостол говорит именно о *водном* обряде. Вот примеры.

Павел обращается к христианской общине в Коринфе[606] со словами:

> «Благодарю Бога, что никого из вас *не крестил*, разве только Криспа и Гая, чтобы кто-нибудь не сказал, что вы *были крещены* в мое имя. *Крестил* же я и дом Стефана[607], а еще кого *крестил*, не знаю. Ведь Христос послал меня *не крестить*, а благовествовать»[608].

Утверждать, что в этом пассаже глагол βαπτίζω непременно имеет значение «крестить водой»[609], нет оснований. Павел подчеркивает здесь, как и повсюду в своих посланиях, преимущество проповеди перед обрядом, не утруждая себя описанием самого обряда, и вполне можно допустить, что апостол использовал глагол в более широком значении: «обращать, посвящать (в новую веру)», подчеркивая при этом, что обряд «посвящения» сам по себе не столь важен, как проповедь спасения[610].

Едва ли следует видеть намек на обряд крещения водой и в следующих стихах:

---

[606] До этого было сказано, что у коринфян, уже ранее обращенных (*1Кор* 1. 4–7) среди прочих и самим Павлом (1. 14–16), возникли раздоры (ἔριδες: 1. 11): считать ли им себя последователями Павла, Аполлоса (ср.: *1Кор* 16. 12 и выше: прим. 584), Кифы (очевидно, апостол Петр) или Христа; на это Павел спрашивает: «...разве во имя Павла вы были крещены?» (...ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; ibid. 1. 13). О формуле «крестить в имя...» см. выше: прим. 577, 593.

[607] *Микс*, начиная главу «Baptism: Ritual of Initiation»>, задает вопрос: «Exactly what did Paul do and say when he baptized the household of Stephanas? <...>» и продолжает: «*Nowhere in the letters do we find a straightforward description of the ritual.* The people to whom Paul and his disciples were writing knew what the procedure was; <...> we have to rely on inference to answer the simplest questions about what happened, and we will remain ignorant, however clever our detection, of many details that might, if we knew them, alter our total picture of the ritual» (Meeks, 1983, 150; курсив — А.Х).

[608] (14) εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι οὐδένα ὑμῶν *ἐβάπτισα* εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, (15) ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε. (16) *ἐβάπτισα* δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον, λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον *ἐβάπτισα*. (17) οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι (*1Кор* 1. 14–17). Вспомним, что Крисп, начальник синагоги в Коринфе, упоминается и в *Деян* 18. 8: «он уверовал в Господа со всем своим домом, и многие из коринфян, слушая (Павла), уверовали и *крестились* (ἐβαπτίζοντο)», но о том, что это сделал сам Павел, здесь не говорится; о среднем залоге глагола см. выше: прим. 590.

[609] По поводу этого пассажа см., например: «By "baptism" Paul means the *new washing* by which people become followers of Jesus Christ <...> This initiatory rite, which incorporates human beings into Christ and the Church, already existed in the pre-Pauline Christian tradition» (Fitzmyer, 2008a, 146–147); «There is no doubt that this passage refers to *water baptism*» (Ferguson, 2009, 149; курсив — А.Х).

[610] По поводу *1Кор* 1. 17 ср.: «[Paul] verneint nicht die Taufe, aber er hält die Predigt des Evangeliums für wichtiger als das Taufen» (Schmidt, 1982, 238); «baptism is not at the heart of his salvation strategy — the key work there is given to the gospel» (Dunn, 1970, 119). О том, что именно «благовестие» (εὐαγγέλιον), а не крещение, служит «ко спасению всякого верующего» (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι: *Римл* 1. 16) Павел говорит не раз: *1Кор* 1. 21; 2. 4–5; 4. 15 («Ведь я родил вас во Христе Иисусе благовестием»: ... ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου); *2Кор* 11. 7 и т. д. Поэтому более поздний комментатор Посланий Павла (Амбросиастер; см. выше: прим. 582) замечает: «quoniam majus est evangelizare, quam baptizare <...> quia non omnis qui baptizat idoneus est et evangelizare» (*Comm. ad 1Cor.* 1. 17 (PL 17, 187D)), т. е. «не всякий крестящий способен благовествовать», а в другом месте, говоря о том, что в древней Церкви не было строгого распределения обязанностей, замечает: «Ведь в начале все учили и все крестили в любой день или в любое время, когда была возможность» (primum enim omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscumque diebus vel temporibus fuisset occasio: *Comm. ad Ephes.* 4. 11 (388A); см. выше: прим. 582).

«Ибо не хочу, братья, чтобы вы не знали, что все наши отцы были под облаком, и все прошли через море, и все они *были крещены* в Моисея в облаке и в море»[611].

Павел сравнивает здесь христианское *посвящение* в новую веру, являющееся залогом будущего спасения, с опытом иудеев, доверившихся Моисею и также получивших спасение, и произошедшее с иудеями в пустыне, по словам апостола, «стало для нас прообразами»[612]. К воде здесь имеет отношение лишь упоминание моря, но иудеи спаслись не водой, а как раз потому, что избежали с ней соприкосновения как с враждебной стихией[613]. Поэтому глагол в этом пассаже следует, вероятно, понимать лишь в значении «присягнувшие Моисею в верности и ставшие его приверженцами», «полностью доверившиеся Моисею»[614], т. е. *метафорически*[615].

---

[611] [(1)]οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον [(2)]καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν *ἐβαπτίσθησαν* (ср. чтение: *ἐβαπτίσαντο*, «крестились», в ряде рукописей; подробнее см.: Fee, 1987, 441, прим. 2) ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ (*1Кор* 10. 1–2). Зд. ссылка на рассказ об исходе иудеев из Египта в *Исх* 13. 21–22: «Бог же шел впереди них, днем в столпе облака (ἐν στύλῳ νεφέλης), чтобы показать им путь, а ночью в столпе огня» (ср.: *Псал* 104. 39 (LXX), где речь идет об облаке, покрывающем иудеев); о проходе через море см.: *Исх* 14. 21–22; ср.: *Псал* 78. 13. Об аудитории Павла в Коринфе ср. *Деян* 18. 4–5: «Каждую субботу он проповедовал в синагоге и убеждал иудеев и эллинов <…>, свидетельствуя иудеям, что Иисус есть Христос».

[612] ταῦτα δὲ *τύποι* ἡμῶν ἐγεννήθησαν… (*1Кор* 10. 6); ср.: τυπικῶς (ibid. 10. 11); по поводу *1Кор* 10. 4 см. ниже: прим. 989; о *Римл* 5. 14 ср. выше: прим. 292; о *1Петр* 3. 21 см. ниже: прим. 663 сл.

[613] Господь «сделал море сушей (ἐποίησεν τὴν θάλασσαν ξηράν), и вода разделилась» (*Исх* 14. 21); «…прошли по суше среди моря» (ibid. 14. 29). О том, что здесь едва ли следует видеть аллюзию на обряд христианского крещения, см.: «Nothing in this part of the verse suggests that Paul is already alluding to baptism» (Fitzmyer, 2008a, 381); «Nor was Paul suggesting that there was something sacramental about the baptism "into Moses" <…>. Neither baptism nor the Lord's Supper had *yet* become sacraments in the later Christian sense» (Horsley, 1998, 151); ср., однако: «Das Weilen des Volkes Israel unter (Ps 104. 39) der Wolke und der Zug durchs rote Meer ist typologisch als eine Taufe zu verstehen» (Lietzmann, 1949, 44). Впрочем, древние комментаторы, имея в виду уже сложившийся христианский обряд крещения в воде, нисколько не сомневались в том, что Павел также имел в виду именно этот *обряд*; так, Ориген утверждал, omnes in Moysen baptisati sunt in nube et in mari ita et de Iesu dicatur quia omnes in Iesu baptisati sunt in Spirito sancto et aqua (*Hom. Num.* 22. 4; Baehrens, 209. 19–21), отождествляя облако со святым Духом. Подробно с собранием примеров древних толкований см.: Lundberg, 1942, 116–144.

[614] Так, злоключения иудеев в пустыне заканчиваются тем, что «Господь их *освободил* (ἐρρύσατο)», а они, увидев силу Бога, «*поверили* Господу и слуге его Моисею» (*Исх* 14. 30–31); все эти действия в пересказе Павлом этого сюжета переданы одним глаголом βαπτίζω. Противопоставление Христа Моисею (сравнение с Моисеем), вдохновленное, не в последнюю очередь, пророчеством *Втор* 18. 15, находим тут и там в новозаветных сочинениях: *Ин* 1. 17; *Римл* 10. 5; *2Кор* 3. 7–15 и т. д.; ср.: «…dans les cercles judéo-chrétiens l'idée de Jesus, nouveau Moïse, a été un des traits prédominants» (Lundberg, 1942, 144).

[615] О том, что здесь «аллегорически» подразумевается крещение святым Духом (не водой), см.: «he is not really talking about a 'baptism' in the Red Sea to Moses, but of baptism in the Spirit into Christ». (Dunn, 1970, 127). То же самое можно сказать и о βαπτίζω во фразе: «Ибо все мы были крещены в одно тело в одном Духе (= одним Духом) (ἐν ἑνὶ πνεύματι <…> εἰς ἕν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), будь то иудеи, язычники, рабы или свободные…» (*1Кор* 12. 13; ср.: *Кол* 3. 11); зд. сочетание βαπτίζω εἰς в значении цели следует понимать в том же смысле: «быть отданным полностью руки Христа, чтобы стать одним телом как с ним, так и друг с другом»; ср.: «Paul is thinking of baptism in Spirit, he is not spealing about water at all» (Dunn, 1970, 129); «Because of the verb "baptize", it is often assumed that Paul referring to the sacrament of water-baptism <…>. But that assumes more than is actually said. While it is true that early on this verb became the technical term for the Christian initiatory rite, one may not thereby assume that Paul intended its technical

Другое место в том же послании, представленное Павлом в виде двух риторических вопросов, вызвало жаркую полемику в ученом мире[616]:

> «Тогда что будут делать (в будущем) крестящиеся (из-)за мертвых? Если мертвые вообще не воскресают, зачем же (из-)за них крестятся»[617].

Из многочисленных вариантов толкования этого темного пассажа, в которых предметом спора не в последнюю очередь было сочетание ὑπὲρ τῶν νεκρῶν[618], весьма распространенным остается следующее: в ранней Церкви не все новообращенные получали крещение, поэтому были и такие, которые умирали до крещения; тогда близкие (уже ранее крещеные) принимали крещение как бы от их имени, чтобы при грядущем «воскресении праведников» и они были спасены[619], веря в то, что воскресение наступит лишь тогда, когда число праведников достигнет необходимого числа[620]. Но при таком толко-

---

sense» (Fee, 1987, 604); с последним замечанием можно согласиться за исключением расплывчатого утверждения о том, что early on (когда именно?) глагол βαπτίζω стал terminus technicus для *христианского обряда*. Так или иначе, нет серьезных оснований видеть в *1Кор* 12. 13 «Christian 'bath' of water» (Schnackenburg, 1964, 126), или «water-baptism» (Ferguson, 2009, 153), или утверждать: «There is no real evidence here to make us think that St. Paul actually thought of baptism in the Spirit as something independent of water-baptism» (Lampe, 1951, 89).

[616] Параллелей *1Кор* 15. 29 мы не находим не только в *НЗ* сочинениях, но и в раннехристианской литературе вообще, поэтому это место «can justly labeled as a 'crux interpretum'. <…> it is definitely puzzling, obscure and difficult» (Foschini, 1950, 3, 260); ср.: «This enigmatically brief passage has occupied exegetes throughout the centuries and called forth numerous attempts at its explanation (more than forty!). To this day *agreement has not been reached*» (Schnackenburg, 1964, 95; курсив — А.Х.); «despite the multitude of readings presented through the centuries, none has achieved anything even resembling a consensus» (Hull, 2005, 2).

[617] ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αυτῶν (*1Кор* 15. 29). В послании (и прежде всего в 15-й главе) Павел горячо отстаивает воскресение мертвых против веры некоторых членов коринфской общины в то, что «воскресения нет» (15. 12): как Христос воскрес на третий день (15. 4, 12; ср. выше: прим. 570), так и все умершие воскреснут (15. 21–22), «ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (15. 16); далее Павел говорит о своих апостольских трудах и борьбе, которые имеют смысл только при условии, что воскресение мертвых существует; см. также ниже: прим. 950, 951.

[618] Ср.: «*за* мертвых», «*из-за* мертвых», «*для* мертвых», «*от имени* мертвых», «*вместо* (= ἀντί) мертвых». Предлагались различные (иногда курьезные) объяснения, как, например: «омывать мертвых перед погребением»; «совершать омовение после соприкосновения с мертвым»; и даже «погружаться (в море), чтобы достать тела утонувших» и т. д.; рассматривал и этот стих как позднюю вставку в текст («…für unächt zu erhalten»: Schmiedel, 1893, 198) и даже меняли в нем пунктуацию (например, делали из ὑπὲρ τῶν νεκρῶν самостоятельное вопросительное предложение: Dürselen, 1903, 308); видели здесь и эллипс: ὑπὲρ (τῆς ἀναστάσεως) τῶν νεκρῶν, т. е. «из-за (воскресения) мертвых». Обзор толкований, начиная с древних авторов, см.: Foschini, passim; Schnackenburg, 1964, 95–102; Murphy-O'Connor, 1981, 534–535; id. 2009, 243–245; Fee, 1987, 763–767; Fitzmyer, 2008a, 581; Hull, 2005, 7–49.

[619] Один только перечень работ, в которых защищается именно это древнее толкование (т. н. «заместительное крещение», «vicarious baptism» или «Vikariatstaufe»), восходящее еще к Тертуллиану (pro mortuis <…> vicarium baptisma: *Res. Carn.* 48. 11; ср.: Амбросиастер, *Com. ad 1Cor.* 15. 29 (PL 17, 266A)), занимает почти страницу; см.: Hull, 2005, 11, прим. 14, где автор замечает, что даже отвергающие эту точку зрения признают ее «preponderance» (ibid., прим. 15).

[620] По поводу «исполнения числа праведников» ср. *1Enoch* 47. 4 (эфиопский); *Откр* 7. 4; Herm., *Sim.* IX. 6. 5. Это толкование отстаивал *Прайскер* в ответ на распространенное («stark verbreitet») в его

вании открытыми остаются многие вопросы: предполагают ли артикли в οἱ βαπτίζομενοι и τῶν νεκρῶν[621], что речь идет о какой-то определенной группе внутри коринфской общины или такой ритуал практиковали все члены общины? Было ли такое странное «крещение» совершено по какому-то конкретному случаю или это было обычной практикой в общине? Предполагает ли средний залог (βαπτίζομενοι, βαπτίζονται), что действие в обоих случаях производили сами «крестящиеся» без участия крестителя?[622] Почему в словах Павла не видно и тени осуждения этого загадочного ритуала? Было ли вообще возможно получать *второе* крещение, тем более за мертвого?

Есть и другое толкование, также имеющее своих, правда, меньших в числе, сторонников: Павел говорит здесь об обращении в новую веру, к которому (еще нехристианина) побуждала смерть близкого человека (уже христианина), глубокая скорбь по нему и надежда встретиться с ним в потустороннем мире[623]. В пользу такого объяснения

время убеждение, что в этом пассаже речь идет о крещении как о «магического-сакраментальном ритуале», аналогичном посвящению в языческие мистерии («in Analogie der Mysterienweihen»): Preisker, 1924. Другой его вывод касается общей обрядовой практики ранней Церкви, а именно того (со ссылкой на *Деян* 18. 24 сл.), «daß es eine Zeit gab, wo man als Jünger Jesu auch gelten konnte *ohne Taufe*. <…> Die Taufe war nicht von jeher notwendiges Zeichen der Jesusjungerschaft. <…> Mit der schnell straffer werdenden Organisation wurde auch die Taufe allgemein üblich und damit notwendiges Zeichen für die Jesusjungerschaft» (ibid. 301); эта традиция восходит к тому времени, «когда обряду крещения еще не придавали безусловного значения (so unbedingten Wert), когда можно было быть христианином *без крещения*» (*ohne Taufe Christ sein*), когда основополагающим началом была лишь *вера*, поэтому были и такие христиане, которые умирали некрещеными (ibid. 304; курсив — А.Х.); ср. выше: Barnikol и Haufe в прим. 590; Weiss в прим. 591; *Лампе*, объясняя этот пассаж, вынужден был сделать уступку: «…some of Christians had died without Baptism, perhaps because at first it was not regarded as vitally necessary to salvation» (Lampe, 1951, 94).

[621] Так, например, *Мёрфи О'Коннор* отказался видеть здесь «заместительное крещение» («…we are forced to exclude the literal sense of *baptizein*, be it undersood in a sacramental or non-sacramental sense»: Murphy-O'Connor, 2009, 243), и, считая, что οἱ νεκροί имеет в виду «духовно мертвых» («in an existential sense»), а ὅλως νεκροί — «мертвых физически» («literally »: ibid., 244), толковал βαπτίζειν в значении «to destroy, to perish», ссылаясь на *Мк* 10. 38 (у автора ошибочно 8. 38) и *Лк* 12. 50 (см. выше: прим. 574–576); отсюда и его перевод: «What will they do who are being destroyed on account of the (spiritually) dead? If whose who are really dead are not raised, why indeed are the being destroyed on their account?» (ibid., 251). Едва ли хорошо обоснованным можно назвать и следующее безоговорочное утверждение автора: «Paul never uses *baptizein* in a metaphorical sense; in every other instance he intends a reference to the sacraments of baptism», и единственным примером *метафорического* употребления глагола у Павла является *1Кор* 15. 29 (ibid., 245).

[622] Так требует грамматика, но некоторые рукописи (Schnackenburg, 1964, 94–95, прим. 47) дают чтение ἐβαπτίσθησαν, «были крещены», вводя тем самым «крестителя» и устраняя возможность видеть здесь «самокрещение» (о страдательном и среднем залогах глагола ср. выше: прим. 590).

[623] Эту мысль четко выразил *Финдлей*, отказавшийся от идеи «заместительного крещения»: «P[aul] is referring rather to a much commoner, indeed a normal experience, that the death of Christians leads to the conversion of survivors, who in the first instance "for the sake of the dead" (their beloved dead), and in the hope reunion, turn to Christ <…>. Paul designates such converts "baptized for the dead", since Baptism seats the new believer and commits him to the Christian life» (Findlay, 1901, 930–931). Было предложено и уточнение к этому утверждению, а именно: креститься этих язычников побуждала не столько вера в Христа, сколько надежда на будущее *воскресение* и воссоединение с умершими близкими, которые обеспечивало крещение («…um bei der Auferstehung mit ihnen vereinigt zu werden»; см.: Raeder, 1955, 260, прим. 12 со ссылкой на Findley); впрочем, если следовать этому уточнению, получается, что принимающие

говорит прежде всего тот факт, что Павел (по крайней мере, явно) не порицает эту практику. Но ни то, ни другое толкование не может доказать, что *посвящении* в новую веру речь здесь идет именно о «погружении в воду».

В связи с проблемой «крещения» заслуживает внимания и фраза из того же послания, которой Павел завершает перечисление самых страшных пороков: их носители

> «царства Божьего не унаследуют. И такими (ранее) были некоторые, но *омылись*, но были освящены, но были оправданы в имени Господа Иисуса Христа и в Духе Бога нашего»[624].

Общепринятое убеждение в том, что «омылись» (ἀπελούσασθε) указывает на крещение водой[625], хотя ни сам глагол βαπτίζω, ни вода здесь не упоминаются, также можно подвергнуть сомнению на том основании, что глагол (ἀπο)λούω далеко не всегда использовался в прямом значении, подразумевающим воду; часто к нему прибегали как к метафоре[626]; вероятно, случай именно такого употребления (заметим, что глагол у Павла

крещение не были искренними в своем решении, а лишь стремились получить в будущем выгоду, и это было уже отмечено: «...it can be objected that is *not a lofty motive (possibly not even religious one)* for joining the Christian Church» (Schnackenburg, 1964, 102; курсив — А.Х.); *Иеремиас* принял выводы *Рэдер* (Jeremias, 1956, 155–156).

[624] ...οὐ <...> βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. καὶ ταῦτά τινες ἦτε ἀλλὰ *ἀπελούσασθε*, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (*1Кор* 6. 10–11).

[625] «Das ἀπελούσασθε bezieht sich natürlich auf die Taufhandlung im engeren Sinne (vgl. Apg 22. 16; Eph 5. 26)...» (Weiss, 1910, 154); *1Кор* 6. 11 «zeigt, daß von der Taufe die Rede ist» (Lietzmann, 1949, 27); «die Taufe als das Reinigungsbad. <...> Die Deutung der Taufe als "Reinigung" ist traditionel» (Conzelmann, 1981, 136); «...the water of baptism» (Flemington, 1948, 56); «referring to baptism» (Fitzmyer, 2008a, 258); «the verse <...> does in fact describe the great soteriological effects of baptism» (Schnackenburg, 1964, 5); «... wo das "ihr wurdet abgewaschen" zweifellos an die Taufe denkt» (Barth, 2002, 65, прим. 163); Hartman, 1997, 63–64; «an obvious allusion to baptism occurs in 1 Corinthians 6:11» (Ferguson, 2009, 149).

[626] См., например: «Омойтесь (λούσασθε), станьте чистыми, удалите дурное <...>, прекратите делать зло» (*Исаия* 1. 16); там, где нужно было подчеркнуть прямое значение глагола, *ВЗ* тексты, как правило, добавляли «водой, в воде» (ὕδατι, ἐν ὕδατι; см.: *Исх* 29. 4; 40. 12; *Лев* 8. 6; 14. 8; *Числ* 19. 7; *Втор* 23. 11; *Иез* 16. 4 и т. д.); ср.: «...возьмите умозрительную воду (ὕδωρ λογικόν), омойтесь (λούσασθε), осквернённые» (Clem., *Protr.* 99. 3); о многочисленных пороках души, «которые никак невозможно *смыть*» (τὰ καταρρυπαίνοντα τὴν ψυχήν, ἅπερ *ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι* παντελῶς οὐκ ἔνεστιν) см.: Philo, *Mut. nom.* 49; «(занимаясь философией) я смыл с души все нечистоты» (ἀπάσας τὰς κηλῖδας ἐκ ψυχῆς ἀπελουσάμην: Luc., *Catapl.* 24); ср. русск. «смыть с себя позор» и т. п.; подробнее см.: Webb. 1991, 104–105 в разделе «Metaphorical Use of Ablution Language». Утверждение о том, что речь здесь идет о «крещении», оспорил *Данн*: «...in fact Paul *is not talking about baptism at all* — he speaks rather of the great spiritual transformation of *conversion* <...>. *Conversion-initiation* was a much richer and fuller experience than the *ritual act* <...>. ἀπελούσασθε is clearly to be understood of *spiritual cleansing* rather than of the washing of the body with baptismal water» (Dunn, 1970, 121). *Ховард Фи* также не уверен в том, что речь идет здесь об обряде крещения: «Paul does not in fact say "you were baptized", which he was perfectly capable of doing if baptim were his concern»; также и тот аргумент в защиту «крещения», что ἀπελούσασθε дополнено здесь сочетанием «в имени Господа Иисуса Христа», означает, по его мнению, лишь стремление «прочитать Павла глазами Луки» (см.: *Деян* 22. 16 выше в прим. 590); повторяя в основном вывод *Данна*, автор завершает: «Paul *is not here concerned with the Christian initiatory rite, but with the spiritual transformation* made possible through Christ and effected by the Spirit» (Fee, 1987, 246–247). курсив — А.Х.

встречается только в этом пассаже) в значении «внутренне *очиститься* от грехов» мы здесь и видим[627].

Так же, видимо, нужно понимать этот глагол и в двух других пассажах из его посланий. В одном, обращаясь к христианской общине Рима, Павел говорит:

> «Или вы не знаете, что все мы, которые *были крещены* в Христа Иисуса, *были крещены* в его смерть? Итак, мы были сопогребены с ним через *крещение* в смерть, чтобы, как Христос был воскрешен из мертвых через славу Отца, так и мы смогли бы вести новую жизнь»[628].

В другом, обращенном к галатской общине, апостол повторяет ту же мысль:

> «Ведь все вы, которые *были крещены* в Христа, все вы надели на себя Христа. Нет ни иудея, ни язычника, нет ни раба, ни свободного <…> ибо все вы одно во Христе Иисусе»[629].

Безоговорочно настаивать на том, что в этих отрывках речь идет именно о *водном* крещении (при отсутствии всякого описания обряда или даже намека на него), нет никаких, кроме некритического следования традиционному толкованию, оснований[630]. Эта уверенность едва ли имеет под собой твердую почву: ведь для такого утверждения нужно было бы располагать письменными свидетельствами, в которых эта практика была бы надежно засвидетельствована, а таких у нас, увы, нет[631].

---

[627] Поэтому трудно согласиться с утверждением: «Of all expressions which Paul uses in connection with baptism ἀπολούεσθαι indicates the closest link with the material of baptism, the water» (Schnakenburg, 1964, 4).

[628] ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι *ἐβαπτίσθημεν* εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ *ἐβαπτίσθημεν*; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ *βαπτίσματος* εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (*Римл* 6. 3–4).

[629] ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν *ἐβαπτίσθητε*, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος <…> πάντες γὰρ ὑμεις εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ιησοῦ (*Гал* 3. 27–28).

[630] Но это делают почти все комментаторы приведенных стихов; см, например, о *Римл*: «…a reference to *water* is primary. By the date of Romans "baptize" had become *almost* a technical expression for the rite of Christian initiation by *water* and this is *surely* the meaning the Roman Christians would have given the word» (Moo, 1996, 359); о *Гал*: «by *ἐβαπτίσθητε* the apostle undoubtedly refers to Christian baptism, *immersion in water*» (Burton, 1920, 203); *Ким*, который придерживается того же взгляда, цитирует *Лонгенекера*: *ἐβαπτίσθητε* в *Гал* 3. 27 «*undoubtedly* refers to Christian baptism, i.e. *immersion in water*, for this is the uniform meaning of the term in Paul (cf. Rom. 6. 3; 1Cor. 1. 13–17; 12. 13; 15. 29)» (Longenecker, 1990, 155, см.: Kim, 2004, 113, прим. 27); курсив — А.Х.; ср. Kerst, 1975 по поводу *1Кор* 8. 6 ниже в прим. 968. Ср. взвешенное суждение по поводу *Римл* 6. 3–4, которое точно описывает содержание этого свидетельства: «Important theologumena in the primitive Christian and Pauline view of baptism are missing, such as the conferring of the Spirit as a constitutive element <…>. We learn nothing about what probably was already then necessary preparation of those who sought baptism and next to nothing about the rite as such. <…> We are not told whether it is related to the gathering of the community, administered by office-bearers, accompanied by invocation of the name Jesus, vows, hymns, and laying on of hands, or given by immersion or aspersion…» (Käsemann, 1980, 163–164); объяснение этому автор видит в том, что «the rite and its meaning were not disputed in his circles» (scil. в тех общинах, к которым Павел обращался с посланиями; ibid).

[631] И тем не менее, один из самых влиятельных авторов, писавших о «крещении», утверждал по поводу *Римл* 6. 3–4: «The convert is plunged into the water: that means dying with Christ; he remains there for a moment under the surface: that means being buried with him; he emerges from the water: that means

Уже на примере евангельских текстов и *Деян* мы видели, что βαπτίζω помимо прямого значения имело еще и метафорические, и поэтому допущение, что Павел, который был гораздо более литературно образован, чем евангелисты (да и психологически, очевидно, был гораздо более импульсивен, чем они), часто пользовался *образным* языком, а точнее, не мог без него обходиться[632], имеет под собой достаточно прочные основания. В приведенных пассажах присутствуют такие метафоры, как «креститься в его смерть»[633], «быть погребенным с ним»[634], «надеть на себя Христа»[635], и метафорическое «быть крещеным в Христа» в значении «быть посвященным в новую веру» не выпадает из этого ряда.

---

being raised up with him» (Flemington, 1948, 59); ср.: «when he who is baptized is *immersed in the water*, the act signifies burial "with Christ"; and when he again comes up out of the water, that signifies resurrection "with Christ"» (Nygren, 1949, 233); «The fact that baptism could be construed as symbolic burial with Christ (Rom. 6. 4; Col. 2. 12) suggests a complete immersion in water» (Meeks, 1983, 150); ср.: Schmithals, 1988, 189 и т. д. О том, что «вода» в посланиях Павла ни разу не упоминается см. выше: прим. 604.

[632] Посланиям Павла присуща искренняя «страсть и страстность», в них столько «личного», что передать эти чувства обыденным языком было бы невозможно; это отличает его от (пусть и задушевного́) бытописания евангелистов и приближает к «высокой» (не только религиозной) литературе; об экстатическом религиозном опыте апостола, характеризующемся «измененными состояниями сознания» (altered states of consciousness), с анализом его метафорического языка см., например: Shantz, 2009. Пространный перечень метафор в посланиях Павла см.: Dunn, 1999, 295.

[633] Эта метафора вполне созвучна тому немногому, что мы знаем о посвящении в языческие «мистерии»; единственным древним свидетельством является подробный рассказ Апулея о его посвящении в мистерии Изиды; из него следует, что посвятительный обряд, которому предшествовали «омовения» и «окропления», совершаемые жрецом (sacerdos <…> sueto lavacro <…> circumrorans abluit: *Metam.* XI. 23. 1), символизировал «*добровольную смерть* (посвящаемого, т. е. умирание для старой жизни) и (последующее) *спасение* по милости (Изиды); <…> своим провидением она ставит (этих) как бы рожденных вновь на путь нового спасения» (ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari <…> sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula: ibid. XI. 21. 7). Я далек от мысли видеть здесь влияние языческой практики на христианскую, или наоборот; речь идет о сходстве религиозного переживания при религиозном «обращении» в новую веру, которое подразумевает «смерть» для старой жизни и кардинальный поворот к новой; см. точную формулировку: «There is indeed an almost inevitable similiarity between experiences of radical conversion, such as that of Lucius and that of Paul, and the language of death and life is a natural expression of such experiences. <…> Analogy is not genealogy» (Dunn, 1998, 446).

[634] О том, что буквальное понимание этого сочетания не имеет смысла, см., например: «…only pious imagination can link the <…> phrase about burial with Christ to going under the water» (Käsemann, 1980, 164).

[635] О том, что речь идет здесь не о «надевании чистой одежды после водного крещения», а о метафоре и что такие толкования являются «an attempt to neuter or demetaphor Paul's language», см.: Dunn, 1989, 298–299, где автор сетует на то, что все попытки толковать новозаветные «baptismal passages» с тем, чтобы защитить «буквальное» («literal») значение, сводят к минимуму значение метафорического языка; ср.: «*наденьте* на себя Господа Иисуса Христа» (*Римл* 13. 14), где образ «надевания» никак не связан с крещением; автор (второ)Павлова послания использует тот же метафорический язык (надевать — снимать): «снимание с себя тела плоти»» (*Кол* 2. 11); «*снять* с себя ветхого человека и *надеть* нового» (ibid. 3. 9–10; *Ефес* 4. 24; ср. Gnilka, 1991, 186, а также Horst, 1973, где автор показал, со ссылкой на Eus., *Praep. Ev.* XIV. 18. 26 и Diog. L. IX. 65, что сочетание τὸν ἄνθρωπον ἐκδῦναι, «снимать с себя человека», т. е. «избавляться от старых привычек», встречалось уже в до-христианские времена в квази-философском языке). О том, что метафора «надевать» (ἐνδύεσθαι) имеет прочные *ВЗ* корни, см. с многочисленными примерами: Mußner, 1988, 263; ср. также выше: прим. 486 и ниже: прим. 788. Ср. также такие метафоры, как: «сораспяться с Христом» (*Гал* 2. 19); «распять плоть» (ibid. 5. 24); «мир распят» (ibid, 6. 14) и т. п.

Итак, глагол βαπτίζω и его производные, активно используясь в I в., конечно, и за пределами составивших *НЗ* писаний[636] (не в последнюю очередь и в устном обиходе), приобрели гораздо более широкий спектр значений, чем имели вначале, и наряду с прямым значением использовались и *метафорически* (причем в разных смыслах; ср.: *Мк* 1. 8 и пар.; *Лк* 12. 50; *1Кор* 10. 1–2)[637]. В этом случае ничто[638] не мешает нам думать, что в одних случаях глагол βαπτίζω использовался в его прямом значении «погружать» (в воду; ведь не случайно, когда говорится о деятельности Иоанна, всегда подчеркивается ее наличие), в других случаях к нему прибегали как уже к хорошо известной *метафоре*, и тогда «крестить» (погружать) означало «посвящать в новую веру» (без всякой воды)[639], и у первых поколений христиан это посвящение, возможно, состояло только[640] из

---

[636] Вспомним начало *Лк* 1. 1, где автор говорит о том, что к его времени уже «многие попытались» (πολλοὶ ἐπεχείρησαν) писать сочинения о жизни Иисуса и его учеников (ср.: *Деян* 1. 1–2); от этих сочинений (за исключением *Мк*, которым автор *Лк*, очевидно, пользовался) до нас ничего дошло.

[637] Обычная эволюция, которую, правда, на материале древних текстов трудно проследить из-за скудости проверочного материала. Как то или иное слово в ходе бытования может расширять свое первоначальное значение, надежно видно на примере современных языков, где устное общение позволяет почувствовать изменение оттенков значения; так, например, русский глагол «достать» в своем новом значении приобрел в разговорном языке такое широкое хождение, что даже люди, казалось бы далекие от сленга, охотно им пользуются: «он *достал* деньги из кармана»; → «он *достал* (добыл) деньги», которых у него не было; → «ему *досталось*», т. е. он получил нагоняй или ему выпали невзгоды; и, наконец, → «он *достал* меня», т. е. он страшно мне надоел; ср.: глагол «сидеть»: «он *сидит* дома», но «он *сидит* на наркотиках»; или: «разводить» (руками), но «разводить» (кого-то) в значении «обманывать», «надувать» и т. д., и т. п.

[638] Разумеется, если мы не отталкиваемся от таких утверждений, как, например: «In der christlichen Gemeinde ist die Taufe *zweifellos von Anfang an* üblich gewesen» (Oepke, 1933, 536); «it can be regarded as certain that *from the very beginning* [baptism] was practiced in the earliest Church as the rite of initiation, for Paul assumes that all the Christians are baptised (Rom. 6:3, I Cor. 12:13). But the meaning of baptism *can hardly have been different from that of John's baptism*…» (Bultmann, 1951, 38); «the assurance with which *the primitive Church from the beginning* developped its teaching on baptism makes a special commission of Christ in the sense of Mt. XXVIII. 19 necessary» (Schnackenburg, 1964, 9; о *Мф* 28. 19 см. выше: прим. 577); «die Taufe ist *von Anfang an in allen christlichen Gruppen und Gemeinden der Initiationsritus*, durch den man den Geist Gottes empfängt und in die Kirche aufgenommen wird. <…> Die *Verwendung von Wasser* ist allen christlichen Gruppen gemeinsam» (Messner, 2005, 389); курсив — А.Х.

[639] Ориген, буквально понимая значение βαπτίζω, говорит по поводу *Деян* 19. 2: тех, которые, приняв крещение Иоанна, не слышали о существовании святого Духа (см. выше: прим. 585, 586), апостол крестил «во *второй раз*» (βαπτίζονται δεύτερον ὑπο τοῦ ἀποστόλου: *Comm. Joh.* VI. 33 (168)), однако, если и было это «второе крещение», то было оно не водным, а словесным посвящением εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (см. выше: прим. 593). О том, что ученики «получили святого Духа» без всякого крещения (*Деян* 2. 4), и о том, что призыв Петра в *Деян* 2. 38 («пусть каждый из вас крестится…»; см. выше: прим. 594), является вставкой позднейшего редактора («…this sudden introduction of baptism seems quite inconsistent with what was stated : the disciples had received the Spirit without having been baptized for that purpose, and the words of Jesus in Acts 1. 5 imply *a baptism in Spirit as a substitute for baptism in water*, not as a consequence of it»), см: Foakes Jackson — Lake, 1920, 340; курсив — А.Х.

[640] Так же, как и само «крещение водой», другой компонент обряда, а именно «возложение рук», упоминается в *Деян* (см. выше: прим. 587, 589, 595–596) без всякой системы; у Павла «возложение рук» в связи с «крещением» ни разу не появляется; «it is exceedingly odd that, in all the space which he devotes to baptismal teaching, St. Paul never once alludes to it (scil. возложению рук)» (Lampe, 1951, 67); ср. в *1Тим* 4. 14 и *2Тим* 1. 6: «возложение рук» при посвящении в должность. О том, что происхождение этого

произнесения «крещаемым» крещальной формулы[641].

Почему у первых христиан при принятии новичков в общину вода не играла той роли, которую она получила позднее, можно только гадать; возможно, что решающим при отказе от «крещения водой» оказалась рано укоренившаяся вера в то, что *новое* крещение должно быть в корне отлично от *старого* (Иоаннова) и может быть только *крещением святым Духом*[642]. Следы этого «выплывания из тьмы» обряда «крещения в воде» находим, наряду с *Деян*, возможно, и в некоторых поздних новозаветных посланиях.

3. Поздние новозаветные послания

В этих посланиях глагол βαπτίζω отсутствует, но дважды встречается сущ. βάπτισμα (*Ефес* 4. 5 и *1Петр* 3. 21)[643]. В *Ефес*, которое, по всей видимости, отражает ситуацию не в первых христианских общинах времен Павла[644], а в уже крепнущей

ритуала остается темным, см.: «Neither do we know anything definite about the ritual act of laying on of hands, which, according to Heb. 6:2, Acts 19:5f. (cf. 8:17), belongs to baptism, but *probably* this was a regular component of it *from the beginning*, perhaps accompanying the speaking of the Name» (Bultmann, 1951, 134–135; ср.: 139). Тот факт, что в рассказе *Деян* 2. 38 нет упоминания о «возложении рук» при совершении «крещения», *Флемингтон*, уверенный в том, что речь здесь идет о «water-baptism», рассматривал как «an indication of a primitive stage of baptismal belief, which connected the gift of the Spirit directly with the baptismal rite *without any mention of the laying on of hands*» (Flemington, 1948, 44); курсив — А.Х.

[641] См. также выше: прим. 594. *Деллинг* пишет: «…ist nirgends erkennbar, daß bei dem Vefasser der Akta bzw. in der Urchristenheit, von der er berichtet, eine so genannte Geisttaufe, d. h. eine bloße Geistausgießung, an der Stelle der Wassertaufe überhaupt bzw. sie überflüssig machen konnte» (Delling, 1963, 62, прим. 198). Со своей стороны могу сказать, что нигде в *Деян* (за исключением 8. 36 и 10. 47: см. выше: прим. 580, 581) «вода» не упоминается, и нет серьезных оснований утверждать, что в других случаях, где встречается βαπτίζω, речь непременно идет о «крещении в воде». Уже сто лет назад проницательный читатель *Деян* также пришел к выводу о том, что на основании текста мы не можем говорить о существовании обряда в раннее время; *Вайс*, со ссылкой на два пассажа *Деян* 18. 24 сл. и 19. 1–7, утверждает, «daß *die Taufe nicht von je her ein notwendiges Kennzeichen des Jesus-Jüngers war*. Es wird also *verfrüht* sein, wenn der Erzähler die Taufe schon beim Pfingstfest (т. е. *Деян* 2. 38) einführt»; когда крещение было введено, продолжает он, мы не знаем, но в любом случае оно было шагом на пути к становлению более прочной организации, а такой пока еще не было (Weiss, 1917, 36; курсив — А.Х,; ср. также *Вайс* выше в прим. 591); ср. также: «the Seven (scil. семь диконов-эллинистов; см.: *Деян* 6. 3–6) rather than the Twelve were the first to practise baptism in the name of the Lord Jesus» (Foakes Jackson — Lake, 1920, 341).

[642] Для истории христианства I в. у нас нет других источников, кроме новозаветных сочинений, и поэтому едва ли верно отражающим содержание этих источников можно считать такое утверждение: «Gleichwohl ist doch auch *für die apostolische und nachapostolische Zeit* zu beachten, daß die Taufe für das Leben der Christen eine weit größere Bedeutung hatte, als das einem heutigen Christen im Blick auf die Rolle der Taufe in der Volkskirche in den Sinn käme, weit mehr auch, als das ja *nicht allzu häufige Vorkommen* (в Новом Завете) des Verbs "taufen" oder des Substantives "Taufe" erkennen läßt» (Bart, 2002, 67; курсив — А.Х.).

[643] Эти два послания, одно из которых приписывает авторство Павлу, другое Петру, имеют между собой определенное сходство, которое обязано, видимо, не зависимости одного от другого (хотя некоторые исследователи предполагали, что оба написаны одним автором), а, скорее, «to the common store of early Christian thought» (Moffatt, 1921 с перечнем параллелей: 337–338; 381–383); о том, что автор *1Петр* был знаком с *Ефес* и пользовался последним, см.: Mitton, 1950; см. также ниже: прим. 658.

[644] О датировке *Ефес* см., например: «about 80–100» (Kümmel, 1970, 258); «um die Wende von 1. zum 2. Jh. entstanden <…> am ehesten im westlichen Kleinasien» (Vielhauer, 1975, 215); о том, что

Церкви[645], автор, призывая паству к единству (ἑνότης), утверждает:

«Один Господь, одна вера, *одно* крещение, один Бог и Отец всех…»[646].

Помня о других случаях (в том числе и метафорического) употребления βάπτισμα в *НЗ* и опираясь только на сам текст, не вчитывая в него содержание, привнесенное из других текстов, утверждать вслед за ранними комментаторами, смотревшими на него уже под углом зрения сложившегося церковного обряда, что речь идет здесь о крещении именно *водой*, нет оснований[647]. Автор ясно и кратко выражает свою мысль: есть только

послание не принадлежит перу Павла, а было составлено позднее кем-то из его последователей, взявшим за образец и источник *Кол* (целые куски из которого заимствованы в *Ефес*), одним из первых высказался: Wette, 1847, 89–92, основываясь на анализе языка, исторических реалий и проч. Подробно об истории исследования проблемы, начиная с Эразма, который первым выразил сомнение в подлинности *Ефес*, см.: Merkel, 1987, 3245, где после детального исследования истории вопроса автор приходит к выводу: «Gute Gründe lassen annehmen, der Eph setze den — sehr wahrscheinlich ebenfalls nachpaulinischen — Kol voraus»; ср. также Sanders, 1966 в пользу приоритета *Кол* (о том, что подлинность *Кол* далеко не очевидна, см. ниже: прим. 1019). Однако не менее распространенным остается традиционный взгляд; с многочисленными доводами в защиту подлинности послания см.: Robinson, 1976, 79 (с датировкой: лето 58 г.); Guthrie, 1990, 355 сл.; Hoehner, 2002, 2 сл. Подробный обзор работ как сторонников подлинности, так и противников и тех, кто предпочел не делать окончательного вывода, см.: Barth, 1974, 38. Между тем, уже Маркион (ок. 140 г.) включил *Ефес* (как, впрочем, и *Кол*) в свое собрание посланий Павла, правда, не под названием «К ефесянам», а «К лаодикийцам» (ср.: *Кол* 4. 16), и это говорит в пользу того, что обращение к ефесянам (τοῖς ἁγίοις [ἐν Ἐφέσῳ]) в первоначальном тексте отсутствовало (ср. многие древнейшие рукописи и свидетельства); так или иначе, но к концу II в. принадлежность *Ефес* Павлу уже не вызывала сомнения; см., например: Iren., *Adv. haer.* IV. 32. 1; Clem., *Strom.* IV. 61. 1 сл. и т. д.

[645] В отличие от посланий Павла, в которых понятие ἐκκλησία (или в ед., или во мн. ч.) применяется всегда или по отношению к поместным церквам (scil. уже организованным христианским общинам той или иной местности; ἡ ἐκκλησία ἐν Κεγχρεαῖς: *Римл* 16. 1; ἐν Κορίνθῳ: *1Кор* 1. 2; αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας: *Гал* 1. 2 и т. д.), или как обозначение (ед. ч.) христианского сообщества вообще (ср. «если сойдется вместе все собрание» /…ἡ ἐκκλησία ὅλη: *1Кор* 14. 23; или «…я гнал церковь Бога» / τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ: *1Кор* 15. 9; *Гал* 1. 13; ср.: *Флп* 3. 6; *1Кор* 10. 32, 14. 4), автор *Ефес* представляет учение о Церкви как едином организме, «теле Христа» (*Ефес* 1. 22–23; ср.: *Кол* 1. 18, 24), объединяющем в себе все поместные церкви (*Ефес* 2. 19–22). Уже *Макферсон*, признавая принадлежность послания перу самого Павла, подчеркивает: «…the apostle elaborates throughout this epistle the idea of the Christian community or Church with an amplitude of detail and a wealth of illustration such as we find in none of his other writings» (Macpherson, 1892, 84), объясняя это тем, что «it is clearly one of the later productions of his pen» (ibid. 86); ср.: Dunn, 2006, 384.

[646] εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων… (*Ефес* 4. 5–6); высказывание не имеет параллелей в *НЗ*. О том, что ἓν βάπτισμα нужно понимать в значении «единое для всех», см. Hartman, 1997, 104: «The unity of baptism <…> seems to depend on the fact that it is a baptism into the one Christ; if this is so, the text does not refer to a situation in which people consider being re-baptised»; при этом автор отмечает, что «крещение» играет в послании незначительную роль («…baptism plays a minor role»; кроме этого места «probably» в *Ефес* 5. 26: 102; см. ниже: прим. 650 сл.), хотя «сочинение насквозь пронизано мыслями, which easily could be associated with baptism», и это дало повод некоторым исследователям рассматривать его «as a baptismal homily or as containing parts of a baptismal liturgy» (ibid. 103; сам автор против). Обзор ученых взглядов на то, следует ли здесь видеть «крещение водой» или «крещение Духом», см.: Cross, 1999, 185–187.

[647] Так, например, Тертуллиан, отталкиваясь от отсутствующих в *НЗ* (ср.: *Ин* 13. 6) слов Иисуса, обращенных к Петру: «Кто однажды *омыл* (себя), тому нет нужды (делать это) еще раз» (qui semel lavit,

один Бог и только один Господь, поэтому и подлинная вера только одна, и закреплена она *посвящением* (βάπτισμα, букв. «погружением» в новую веру), которое означает полный разрыв со старой верой и религиозной практикой и которое дается раз и навсегда[648]. То, что это посвящение как-то связано с водой, не говорится[649].

Другая фраза из того же послания свидетельствует в пользу того, что автор, действительно, имел в виду какой-то *водный* обряд:

---

non habet necesse rursum), утверждает, что «сам Господь установил, что крещение может быть только *одно*» (*unum* baptismum definierat ipse dominus: *Bapt.* 12); далее, со ссылкой на *Ефес* 4. 5, он говорит: «У нас только одно крещение…» (unus omnino baptismus nobis…: *Bapt.* 15).

[648] Это высказывание развивает и дополняет мысль, выраженную самим Павлом: «…нет другого Бога, кроме *одного* (εἰ μὴ εἷς). Ибо хотя и есть так называемые боги (на небе ли или на земле; так как много богов, то и много господ), но у нас *один* Бог Отец (εἷς θεὸς ὁ πατήρ), из которого все (происходит) и мы (существуем) для него; и один Господь (εἷς κύριος) Иисус Христос, через которого все и мы через него» (*1Кор* 8. 4–7; об этом пассаже см. ниже: прим. 986, 987). То, что *крещение* служит основой *единства* Павел не раз подчеркивает; см.: *1Кор* 12. 12–13 и *Гал* 3. 27–28 и выше: прим. 615, 629, 630. Вспомним, наконец, и метафорическое русское «погружаться» в значении «полностью сосредоточиться на чем-то одном, отрешившись от всего остального» (погрузиться в сон, думы, воспоминания, печаль, книгу и т. п.).

[649] А мы вполне могли бы ожидать этого, исходя из возраста *Ефес*, написанного примерно в то же время (или, может быть, даже позже), что и *Деян*, в которых уже присутствуют упоминания христианского *водного* крещения (см. выше: прим. 591 сл.). О «воде» не говорится и в *Кол*, послании, которое далеко не всеми признается подлинным, на основе отличающейся от основных посланий Павла христологии, учения о Церкви и т.д (см. ниже: прим. 1019). Текст гласит: «вы обрезаны обрезанием нерукотворным, совлечением с себя тела плоти (ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός), обрезанием Христа, будучи погребены с ним в *омовении* (συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ), в котором вы и были воскрешены (συνηγέρθητε) через веру в силу Бога, воскресившего его из мертвых (ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν)» (*Кол* 2. 11–12; для συνταφέντες αὐτῷ ἐν βαπτισμῷ ср.: συνετάφημεν <…> αὐτῷ διὰ *βαπτίσματος* εἰς τὸν θάνατον в *Римл* 6. 4; см. выше: прим. 628, 630, 631). Сочетание ἐν βαπτισμῷ ряд второстепенных рукописей меняет на более привычное ἐν βαπτίσματι (т. е. βάπτισμα, «крещение», а не βαπτισμός, «омовение»; ср. выше: прим. 548 и ниже: прим. 699); *Лайтфут*, отдавая предпочтение βαπτισμῷ, замечает (чисто умозрительно): «So far as the two words have any inherent difference of meaning, βαπτισμός denotes rather the act in process and βάπτισμα the result» (Lightfoot, 1879, 184); о том, что чтение ἐν βαπτισμῷ отражает, скорее, традицию эллинистического иудаизма, а не христианства, см.: O'Neill, 1979, 97 (ср. также ниже: прим. 1020). О том, что в двух этих пассажах речь идет не о крещении в воде, а о метафоре, см.: «Rom. 6. 4; Col. 2. 12. "Burial with him" has nothing to do with burial in water, e. g. through baptism by immersion. For a Jewish author immersion in water could never signify a burial. The metaphor of burial refers to the meaning of baptism, not to its form» (Barth, 2006, 71, прим. 27; ср. Schweizer, 1989, 112, прим. 147). Вспомним, наконец, что в предыдущем стихе автор назвал это *омовение* «обрезанием нерукотворным» (περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ: *Кол* 2. 11). Столь уверенно говорить о том, что речь здесь идет о *водном* крещении («βάπτισμα can be nothing more than the rite of water-baptism as such, seen in its symbolical significance»: Dunn, 1970, 154), я бы не стал (ср. более осторожные слова того же автора позднее: «Here again the initial focus is on the event of conversion-initiation <…>. To what extent we can speak already of a "baptismal theology" or a "sacramental theology" here is also unclear» (Dunn, 1996, 159), а тем более утверждать вместе с ним (всегда, впрочем, далеким от того, чтобы в каждом упоминании βαπτίζω видеть указание на ритуал крещения): «baptism was already *well established prior to Paul's conversion* — he simply takes it for granted in Rom. 6. 4, I Kor. 1. 10–17, etc.; and we know of no unbaptised Christian in earliest Christianity <…> Acts is most probably right — baptism was an integral part of Christianity from the first» (Dunn, 2006, 169; курсив автора). На последнее утверждение можно задать вопрос: а как же быть, например, с самими апостолами (см. выше: прим. 578) или с диаконами-эллинистами, о крещении которых *Деян* не говорят (см.: прим. 587)?

«Мужья, любите жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал себя за нее, чтобы освятить ее в слове, очистив *омовением воды*, чтобы установить себе эту Церковь славной, не имеющей ни пятна, ни порока…»[650].

В том, что слово λουτρόν подразумевает здесь водное крещение, были убеждены раннехристианские авторы[651] и вслед за ними подавляющее число современных комментаторов[652], однако при таком объяснении остается неясным, что именно хотел сказать автор *Ефес* при помощи образа: «своей смертью Христос очищает Церковь через водное крещение». Думал ли он о том, что до смерти Христа Церковь (а существовала ли Церковь до этого события?) была нечистой и, чтобы очистить ее, помимо крестной смерти, которая сама по себе уже является крещением[653], требуется еще и водное крещение, причем для всей Церкви?[654] Едва ли это так. Автор, кажется, хотел сказать совсем дру-

---

[650] …καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα… (*Ефес* 5. 25–27); для ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς <…> καθαρίσας… ср.: ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα <…> καθαρίσῃ…, «отдал себя за нас, чтобы очистить…» (*Tum* 2. 14); ἐν ῥήματι, букв. «в слове, словом», вызывает трудности прежде всего из-за отсутствия артикля, поскольку совершенно неясно, о каком неопределенном «слове» идет речь; детальный комментарий см.: Robinson, 1907, 206–207; Salmond, 1910, 368–369. Считая, что «τὸ λουτρόν refers to baptism», *Бест* замечает: «ἐν ῥήματι is a difficult phrase probably referring either to the confession of the catechumen at his baptism or to the words of the officiating minister» (Best, 1955, 175, прим. 1); ср. также: «"the word" is <…> the gospel, which comes as a message of salvation» (Macpherson, 1892, 401); см., однако, след. прим. по поводу *Мф* 28. 19.

[651] Так, Ориген, тесно связывая этот пассаж с *Мф* 28. 19 (см. выше: прим. 577), говорит: «Иисус <…> освящает нас омовением воды, сказав, что мы должны креститься во имя Отца, Сына и Духа» (ἁγιάζει ἡμᾶς *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*, εἰπὼν δεῖν βαπτίζεσθαι ἡμᾶς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος: *Com. Joh.*, *Fr. Cat.* 79).

[652] «Here, undouptedly, Holy Baptism referred to» (Moule, 1891, 140); «[Ephes. 5] 26 ist von der Taufe die Rede» (Dibelius, 1927, 72); «λουτρόν, denoting the 'washing' of baptism» (Beasley-Murray, 1962, 210); ср.: «Eph 5. 26 is the second (первый *Eph* 4. 5) passage which explicitly mentions baptism» (Hartman, 1997, 105); «in Eph. V. 26 baptism again is not expressly mentioned, but a connection lies at hand through the expression λουτρῷ τοῦ ὕδατος» (Schnackenburg, 1964, 5); ср.: «…λουτρόν which in the New Testament are *constantly* applied to baptism» (Ysebaert, 1962, 63; курсив — А.Х.; замечу, что для определения *constantly* у нас слишком мало материала, ведь слово в *НЗ*, помимо *Ефес*, встречается только в *Tum* 3. 5; см. выше: прим. 550 и ниже: прим. 682 сл.); «in 5. 26 'the washing of water is unlikely to have been understood as anything other than a reference to the baptismal experience as in Acts 22. 16…» (Cross, 1999, 189; о *Деян* 22. 16 см. выше: прим. 590); «believers and the church <…> were baptised into Christ when he died, but this only became real for them at the moment of physical baptism <…>. The baptismal reference becomes explicit in 'with the washing of water'; the readers know what is meant and consequently there is no need of explanation» (Best, 2003, 287); «there is very likely a reference to baptism» (Ferguson, 2009, 161).

[653] О том, что «крещение» (заметим, что βάπτισμα отсутствует в этом пассаже) могло ассоциироваться с крестной смертью Иисуса, см. выше: прим. 573–576. Ранее автор *Ефес* уже выразил в другом контексте ту же мысль (ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν: 5. 2), но не счел нужным делать отсылку к «крещению»; вспомним при этом, что сам Иисус, согласно свидетельствам, никого не крестил (см. выше: прим. 567–568).

[654] Признавая, что ссылка на крещение зд. «*довольно неестественна*» («einigermaßen künstlich»), *Концельман* все же настаивает на том, что речь идет именно об этом обряде: «Der Gedanke ist, daß sich dieser kosmisch-kirchliche Vorgang (scil. Церковь как вселенская реальность, а не какая-то община в отдельности) in jedem einzelnen Taufakt konkretisiert» (Conzelmann, 1990, 120); ср. другую попытку объяснения: «Normally it is individuals who undergo baptism, but here, *in a somewhat astonishing way*, it is

гое: метафору «муж — жена» («жених — невеста»), хорошо известную ветхозаветным сочинениям при описании отношений Бога и его народа[655], он, вслед за Павлом, переносит на отношение Христа и Церкви[656] и, говоря об «омовении», подразумевает только то омовение, которое невеста совершает перед свадьбой[657].

Автор *1Петр*, находящийся, скорее, в русле традиции, засвидетельствованной посланиями Павла[658], использует понятие «крещение» так, как если бы оно было хорошо известным в той христианской общине, к которой он обращается со своим посланием[659],

---

performed on the church. The idea is probably that when individuals are continuously 'cleansed' in baptism, the become members of the church, the body of Christ (5. 30). <…> The associations are not only to the bridal bath (cf. Ezek. 16. 8–14) but also to cultic purifications» (Hartman, 1997, 105; курсив — А.Х).

[655] См.: *Осия* 2. 16 сл.; *Исаия* 61. 10; 62. 4–5; *Иер* 3. 8 и т. д. (ср.: *Откр* 19. 7–8); примеры см.: Best, 1955, 169.

[656] Ср.: «…я обручил вас (ἡρμοσάμην; scil. коринфскую паству) с одним мужем, чтобы представить (вас) перед Христом чистой девой (παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ)» (*2Кор* 11. 2). Зд. церковь уподобляется невесте, в *Ефес* 5. 25 — жене.

[657] Так считал уже *Макферсон*: «The reference is most probably to the bath of the bride before marriage, which is in keeping with the whole style of the passage, and specially with the language of the following verse» (Macpherson, 1892, 403); *Данн*, отметив, что пассаж обыгрывает *Иез* 16. 8–14, где Господь, обращаясь к Иерусалиму (ж. р.) говорит: «Я омыл тебя водой» (ἔλουσά σε ἐν ὕδατι: 9), и приведя многочисленные примеры образов в *НЗ*, относящихся к браку, считает, что и *Ефес* 5. 25–27 «entirely centered on the bridal analogy»; поэтому и λουτρὸν τοῦ ὕδατος нужно рассматривать как часть этой аналогии, т. е. «as the bridal bath which precedes and prepares for the wedding», и «if the wedding equals parousia <…> we should rather refer the image directly *to the inner cleansing* and sanctifying operation of the Spirit» (Dunn, 1970, 162–163; *курсив — А.Х.*); даже *Бест* (ср. выше: прим. 652) признает, что «the reference to washing may have a secondary meaning. Marriage is part of context and prior to marriage the bride in Judaism <…> had a 'ceremonial' bath» (Best, 2003, 287–288); уже *de Bemme* отметил, что за этим образом может скрываться «Anspielung an das bei Griechen und Juden übliche Reinigen und Schmucken der Braut» (Wette, 1847, 161); см., однако: «That Paul also linked this with the pagan custom of a bridal bath is hardly likely» (Schnackenburg, 1964, 135); «There appears to be no ground for supposing that the Apostle here makes any allusion to a ceremonial bath taken by the bride before marriage» (Robinson, 1907, 207).

[658] Сочинение, автор которого, называя себя апостолом Петром (1. 1), говорит о себе как о «свидетеле страданий Христа» (5. 1), отражает, вопреки своей претензии, представления павловой школы (см. выше: прим. 643, а также: Selwyn, 1981, 461–466) и принадлежит позднейшему пласту *НЗ*: рубеж I-II вв. (Vielhauer, 1975, 588); правление Домициана (Kümmel, 1970, 299; ср., однако, иную датировку: «a date in the year 63 or the first half of 64»: Selwyn, ibid., 62; ср. более осторожно: «an early period of the Christian Church's existence»: Moule, 1956, 11); о том, что по форме и содержанию это сочинение едва ли можно назвать посланием и что речь, скорее, идет о «крещальной проповеди» («eher um eine Taufpredigt»), см.: Dassmann, 1979, 69; о том, что довольно искусный греческий язык едва ли мог быть языком рыбака-апостола (fisherman apostle), см.: Turner, 1976, 123–124. Ср. старое (теперь в основном отвергнутое) предположение о том, что послание составлено из двух самостоятельных сочинений (I. 3 — IV. 11 и I. 1–2, IV. 12 — V. 14), хранившихся какое-время в архиве одной из малоазийских общины и затем («absichtlich oder unabsichtlich») объединенных в одно (Perdelwitz, 1911, 26). Обзор предыдущих исследований *1Петр* см.: Cothenet, 1988.

[659] Об общем «крещальном» настрое послания говорили не раз; ср.: «I Pt. 1. 3 — 4. 11 is unique among New Testament writings in its fullness of baptismal allusion, as a glance through its contents serves to show» (Beasley-Murray, 1962, 256 с указанием пассажей, где, по мнению автора, присутствуют «baptismal associations»: «the whole section 3. 18 — 4. 6 ought to be regarded as unitary in its baptismal relation. The same applies to 1. 22 — 2. 10»: ibid. прим. 1). Замечу сразу, что это и подобные утверждения

но как будто сознательно делает все, чтобы фраза оказалась не столь прозрачной и допускала несколько толкований[660]. По его словам, как Ной и «немногие, т. е. восемь душ (бывшие с ним), спаслись в ковчеге через *воду*»[661], так и

> «которого (спасения Ноя?) (совершенное) претворение, а именно *крещение*, спасает теперь и вас через воскресение Иисуса Христа, (оно) не сложение (с себя) нечистоты плоти, но испрашивание у Бога доброй совести»[662].

(вплоть до того, что *1Петр* является «пасхальной службой во время которой совершалось «крещение»: Cross, 1954, passim) можно поставить под сомнение прежде всего потому, что, если бы речь шла о «крещальной проповеди» или «литургии», мы должны были бы ожидать постоянное обращение автора к термину βάπτισμα и его разъяснение, однако этого не происходит: термин появляется лишь однажды в 3. 21, причем в весьма темном контексте; см.: Thornton, 1961 (с критикой точки зрения *Кросса*), где автор, среди прочего, замечает: «To determine whether any second-century writing was part of a service in a church would be difficult enough, but have we any criteria at all for recognising a first-century service of any kind even if we encountered one?» (21); ср. также: «In our days the enthusiasm for proposing such hypotheses has diminished, but it remains relatively certain that when the author explains what a Christian way of life means <…> he uses thoughts and motifs which are connected with baptism» (Hartman, 1997, 115).

[660] Этот трудный (не в последнюю очередь из-за вероятной неисправности текста) пассаж («… ce "locus vexatissimus", qui a toujours été d'une interprétation difficile et a donné lieu à de nombreuses controverses d'ordre exégétique»: Lundberg, 1942, 98; «there are few passages in the New Testament which have exercised commentators more, or given rise to greater variety of interpretation, than I Petr iii. 18–22 and its context…»: Selwyn, 1981, 314), не вызвавший большого интереса у раннехристианских авторов, породил в новое время внушительную комментаторскую литературу; см., например, из доступных мне: Clemen, 1900, 109 сл.; Bigg, 1905, 163–166; Knopf, 1912, 154–159; Lundberg, 1942, 109–114; Flemington, 1948, 99–101; Delling, 1963, 86–88; Kuss, 1963a, 144–147; Bieder, 1966, 174–178; Kelly, 1969, 160–163; Dunn, 1970, 215–221; Beasley-Murray, 1962, 258–262; Selwyn, 1981, 202–207; 314 сл.; Davidson, 1981, 316–325; Hartman, 1997, 115–121; Barth, 2002, 103–108; Ferguson, 2009, 189–193.

[661] ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβοτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος (3. 20b), «восемь душ», т. е. Ной с женой и его сыновья, Сим, Хам и Иафет, с женами (*Быт* 6. 18; 7. 13); ср.: *2Петр* 2. 5.

[662] ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (3. 21). Отрывок (3. 20b–21) помещен внутрь исповедальной формулы (3. 18 и 22): «[(18)]…Христос однажды пострадал за грехи, праведник за неправедных, чтобы привести нас к Богу, претерпев смерть по плоти, но оживленный духом (πνεύματι — без артикля). <…> [(22)] Который, отправившись на небо, пребывает по правую сторону от Бога, после того как ему подчинились ангелы, власти и силы». В эту формулу, в свою очередь, вставлены стихи 19–20a, подхватывающие конец ст. 18 и говорящие, очевидно, о сошествии Иисуса в преисподнюю: «в котором (ἐν ᾧ; scil. в духе; ср.: «in which, i. e. in his spiritual mode of existence, as spirit»: Kelly, 1969, 152), отправившись, он проповедовал в темнице и духам, *некогда* (ποτέ) неверующим…». У Климента (правда, без прямой ссылки на *1Петр* и без упоминания крещения) не было сомнения в том, что автор имел в виду схождение Христа в мир мертвых: «…Господь благовествовал и находящимся в преисподней» (…ὁ κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν ᾅδου: *Strom.* VI. 44. 5; ср. также *1Петр* 4. 6: καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη); ср. цитату из неизвестного сочинения (также без связи с крещением), приводимую и Иустином, и Иринеем под именем Иеремии: «Вспомнил Господь о своих мертвых, усопших (τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν (προ)κεκοιμημένων) в земле могилы, и спустился к ним, чтобы благовествовать им свое спасение» (*Dial.* 72. 4; *Adv. haer.* III. 20.4; IV. 22. 1; 33. 12); тот же мотив находим и в *ЕвПетр* (о нем см. ниже: прим. 929), где «голос с небес» спрашивает воскресшего: «Проповедал ли ты усопшим (κοιμωμένοις)?» и получает ответ: «Да» (X. 41–42). — имплицитное свидетельство тому, что время между смертью и воскресением Иисус провел в преисподней.

Crux interpretum пассажа — относительное местоимение ср. р. ὅ, «которое»[663], начинающее ст. 21: до сих пор у исследователей нет согласия в вопросе о том, относится ли оно ко всему предшествующему событию в целом, т. е. к спасению Ноя[664], или только к слову ὕδωρ, «вода»[665], или только к Ною и его семье (с противопоставлением «они» — «вы»)[666], или даже к схождению Христа в преисподнюю[667]. Так или иначе, но бесспорным остается

---

[663] Таково чтение большинства рукописей; несколько минускульных рукописей дают форму ᾧ, «которому» (в значении οὗ, «которого»); некоторые рукописи вовсе обошлись без местоимения (например, Синайский кодекс) или исправили его на союз ὡς, «как». Ср. варианты в рукописях Вульгаты: «*cuius* (= ᾧ) *antitypum* baptisma, ...» и «*quod* (= ὅ) et vos nunc *similis formae* salvos facit baptisma...»); ср. два коптских перевода-толкования с разными оттенками передачи смысла оригинала: ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲭⲟ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲛⲟⲩ..., «по образу (κατὰ τύπος для ἀντίτυπος) крещения (βάπτισμα), которое теперь спасает вас...» (саид. без местоимения); ⲡⲁⲓⲣⲏ† ⲛ̄ⲑⲱⲧⲉⲛ ϩⲱⲧⲉⲛ †ⲛⲟⲩ· ⲩⲛⲁⲛⲁϩⲉⲙ ⲟⲛⲛⲟⲩ ϫⲉⲛ ⲟⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲱⲙⲥ̄..., «таким же образом и вы теперь. Она (scil. вода) спасет вас по образу (ϫⲉⲛ ⲟⲩⲧⲩⲡⲟⲥ = *τυπικῶς для ἀντίτυπος) крещения» (бох. также без местоимения). Отстаивая чтение ᾧ как первоначальное и дающее тексту смысл, *Хорт* очень точно сформулировал суть текстологической проблемы: «The order of the words renders it impossible to take ἀντίτυπον with βάπτισμα, whether in apposition to ὅ or to the sentence; and it is hardly less difficult to take ἀντίτυπον with ὅ, as though it were either ἀντίτυπον ὄν or ἀντιτύπως» (Westcott–Hort, 1882, Appendix, 102).

[664] См., например: «ὅ kann nicht auf ὕδωρ gehen, da ὕδωρ nicht Antitypus der Taufe sein kann, sondern höhstens könnte das Sintfluthwasser Antitypus des Taufwassers sein» (Soden, 1893, 149); «Die Erretung Noachs und seiner Familie war ein σώζεσθαι δι' ὕδατος, und dieser Begriff (nicht ὕδωρ allein) wird dann durch das ὅ am Eingang von V[erse] 21 wieder aufgenommen» (Knopf, 1912, 155); «... das ὅ nicht auf δι' ὕδατος, sondern auf den ganzen Vorgang des Sintflutgeschehens zu beziehen» (Barth, 2002, 104, прим. 257); «...the relative here takes up not ὕδατος, but the complex idea of the preceding clause <...>. It is not the flood that is the type of baptism, but the *transitus per aquam* (should we even add *in arcam*?)» (Cook, 1980, 77; курсив автора); «...the whole action of Noah and family passing safely through the water as the antecedent» (Davidson, 1981, 322). Некоторые комментаторы приняли чтение ᾧ, (см. пред. прим.)», переводя фразу: «the counterpart *to which* now saves you also, I mean baptism», т. е. «подобие *которого* (scil. спасения Ноя) спасает теперь и вас, т. е. крещение...» (Beasley-Murray, 1962, 260; курсив — А.Х.,); о других сторонниках такого понимания текста, начиная с Эразма и Безы, см.: Selwyn, 1981, 203. При этом толковании сопоставляются не *две воды*, а *два спасения*: одно, спасение немногих, — *от губительной воды потопа*, которая приносит уничтожение «всякой плоти» (πᾶσα σάρξ: *Быт* 6. 12), другое, также, очевидно, немногих, — *через спасительную воду крещения*; ср.: «damals wurden nur "wenige" aus einer dem Verderben geweihten Menschheit "durch Wasser" hindurchgerettet, jetzt werden die Leser — wieder sind es offenbar nur wenige in einer ungläubigen Welt — gerettet durch (das Wasser der) Taufe» (Kuss, 1963a, 146).

[665] См., например: «...which (т. е. ὅ) has water in the previous verse as its antecedent, with the adjective translated thus prefigured (*antitypon*) qualifying it so as to indicate that the water of baptism is not the identical water which saved Noah but the sacramental water to which it pointed forward» (Kelly, 1969, 160; выделено автором); «...it is the *water* "which saves you now in its antitype, namely baptism"» (Dunn, 1970, 216; курсив автора); *Моффат*, вспомнив мидраш с рассказом о том, что Ной вошел в ковчег только тогда, когда вода уже поднялась ему до колен (*BerR.* XXXII. 6 к *Быт* 7. 7), замечает: «Now there is water in our sacrament (scil. в крещении) too, the counterpart to this rescue of Noah and his family through water» (Moffatt, 1928, 142). При таком толковании вода играет уже иную роль: она (не погубила, а) *спасла* Ноя и поэтому является прообразом (прототипом) *спасительной* воды крещения.

[666] «And water now saves *you* too, who are the antitype of *Noach* and his company, namely the water of baptism...», с пояснением «even if ᾧ were the right reading, I should prefer to take ἀντίτυπον as in apposition with ὑμᾶς, the antecedent to ᾧ being then Noah» (Selwyn, 1981, 203; ср. 315 (e); курсив — А.Х.).

[667] Это толкование предложил *Бернард*, заметивший, что предыдущие исследователи потратили много сил на то, чтобы «to find the true antecedent for ὅ»: «...I submit that the antecedent should be found

то, что автор говорит о двух видах спасения[668]: с одной стороны, спасение Ноя — *через воду*[669]

not in ὕδωρ <...> not in v. 20 which speaks of Noah's deliverance, but in v. 19 which speaks of Christ's Descent into Hades» (Bernard, 1916, 264; о стихе 19 см. выше: прим. 662); «The comparision which is indicated by the word ἀντίτυπον is not between Baptism and the Flood (the mention of which is only parentheic and incidential), but between Baptism and Christ's Descent into Hades, of which Baptism is but μίμησις or imitation» (ibid., 263); ср.: «We are, by virtue of baptism, partakers, in some sense, of His Passion» (ibid. 255). Эта идея не нашла поддержки у последующих комментаторов, хотя, например, Иоанн Златоуст был уверен в том, что погружение в воду и выхождение из нее при крещении символизирует именно схождение Христа в преисподнюю и возвращение оттуда (τὸ γὰρ βαπτίζεσθαι καὶ καταδύεσθαι, εἶτα ἀνανεύειν, τῆς εἰς ᾅδου καταβάσεώς ἐστι σύμβολον καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀνόδου: *40 Hom. in 1Cor.* α (PG 61, 348)).

[668] Хотя аналогия, проведенная автором, остается до конца непонятной; см.: «...die gewöhnliche Meinung <...>, dass nämlich die Erwähnung der Sintflut den Gedanken an die Taufe angeregt habe, behält *bei der Seltenheit dieser Ideenassociation etwas Unbefriedigenes*» (Clemen, 1900, 110; курсив — А.Х.); «It is true that the analogy is far from complete (properly speaking Noah was saved *from* the waters of destruction, but valid typology does not require exact parallelism in all its details; but this is precisely why Peter uses the preposition διά — its ambiguity is what enables him to draw the analogy between the water of the Flood and that of baptism» (Dunn, 1970, 216; курсив автора); ср.: «The writer does not forge chains of thought comprised of assertions and arguments, and often it is not clear how different ideas are related to each other in the running text, *nor how comparisons and imagery should be understood*» (Hartman, 1997, 116; курсив — А.Х.).

[669] Вопрос о том, использовано ли δι' ὕδατος, букв. «через воду», в инструментальном значении, т. е. «водой» («...als Rettungsmittel für Noah»: Usteri, 1887, 152; «das instrumentale δι' ὕδατος weist auf das Wasser als das Mittel hin...»: Weiss, 1902b, 320), или в значении «(пройдя) *через* воду» («..."durch Wasser (hindurch)" kann nicht instrumental, sondern nur lokal gemeint sein»: Goppelt, 1978, 255), или в значении «избавившись *от* воды», понимался по-разному; ср. древние переводы: лат. per aquam, «через воду», но саид. и бох. ⲉⲡⲙⲟⲟⲩ и ⲉⲃⲟⲗ ϩⲉⲛ ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ, «*из* (*от*) воды»; слав. «от воды». О том, что сочетанием «были спасены через воду» автор хотел сказать, что Ной прошел в ковчег *через воду*, т. е. когда вода уже накрыла землю (ср. выше: прим. 665), см., например: «But St. Peter <...> says, in this particular figure, that we pass through the water of Baptism into safety, as Noah passed through the Flood into the ark» (Bigg, 1905, 164); ср. также: «*di hydatos* hat eine vor allem lokale Bedeutung. Nicht daß das Wasser das Instrument ist, durch das Gott rettet, <...> sondern daß das Wasser der Platz ist durch den hindurch Gott <...> gerettet hat» (Bieder, 1966, 176), т. е. Ной, пройдя *через воду* в ковчег *спасения*, уже получил своего рода крещение. Об имплицитном инструментальном значении предлога см.: «...both directly in the local sense of διά and indirectly in the instrumental sense» с объяснением: интерес автора *1Петр* был направлен «in those who were saved (scil. водой), who were *the type* of the Christian Church» (Selwyn, 1981, 203; курсив — А. Х.); ср.: «The Greek preposition *dia* has the same convenient vagueness as our "through"; the water was at once the means of destruction and the agent of salvation» (Moffatt, 1928, 142). О том, что сочетание δι' ὕδατος может означать не только «от воды», но и «при помощи воды» («by means of water»), и тогда о воде можно говорить не как о «средстве смерти», «but — metaphorically (see v. 21) — about its purifying power» (Feldmeier, 2008, 206); см. также: Ferguson, 2009, 190. Между тем, в других сочинениях *НЗ* вода часто воспринимается как губительная; так, автор *2Петр* 3. 6 в контесте ожидания новой гибели мира в огне и страшного суда говорит: «...тогдашний мир погиб, будучи затоплен водой» (ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο); ту же оценку воды содержат и слова *Мф* 24. 37–39 о губительном потопе; ср.: *Лк* 17. 26–27 и *2Петр* 2. 5–7, где потоп (как наказание) поставлен в один ряд с гибелью Содома и Гоморры; ср.: «für [die biblische Tradition] ist das Wasser der Sintflut Mittel des Gerichts und nicht der Rettung» (Goppelt, 1978, 255). Ср., однако, *2Петр* 3. 5 о том, что «из воды и посредством воды словом Бога была составлена земля» (...γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ), где вода воспринимается не как губительная (как, например, в *2Петр* 3. 6), а как материал для творения (ср. ниже: прим. 1051); о том, что такое утверждение («that water was the material out of which [God] created them») идет гораздо дальше, чем традиционный библейский рассказ о творении (*Быт* 1. 6–8; *Псал* 23. 2 и т. п.) см. Kelly, 1969, 358 со ссылкой на *Ps.-Clem.* XI. 24 (τὰ πάντα ὁ ὕδωρ ποιεῖ...).

в ковчеге[670], с другой стороны, противопоставленное ему[671] спасение христиан в крещении (очищающем не плоть, а душу)[672] — *через воскресение Иисуса Христа*[673]

---

[670] В конечном счете, согласно традиционному восприятию, Ноя спасает *не вода*, спасительную силу которой подразумевает водное крещение, а *ковчег*; ср.: «Ной <…> приготовил *ковчег для спасения* своего дома» (…κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ: *Евр* 11. 7); «как Ной, плавая по водам, *был спасен на древе*…» (ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχούμενος τοῖς ὕδασι: Iust., *Dial.* 138. 1); ср.: «они *были спасены* (διεσώθησαν), пройдя (διελθόντες) *на лодке* через волны» (*Прем* 14. 5); ср. также выше: прим. 611 и 613 о *1Кор* 10. 1–2.

[671] О том, является ли зд. ἀντίτυπον существительным или прилагательным, см.: Selwyn, 1981, 299; Davidson, 1981, 323–324. Обычное значение сущ. ἀντίτυπον — «отпечаток», «отражение», «отзвук», «подобие», «образ» или т. п. всегда с подчеркиванием вторичности по отношению к оригиналу (τύπος; ср.: *Деян* 7. 44; *Евр* 8. 5 со ссылкой на *Исх* 25. 40: κατὰ τὸν τύπον), т. е. «образ» является лишь несовершенным «подобием» (отражением) прообраза; прообраз может быть только один, а образов много; см., например: *Евр* 9. 24, где «рукотворный» земной храм является лишь «подобием истинных реалий» (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν; мн. ч.), которые олицетворяет (храм) небесный (об этом пассаже см.: Hurst, 1990, 17–19); ср. о семени Ахамоф, которое само является Церковью, но оно лишь «отпечаток (подобие) небесной (scil. подлинной) Церкви» (… ἀντίτυπον τῆς ἄνω Ἐκκλησίας: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 6). В нашем пассаже соотношение «спасения Ноя» с крещением, которое спасает (или соотношение воды, по которой спасся Ной, с водой крещения — в зависимости от того, какому олкованию мы отдаем предпочтение; см. выше: прим. 663, 664 и ниже: прим. 674, 675), на первый взгляд, точно такое же, как соотношение *прообраз* (τύπος) и *образ* (ἀντίτυπος); но, приняв это, окажется, что крещение является лишь (вторичным, несовершенным) *образом* ветхозаветного события (ср.: Lundberg, 1942, 110–111), и, разумеется, автор не имел этого в виду (ср. «die Sintflut ist der τύπος, weil sie zeitlich vorangeht»: Windisch, 1911, 70). Помимо того, что ἀντίτυπον имеет здесь значение «совершенное претворение» (или «окончательная реализация») того «прототипа» (или «прообраза»), о котором речь шла в *B3*, слово несет в себе еще и оттенок противопоставления (со смысловым ударением на приставке, ближе по значению к ἀντίθεσις; ср., например: ἡ γὰρ σὰρξ ἀντίτυπός ἐστιν τοῦ πνεύματος: *2Clem.* 14. 3, где ἀντίτυπος подчеркивает не только взаимосвязь «плоти» и «духа», но и их противоположность; ср. также ἀντίτυπον в некоторых рукописях *Есфирь* 3. 13d как синоним ἀντίθητον, т. е. «враждебный, противоположный») с подчеркиванием не только соотнесенности двух событий, но и их качественного различия. Ср. перевод-толкование, который хорошо передает смысл пассажа: «but since τυπός can mean both 'original' and 'copy' <…> ἀ[ντίτυπον] is also ambigious» с таким переводом *1Петр* 3. 21: «*baptism which is a fulfilment* (of the type, т. е. «спасения Ноя») *now saves you*…» (Arndt–Gingrich, 76; курсив авторов; ср.: Bauer, 150–151).

[672] Именно о «душе» (имплицитно) говорит автор, метонимически употребляя вместо нее «совесть», и ту же мысль, хотя и не ссылаясь прямо на *1Петр* 3. 21, развивает Тертуллиан, рассуждая о телесном воскресении (resurrectio corporalis) и роли крещения: «Ведь (при крещении) душа не *омовением* освящается, но *ответом*» (anima enim non *lavatione*, sed *responsione* sanctitur: *Res. Carn.* 28, т. е. ответом, достойным крещения; ср. ниже саид. перевод: «ответом»); *Гелений* (Sigismund Gelenius), пользуясь ныне утраченной рукописью (т. н. Codex Masburensis, до 1066 г.;), принимает в своем издании Тертуллиана (1566 г., p. 132) чтение purgatione, «очищением», вместо responsione (впрочем, нельзя исключить и вольную правку текста издателем).

[673] Сочетание δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (параллельное сочетанию δι' ὕδατος; см. выше: прим. 669), занимающее необычное место в предложении, лучше связывать с глаголом σώζει; о тесной связи «спасения» с «воскресением Христа» (хотя и без упоминания *крещения*) автор говорил ранее: Бог, «возродивший нас <…> *через воскресение Иисуса Христа* из мертвых»: ἀναγεννήσας ἡμᾶς <…> δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν (*1Петр* 1. 3; ср.: 1. 21); см. также *Римл* 6. 4 в контексте «крещения»: «воскресение Христа из мертвых» как залог «новой жизни» (см. выше: прим. 630). Едва ли прав *Дэвидсон,* утверждавший, что тройной параллелизм между стихами 20 и 21 («восемь душ — вы»; «спаслись — спасает») включает еще и «через воду — крещение» (Davidson, 1981, 321).

и *испрашиванием*[674] *у Бога доброй совести*[675].

Я склоняюсь к тому, чтобы толковать местоимение ὅ (при этом чтение ᾧ представляется предпочтительнее с точки зрения грамматики и смысла[676]) как отсылающее к «спасению Ноя». Но в таком случае маргинальная «вода» в ст. 20b, по которой Ной проплыл на ковчеге, никак с ней не соприкоснувшись, не может соотносится с крещением «*водой*», которая в ст. 21 даже не упоминается[677]; тогда сопоставление спасительного «крещения» христиан с событиями *ВЗ* истории, т. е. со спасением Ноя, выполняет здесь ту же роль, что и сопоставление будущего спасения христиан со спасением Моисея и его народа в *1Кор* 10. 1–2: в обоих *ВЗ* параллелях во главу угла поставлено чудесное *спасение*, но не *водой*, а *от страшной воды*[678]. Более того, используя лишь однажды понятие *кре-*

---

[674] Вопрос о том, какое значение имеет ἐπερώτημα (однажды в *НЗ*), «испрашивание» (ср. в лат. переводе: rogatio, interrogatio), или «молитва» («the prayer <…> for a clean conscience»: Moffatt, 1928, 143), или «обещание» (как эквивалент лат. stipulatio), решался по-разному (ср. «The precise meaning of ἐπερώτημα is uncertain»: Flemington, 99, прим. 3), как, впрочем, и вопрос, является ли сочетание «доброй совести» genitivus subjectivus (т. е. «просьба / молитва от доброй / чистой совести») или objectivus; обзор см.: Usteri, 1887, 154–157; Lundberg, 1942, 113–115; Kuss, 1963a, 144–145, прим. 95; Delling, 1963, 89, прим. 299; Goppelt, 1978, 258–260; Barth, 2002, 105–106; Ferguson, 2009, 192. Ср. копт. переводы: (саид.) ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓⲱ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲟⲣⲝ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥⲁⲣⲝ· ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲱⲱⲃ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲩⲛⲉⲓⲇⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲓⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄, «не *в смывании* грязи плоти (σάρξ), но *ответом* (ἐπερώτημα) их доброй совести (συνείδησις) перед Богом через воскресение Иисуса Христа»; (бох.) ⲛ̄ⲟⲩϫⲱ ⲉϫⲣⲏⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲑⲟⲗⲉⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥⲁⲣϧ· ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉⲛ ⲟⲩⲥⲩⲛⲏⲇⲉⲥⲓⲥ ⲉⲛⲁⲛⲉⲥ ⲉⲡϫⲓⲛⲧⲱⲃϩ ⲙ̄ⲫ† ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲧⲱⲛϥ ⲛ̄ⲛⲓⲛⲥ̄ ⲡⲭ̄ⲥ̄, «не *отложением* (в сторону) грязи тела, но доброй совестью для *молитвы* Богу через воскресение Иисуса Христа». На смысл фразы не влияет, связываем ли мы εἰς θεόν с «совестью», т..е. «добрая совесть для Бога» (ср. *1Петр* 3. 16, где «добрая совесть» является синонимом «доброй жизни во Христе»), или с глаголом σώζει, т. е. видим здесь соотношение: «спасены *в ковчеге*» — крещение спасает *в Боге*» (например: Bigg, 1905, 165), или с «испрашиванием» / «молитвой» («ein Gebet um ein gutes Gewissen, und zwar an Gott (εἰς θεόν, was mit ἐπερώτημα <…> zu verbinden ist)» (Knopf, 1912, 158).

[675] Залогом спасения, по убеждению автора, является вера в воскресение Иисуса и чистая совесть (ср. ниже: *Евр* 10. 22), а не внешний ритуал: как Ной, будучи «праведным и совершенным» (δίκαιος, τέλειος), «обрел благодать перед очами Господа», поэтому Бог заключил с ним «завет» (διαθήκη) и спас его от потопа (*Быт* 6. 8–9, 18), так и тот уверовавший, кого «Бог возродил через воскресение Иисуса Христа» (ὁ θεός <…> ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) и предназначил к спасению (εἰς σωτηρίαν: *1Петр* 1. 3, 5), заключает с Богом своего рода завет через «крещение», т. е. посвящение себя Богу; и тот, кто «ведет добую жизнь во Христе» (τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν), т. е. живет «по доброй совести» (ibid. 3. 16), будет спасен, как был спасен Ной.

[676] Конечно, чтение о[ὗ] было бы, можно сказать, идеальным, поскольку конструкция с род. пад. о[ὗ] (ἀντί)τύπος…, т. е. «образ которого…», является нормативной; ср., например: «Христа <…> прообразом которого был Ной» (Χριστοῦ <…> οὗ τύπος ἦν ὁ Νῶε: Epiph., *Pan.* 30. 32. 7) и т. п.

[677] Безоговорочно утверждать, что автор подразумевал здесь именно «крещение водой», нет оснований. Чтобы в этом не было никаких сомнений, текст должен был бы выглядеть примерно так: … διεσώθησαν δι' ὕδατος. ᾧ (= о[ὗ], scil. «воды») καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει {τὸ ὕδωρ τοῦ} βαπτίσμα{τος}, т. е. «…спаслись благодаря воде, (подлинный) образец которой, а именно вода крещения, спасает теперь и вас», или: διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὅ (scil. «вода») καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει {ἐν τύ} βαπτίσμα{τι}, т. е. «…спаслись благодаря воде, которая подобным образом спасает теперь и вас в крещении».

[678] Как с Ноем спаслись «немногие» (ὀλίγοι), а остальные погибли, так же из тех, кто спасся с Моисеем после бегства из Египта, пройдя через море, «не многие» (οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν) обрели расположение Бога: остальные были поражены в пустыне (*1Кор* 10. 5; ср.: *Числ* 14. 16); Павел, приводя *ВЗ* параллель, обращается, по сути дела, к тому же понятию τύπος: эти *ВЗ* события, говорит он, «были для нас

щение, автор *1Петр* никак не подчеркивает спасительную роль воды и как бы нарочно делает акцент на том, что речь идет не о «*смывании*» (*(ἀπό)λουτρόν, что можно было бы ожидать, если бы он действительно хотел подчеркнуть ее важную роль), а о «*сложении* (ἀπόθεσις) плотской нечистоты»[679]. Можем ли мы после этого уверенно говорить о том, что автор *1Петр* имел в виду именно *водное* крещение?[680] Окончательного ответа у меня нет, поэтому оставляю вопрос (пока?) открытым.

(про)образами (τύποι)» (*1Кор* 10. 6), предполагая тем самым, что происходящее теперь, или в будущем, с христианами — это также ἀντίτυπος (хотя Павел не использует это понятие) ветхозаветного τύπος (см. выше: прим. 671). Гораздо позднее Иоанн Дамаскин, исходя уже из незыблемой церковной практики крещения водой (βαπτιζόμεθα δὲ καὶ ἡμεῖς τὸ τέλειον τοῦ κυρίου βάπτισμα, *τὸ δι' ὕδατός τε καὶ πνεύματος*) и не сомневаясь в том, что в этих *НЗ* текстах говорится именно о водном обряде посвящения, выстраивает, отталкиваясь от этих примеров, свое учение о крещении с различными его прообразами: «Первое крещение, (крещение) потопа, для искоренения греха; второе — (крещение) через море и облако: ибо облако является символом Духа, а море — воды…» (πρῶτον βάπτισμα, τὸ τοῦ κατακλυσμοῦ, εἰς ἐκκοπὴν ἁμαρτίας· δεύτερον τὸ διὰ τῆς θαλάσσης καὶ τῆς νεφέλης· σύμβολον γὰρ ἡ μὲν νεφέλη τοῦ πνεύματος, ἡ θάλασσα δὲ τοῦ ὕδατος…: *De fide orth.* IV. 9 (82) (PG 94, 1124A-B); ср. ту же схему в *Quest. in Ep. Pauli* CI (PG 28, 760), сочинении, приписанном Афанасию); уже Тертуллиан (возможно, как отголосок по-своему понятого *1Петр*) также уподобляет «воды потопа» «крещению мира» (aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, <…> baptismum, ut ita dixerim, mundi…: *Bapt.* 8. 4).

[679] «At first sight this looks like a denial that its function is to cleanse the body, either literally or ceremonially, with water…» (Kelly, 1969, 161), но далее автор пытается доказать (едва ли убедительно), что речь, тем не менее, идет о водном крещении. Намекает ли σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου на «обрезание» (или на ритуальные иудейские омовения), т. е. крещение противопоставляется иудейскому обряду? (см. ibid., 161–162); ср.: это сочетание «affirme clairement que baptême ne peut-être comparé à une ablution rituelle qui enlèverait toute souillure cultuelle» (Lundberg, 1942, 114). Или речь идет о начале какой-то раннехристианской формулы, произносимой при посвящении, когда новообращенный просил (и обещал) (*не только*) *сложить с себя* всякий телесный грех (ср. частое использование глагола ἀποτίθημι в языке второпавловых посланий: *Кол* 3. 8; *Ефес* 4. 22, 25; *Евр* 12. 1; ср. *Иак* 1. 21; *1Петр* 2. 1; *2Петр* 1. 14; ср.: «ἀπόθεσις ῥύπου, a periphrasis for "washing" or "cleansing" (? — A.X.) probably suggested be the fact that ἀποθέσθαι was a keyword in the primitive Christian catechism»: Selwyn, 1981, 204), но и грех духовный? Так или иначе, но исходя из традиционного понимания водного крещения, которое и буквально, и метафорически призвано «смывать нечистоту», мы должны были бы ожидать здесь такой (не засвидетельствованный ни одной рукописью) текст: οὐ {μόνον} σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ {καὶ} συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα, т. е. «не *только*, но и…».

[680] См., например: «ὃ καὶ ὑμᾶς zeigt *unzweifelhaft*, das Wasser es war, was jene rettete und nun auch die Leser rettet, und zwar gegenbildlich (ἀντίτυπον, adj.)…» (Weiss, 1902b, 320; курсив — A. X.); «it is the *water* 'which saves you now in its antitype, namely baptism'» (Dunn, 1970, 216; курсив автора); «the salvation of the NT believers via the passage through *the waters of baptism* <…> is the counterpart of Noah's salvation by passage through the waters of the Flood…» (Davidson, 1981, 326; курсив — A.X.), при этом первые два автора относят местоимение ὅ к «воде» (см. выше: прим. 665), а третий — к «спасению Ноя» (см. прим. 664). *Кнопф*, отметив, что «этот пассаж является темным и допускающим разные толкования («dunkel und vieldeutig»), верно подчеркивает, что автор *1Петр* говорит здесь прежде всего о «внутреннем содержании» обряда, а не о его внешней стороне: погружение в воду: «Unsere Stelle führt die Rettung bei der Taufe auf etwas Innerliches zurück. Die Taufe ist kein Untertauchen des Leides ins Wasser, kein äusserliches Abspülen von Sündenschmutz, sondern ein Gebet um ein gutes Gewissen…» (Knopf, 1912, 158); при этом комментатор, как и остальные, уверен в том, что там, где в христианских текстах речь идет о «крещении», всегда имеется в виду «крещение водой» («das Wasser der Taufe ist eben doch ein besonderes Wasser…» (ibid. 159). Замечу, что, принимаясь за анализ этого пассажа,-я исходил из opinio communis комментаторов, согласно которому речь идет здесь именно о *водном* крещении, но чем глубже я вникал

Автор *Tum*[681], напомнив читателям о порочной жизни, которую они вели до того, как Бог послал на землю Христа, так говорит о его спасительной миссии:

> «не из-за дел праведности, которые мы совершили, но по своей милости он (scil. Бог) спас нас через омовение святым Духом (для) нового рождения и обновления, которого (scil. Духа) он (scil. Бог) излил на нас обильно через Иисуса Христа, нашего Спасителя»[682].

Перевод допускает несколько толкований прежде всего потому, что все существительные (а точнее нагромождение четырех существительных в род. падеже: λουτροῦ, παλιγγενεσίας, ἀνακαινώσεως, πνεύματος) употреблены без артикля, и встает вопрос, понимать ли διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας как «через омовение (омовением для) нового рождения» или как «через новое рождение омовения (омовением)», т. е. связывать διὰ с παλιγγενεσίας; рассматривать ли ἀνακαινώσεως как однородный член не с παλιγγενεσίας, а с διὰ λουτροῦ, т. е. (διὰ) ἀνακαινώσεως, «через обновление»; относится ли πνεύματος ἁγίου (genitivus causativus) к (παλιγγενεσίας καὶ) ἀνακαινώσεως, т. е. «(нового рождения и) обновления Духом»[683], или к διὰ λουτροῦ, т. е. «через омовение[684] святым Духом (для) нового рождения и обновления»?

В том, что λουτρόν является здесь синонимом βάπτισμα, и, следовательно, речь идет о водном крещении, не сомневался никто из исследователей[685], но есть ли прочные ос-

---

в смысл текста, тем яснее становилось, что это убеждение едва ли имеет под собой неоспоримое основание.

[681] *Tum*, также как и *1* и *2Тим*, написанные, возможно, одним и тем же автором, принадлежат к позднейшим *НЗ* сочинениям, возникшим, не ранее начала II в.; авторство ап. Павла не выдерживает критики, хотя раннехристианские авторы второй половины II в. (Theoph., *Ad Autol.* II. 16; Iren., *Adv. haer.* V. 15. 3; Tert., *Bapt.* 20. 5) уже не сомневались в подлинности послания; обзор проблем, связанных с этими посланиями, см.: Schenk, 1987b; ср. также: Хосроев, 2016, 63, прим. 212.

[682] …οὐκ ἐξ ἔργῶν τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν (*Tum* 3. 5–6). Для сочетания οὐκ ἐξ ἔργῶν см.: *Римл* 9. 11; *Ефес* 2. 9; для κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς см. ближайшую параллель: κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς (*1Петр* 1. 3).

[683] Так считает большинство комментаторов: «der ganze Ausdruck bezeichnet also "die Wiedergeburt und Erneuerung, welche der Heilige Geist wirkt"» (Dey, 1937, 134); «He saved us <…> through washing for *the regeneration and renewal which the Spirit effects*» (Beasley-Murray, 1962, 278, 303; курсив автора); «he saved us <…> by a bath of regeneration and renewal in the Holy Spirit», с пояснением, что Дух «should be understood as expressing who is active behind the regeneration and renewal» (Hartman, 1997, 109, 110, прим. 39) и т. д.

[684] На смысл фразы не влияет, понимать ли λουτρόν как «омовение» («washing», так большинство) или как «место, в котором совершают омовение («laver»; см. ниже: прим. 48); ср.: «Here and in Ephesians 5. 26 above the word refers to the act rather than the place of washing» (Ferguson, 2009, 163). λουτρόν встречается лишь три раза в *ВЗ*: дважды в *Песнь* 4. 2 и 6. 6 (в значении «место, где моются») и в *Сир* 34. 25 (в значении «омовение»; см. выше: прим. 554); дважды в *НЗ*: здесь и в *Ефес* 5. 26 (см. выше: прим. 549).

[685] См., например: «daß hier von der Taufe geredet ist, geht eindeutig aus dem Begriff "Bad" (λουτρόν) hervor» (Barth, 2002, 100); «nach Tit. 3. 5 zu urteilen, ist sogar die Taufe bereits selbstverständliches Heilsmittel geworden» (Dinkler, 1971, 111) и т. п.. Это толкование было уже в широком ходу у христианских авторов следующего поколения, которые прочно связали это «омовение» с отсутствующей в *Tum* 3. 5 «водой»; так, Феофил, не называя, правда, источника, говорит о «покаянии и отпущении грехов через воду и *(через) омовение (для) нового рождения*» (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας: *ad Autol.* II. 16); см.: «…свет через крещение водой, (через) омовение (для) нового рождения» (φῶς διὰ τοῦ

нования для такого утверждения? Конечно, акт «омовения» предполагает участие какой-то жидкой субстанции (вода, дождь, кровь, слезы или т. п.), и здесь было бы вполне естественно думать о воде[686], но следующий далее глагол ἐκχέω, «изливаю», показывает, что Дух, как и вода, воспринимался как нечто текучее[687]. В этом случае нет необходимости видеть здесь обряд «омовения водой»[688]; речь идет об «омовении Духом, которого Бог излил» на верующих[689], и, следовательно, эта фраза отсылает нас к представлению о «крещении святым Духом», хорошо известному евангельским текстам[690].

В другом послании, а именно *Евр*[691], эсхатологически настроенный

βαπτίσματος τοῦ ὕδατος, τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας: Epiph., *Pan.* 9. 4. 8). Ранее Иустин (хотя и не ссылась на *Tum*) уже использует λουτρόν (всегда подчеркивая роль воды) как синоним βάπτισμα (крещаемого обязательно «ведут туда, где есть вода»: *1Apol.* 61. 3); поколение спустя Климент утверждает: крещение называется еще и «омовением, через которое мы смываем грехи» (λουτρὸν μὲν διὰ οὗ τὰς ἁμαρτίας ἀπορρυπτόμεθα: Clem., *Paed.* I. 26. 2).

[686] Так же, как и глагол λούω, сущ. λουτρόν могло использоваться метафорически безотносительно к конкретной воде; см., например: «*Омывать* же следует прежде всего душу чистым разумом. <…> Итак, лучшее *омовение* души, которое стирает грязь, — это омовение духовное» (*λούειν* δὲ δεῖ μάλιστα μὲν τὴν ψυχὴν καθαρσίῳ λόγῳ <…> τὸ μὲν οὖν ἄριστον *λουτρὸν* τῆς ψυχῆς ἀποσμήχει τὸν ῥύπον καί ἐστι πνευματικόν: Clem., *Paed.* III. 47. 4; 48. 2); впрочем, сущ. λουτρόν в переносном значении встречается гораздо реже, чем глагол (ἀπο)λούω в том же значении; см. также выше: прим. 626.

[687] Примеров и в *ВЗ*, и в *НЗ* можно привести немало; см.: «изолью от духа моего на всякую плоть…» (*ἐκχεῶ* ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα: *Иоиль* 3. 1 /LXX/; ср. в *Деян* 2. 17–18 слова, вложенные в уста Петра, а также *Деян* 10. 45: «излился (ἐκκέχυται) дар святого духа»); «изолью дух благодати…» (*ἐκχεῶ* <…> πνεῦμα χάριτος: *Зах* 12. 10); как то, что можно «излить (выплеснуть), как воду» (ἐκχεῶ ὡς ὕδωρ: *Осия* 5. 10), воспринимались и такие абстрактные качества, как «душа», «гнев», «благословение», «милость» и т. п.; ср. также: *Римл* 5. 6.

[688] Наверное, если бы автор хотел это подчеркнуть, он сказал бы διὰ λουτροῦ <…> ὕδατος. В этом случае нет серьезных оснований утверждать, что «the passage offers the rich theological context of baptism <…> The washing is not figurative (such a usage would be unprecedented for the work of the Holy Spirit <…>. The theological ideas of the passage are elsewhere associated with baptism, which is indicated here by the "washing"» (Ferguson, 2009, 163)

[689] Кажется, только *Хортон* рассмотрел эту возможность: «…as there is no article before 'laver', we are more justified in regarding it not as 'the laver', but as 'a laver', a laver that is, determined by the the words following, viz. a laver of the Holy Ghost, who works regeneration and renewal» (Horton, 1901, 189).

[690] См. выше: прим. 558–559, 569–571. Заметим также, что в *Tum* 3. 5–6 отчетливо проступает будущая триадическая формула (хотя и без указания на «отцовство» и «сыновство»): Бог, святой Дух, Иисус Христос; ср. выше: прим. 577.

[691] Авторство анонимного «Послания к евреям» (название возникло гораздо позже и означало, вероятно, христиан из иудеев) приписывалось и Павлу, и его спутнику Варнаве (уже Тертуллиан: *Pudic.* 20), и Петру, и Силе, и Аполлосу (Лютер), и евангелисту Луке, и Клименту Римскому (оба как предполагаемые авторы были известны уже Евсевию: *H. E.* VI. 25. 13), и другим, но в итоге: «The author of Πρὸς Ἑβραίους cannot be identified with any figure known us in the primitive Christian tradition» (Moffatt, 1924, XX); об аудитории, к которой обращался автор, также ничего не известно («some little clan of early Christian, but who they were <…> τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν»: ibid.). О времени появления сочинения можно лишь сказать: «до 96 г.» (ср. «between 80 and 90»: Kümmel, 1970, 282; ср.: автор «a Christian of the second generation»: Scott, 1922, 5; «not later than AD 65–70»: Lindars, 1991, 21), поскольку Климент Римский в своем «Послании коринфянам» цитирует *Евр* («1Clem hat den Hebr reichlich benutzt»: Michel, 1966, 84); предлагалась и более ранняя датировка (до разрушения Храма на основе 9. 8–9). Местом возникновения называли и Александрию («Alexandria has been suggested by many scholars»: Bruce, 1987, 3516: о родстве мысли и языка *Евр* с Филоном см.: Spicq, 1987; возражения: Buchanan, 1975, 310–311),

автор[692], называя Иисуса Христа «первосвященником над домом Бога» (10. 21)[693], который, принеся себя в жертву, «навсегда сделал совершенными освящаемых» (10. 14), простив им все грехи и беззакония (10. 17; 8. 12; ср.: *Иер* 31. 34), обращается к своей пастве, которая состоит далеко не из новичков[694], но которая в какой-то момент пошатнулась в вере[695], с призывом:

и Италию («It is perfectly reasonable that Hebrews originated in Hellenistic circles in Italy»: Eccles, 1970, 225 на основе οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας в 13. 24), и Палестину («...the most likely place of composition <...> is Jerusalem»: Buchanan, 1972, 263), и Кесарию, и Антиохию; обзор литературы, посвященной родству *Евр* с текстами кумранской общины, см.: Buchanan, 1975, 308–310; Bruce, 1987, 3510–3513. Уже давно было отмечено бесспорное родство *1Петр* и *Евр* (вплоть до того, что они были написаны одним и тем же автором); обзор см.: Hurst, 1990, 125–130.

[692] Он постоянно подчеркивает, что время, в которое они живут, близится к концу: «Христос явился для упразднения греха в конце веков (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων)» *(Евр* 9. 26); «в конце этих дней (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) (Бог) говорил нам в сыне» (ἐν υἱῷ; без артикля: 1. 2); он напоминает пастве о «приближающемся дне» (ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν: 10. 25), т. е. дне, когда Христос «явится во второй раз» (ἐκ δευτέρου <...> ὀφθήσεται: 9. 28) и т. д.; об эсхатологическом настрое послания см.: «Auch Hebr rechnet wie jede andere urchristliche Schrift nur mit einem kurzen Zeitraum bis zur Ankunft Christi, wie eschatologische Erwartung nur dann echt ist, wenn sie mit der Nähe des Endes rechnet» (Michel, 1966, 349).

[693] В *НЗ* обозначение Христа как «великого священника» (ἱερεὺς μέγας: *Евр* 10. 21), или «первосвященника» (ἀρχιερεύς: *Евр* 3. 1; 4. 14; 5. 5; 8. 1; 9. 11), или «(перво)священника по чину Мелхиседека» (5. 6, 10; 7. 17; ср.: *Псал* 109. 4) находим только в этом послании, как, впрочем, и само имя Мелхиседек встречается в *НЗ* только здесь. Начиная с *1Clem.* 36. 1; 40. 5 и т. д., обозначение Христа как «первосвященника» входит в обиход христианской литературы.

[694] Они, по словам автора, к этому времени уже «послужили святым» (διακονήσαντες το῾ς ἁγίοις: 6. 10) и «после обращения выдержали (еще и) великое бремя страданий, <...> выставляемые на поругание...» (φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε <...> ὀνεδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι: 10. 32–33), т. е. подверглись гонениям, которые, впрочем, не привели к крайностям мученической смерти («вы еще не до крови (οὔπω μέχρις αἵματος) противостояли, сражаясь против греха»: 12. 4), но тем не менее заставили их поколебаться в вере (см. след. прим.). О каком именно гонении на христиан идет речь, сказать трудно; см., например, Windisch, 1913, 115: в правление Домициана. Утверждение, что «earlier even than Justin Martyr, the verb (φωτίζω), with its noun φωτισμός, came to be used of baptism specifically» (Moffatt, 1924, 78; ср. также: Seeberg, 1912, 65; Scott, 1922, 202), не убеждает, как не убеждают и другие подобные утверждения: «that the writer to the Hebrews does in fact have baptism in mind is not to be contested» с примерами из сирийских переводов этой фразы, где φωτισθέντες передано как «who have once been baptized» (Beasley-Murray, 1962, 244–245); «their minds were 'enlightened by the teaching which culminated in the act of baptism» (Lindars, 1991, 67); ведь автор *Евр* говорит о том, что они «были просвещены» не «крещением», которое здесь не упоминается, а тем, что «вкусили доброго слова Бога» (καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα), т. е. принятием нового учения. Хотя в текстах II в., начиная с Иустина, глагол, действительно, часто использовался в контексте «крещения», достаточных оснований считать, что φωτισθέντες в 10. 32 (как и в *Евр* 6. 4; см. ниже: прим. 769) непременно отсылает нас к обряду крещения, нет.

[695] Они, исповедуя новую веру какое-то время (διὰ τὸν χρόνον), «сами могли бы уже стать учителями (διδάσκαλοι)», однако под воздействием каких-то обстоятельств теперь «оказались неспособными (νωθροί) к слушанию», так что их «снова надо учить основам слова Бога» (πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα...), одним словом, они теперь, как дети, снова нуждаются в молоке, и твердая пища им еще не по зубам (5. 11–14; ср.: *1Кор* 3. 2–3); некоторые, продолжает автор (10. 25), вообще стали настолько нерадивыми, что даже завели привычку покидать собрание (ἐπισυναγωγή, трудно сказать, что именно он имеет в виду, оставлять ли общину ради другой веры (ср. «чуждыми учениями не обольщайтесь»: 13. 9) или уходить во время богослужения; см.: Michel, 1966, 349). Дело, видимо,

«давайте подходить (scil. к Богу) с искренним сердцем в полноте веры, окропив сердца (чтобы очистить их) от дурной совести и омыв тело чистой водой, давайте неколебимо хранить исповедание надежды, ибо верен тот, кто обещал…»[696].

Раннехристианские авторы редко цитировали этот пассаж и не связывали его с крещением[697], но комментаторы нового времени увидели здесь прямое указание именно на этот христианский обряд[698] (хотя такие понятия, как βάπτισμα или λουτρόν, в послании отсутствуют[699]), считая, что сочетание «окропив сердца…» относится к духовному очи-

---

зашло так далеко, что автор, хотя и убежден (πεπείσμεθα) в том, что еще не все потеряно (6. 9), вынужден не раз возвращаться к теме «отступничества из-за неверия», заклиная свою паству: «мы должны быть в высшей степени внимательными к услышанному, чтобы не отпасть нам (от Бога)» (…μήποτε παραρυῶμεν: 2. 1); «смотрите, братья, чтобы в ком-нибудь из вас не было дурного сердца неверия, чтобы (вам не) отпасть от Бога живого» (…καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος: 3. 12), чтобы, в конечном счете, отбросить грех и с терпением обратиться к предстоящей борьбе (12. 1).

[696] προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος (*Евр* 10. 22–23). «Подходить (к Богу) ср.: *Евр* 7. 25; 11. 6 (προσέρχομαι τῷ θεῷ); глагол ραντίζω «кроплю» (чтобы сделать ритуально чистым; см. *Псал* 50. 9: ραντιεῖς με <…> καὶ καθαρισθήσομαι) и его производные часто употребляются при описании *ВЗ* обрядов очищения; например, «очистительная вода кропления» (ὕδωρ ῥαντισμοῦ: *Числ* 19. 9, 13, 20); для συνείδησις πονηρά ср.: καρδία πονηρά (*Евр* 3. 1); κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν ср.: κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας (*Евр* 4. 14).

[697] Впрочем, из авторов II в. на этот текст ссылается только Климент, но, приведя довольно точно цитату (без указания источника), помещает ее в главу о браке и добропорядочных женах: «брак (γάμος) освящается <…>, если супружеская пара (συζυγία) подчиняется Богу и живет “с искренним сердцем…’» (*Strom.* IV. 126. 1). Указанной в Biblia patristica (I. 522) цитаты из *Евр* 10. 21–22 у Тертуллиана в *De pudic.* 20. 10 нет, как нет указанной там же цитаты из *Евр* 10. 23 у Климента Римского в *1Clem.* 27. 2. Впервые этот пассаж с «омовением», которое, возможно, намекает на «крещение» (хотя βάπτισμα прямо не упоминается), соотносит Иоанн Златоуст (конец IV в.): «“Кроплением очистив сердца от дурной совести” — здесь (автор *Евр*) показывает, что следует стремиться не только к вере, но и к добродетельной жизни <…>. “Омыв тело чистой водой” — здесь он говорит об омовении (крещения? — А.Х.), которое является не очищением тел, но души» (…τὸ λουτρὸν ἐνταῦθά φησιν, ὅπερ οὐκ ἔστι σωμάτων κάθαρσιν, ἀλλὰ ψυχῆς: *Hom. in Hebr.* 19. 1 (PG 63, 140)); примерно в то же время Кирилл Иерусалимский в «Огласительных поучениях» и в «Поучениях тайноводческих», рассуждая о сути и значения крещения, ни разу не ссылается на этот пассаж.

[698] См., например: Weiss, 1897, 266; Flemington, 1948, 98; Delling, 1963, 102 («Dafür, daß in V. 22b an die Taufe gedacht ist, spricht jedenfalls die Schlußwendung: “gewaschen am Leibe”»); Dunn, 1970, 211 («It is generally agreed that λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ refers to Christian water-baptism»); Hartman, 1997, 124 («there is a general consensus among its interpreters that verse 22 alludes to baptism»); Ferguson, 2009, 187–188.

[699] В послании дважды встречается слово βαπτισμός (6. 2 и 9. 10; оба раза во мн. ч.), но ни разу оно не относится к «христианскому крещению». В *Евр* 9. 10 речь идет об иудейских ритуальных очистительных «омовениях разного вида» (διαφόροις βαπτισμοῖς; ср. *Мк* 7. 3–4: βαπτισμός об омовениях также во мн. ч.), которые автор называет «оправданиями плоти». Не так просто обстоит дело с *Евр* 6. 2, где встречаем сочетание βαπτισμῶν διδαχή, т. е. «учение об омовениях», которое свидетельствует в пользу того, что речь идет не об одноразовом обряде посвящения (βάπτισμα), а о каких-то повторяющихся омовениях (ср.: саид. ⲟⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲛ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ, «учение крещения»: ед. ч.; бох. ⲟⲩⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲁⲡⲓϭⲱⲛⲥ̄, т. е. мн. ч., как в греческом). Для мн. ч. предлагались различные объяснения (крещение водой и Духом, крещение детей и взрослых, тройное погружение при крещении, второе крещение для уже крещенных Иоанном, и т. д.; обзор старой литературы см.: Weiss, 1897, 151, прим.); ср.: «man wird eher an die bei der christlichen Taufe üblichen mehrfachen Untertauchungen denken…» (Windisch, 1913, 48);

щению, а «омыв тело…» — к внешней стороне обряда[700]. Речь, безусловно, идет о внутреннем и внешнем очищении, но отсутствие прямой и четкой формулировки в словах автора, который апеллирует преимущественно к *ВЗ* образам[701], ставит больше вопросов, чем ответов. Неужели автор, в самом деле, призывает своих слушателей, давно ставших христианами и, следовательно, уже получивших «посвящение» (крещение водой? если оно тогда действительно имело место), совершить теперь второе крещение? Едва ли[702]. Ведь до этого он настойчиво говорил о том, что «посвящение в новую веру» может произойти лишь однажды[703], и отказывал отступнику в возможности повторного покая-

---

см. иное объяснение: «βαπτισμοί by itself does not mean speficially Christian baptism either in this epistle (9. 10) or elsewhere (Mk 7. 4), but ablutions or immersions such as the mystery religions and the Jewish cultus required for initiates, proselytes <…>. The singular might mean Christian baptism (as in Col. 2. 12)…» (Moffatt, 1924, 75; о *Кол* 2. 11–12 см. выше: прим. 649), где автор считает, что при крещении катехумен должен был быть особо наставлен в различиях между христианским обрядом с его символическим очищением от грехов («symbolic purification from sins») и подобными обрядами иудейских прозелитов (ibid.), отсюда и мн. ч.; «the expression in Heb. VI. 2 cannot signify anything other than that the instruction of catechumens included teaching on the difference between Christian baptism and these (т. е. иудейскими)' purely ritual rinsings and bathings» (Schnackenburg, 1964, 8–9); «Wohl aber findet sich ein deutlicher Hinweis auf den der Taufe vorangehenden Katechumenunterricht in Hebr 6. 1 ff.» (Barth, 2002, 119 со ссылкой на авторов, разделяющих эту точку зрения, прим. 289); также Beasley-Murray, 1962, 243. Против этой точки зрения см.: «Der Plural βαπτισμῶν bezieht sich vielmehr auf die in der Urchristenheit übliche *Wassertaufe* und die sich daran schließende *Geistestaufe*» (Seeberg, 1912, 63; курсив — А.Х.). Другой комментатор видел в упоминании βαπτισμοί продолжающуюся практику некоторых групп иудео-христиан (о них см. ниже: прим. 954) соблюдать ритуальные омовения (βαπτισμοί), предписанные *ВЗ* («observance of levitical laws»; со ссылками на Ps. Clem., *Hom.* VIII. 28 и др.), и автор *Евр*, и его читатели, возможно, принадлежали к одной из таких групп (Buchanan, 1972, 103–104; ср. ниже: прим. 702). Видимо, именно в этом значении и следует понимать βαπτισμοί в этом пассаже. Недавнее предположение о том, что «'baptisms' in Heb. 6. 2 might refer <…> to the 'baptism of blood' (т. е. к мученичеству; со ссылкой на *Мк* 10. 38–39 и *Лк* 12. 50; об этих пассажах см. выше: прим. 574 сл.)» (Cross, 2002, 186), в котором сам автор не уверен, не представляется убедительным. Ср.: βαπτισμός используется в *Евр* вместо βάπτισμα «offensichtlich weshalb, weil gerade nicht die christliche Taufe damit bezeichnet wird!» (Barth, 1951, 23).

[700] См., например: «Um den Fortschritt von 22b α zu 22b β zu verstehen, beachten wir den Schritt von Inneren zum Äußeren <…> [Der Verfasser] *geht von dem Herzen zum Leibe, von der inneren Reinigug zu der äußeren Waschung*», где автор не сомневается в том, что речь здесь идет об обряде крещения («…die Taufe mitgemeint ist») (Bieder, 1966, 149; курсив автора); «Die Taufe reinigt nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, übertrifft also die verschiedenen Waschungen des Alten Bundes, die nur der σάρξ gelten (9. 10)» (Michel, 1966, 347). Были и такие, кто, не сомневаясь при этом, что речь идет об обряде крещения, видели здесь только риторический параллелизм («…"body" is separated from "heart" only for the sake of the rhetorical parallelism of members»: Bultmann, 1951, 136–137).

[701] О различных вопросах, касающихся использования *ВЗ*, на цитировании и переосмыслении которого постороено все послание, см., например: Hughes, 1979; Lindars, 1991, 50–55; ср. ниже: прим. 712.

[702] *Гатри* высказывается весьма осторожно: «*And our bodies washed with pure water*. This appears to be an allusion to Christian baptism, although this view is not without difficulties. If correct, it would require some initiatory rite of a public nature before anyone could draw near…» (Guthrie, 1983, 214; курсив автора).

[703] Как и Христос «только один раз (ἅπαξ)» принес себя в жертву и «только один раз явился для упразднения греха через свою жертву» (ἅπαξ <…> εἰς ἀθέτησιν [τῆς]) ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται: *Евр* 9. 28, 26; ср. 7. 27: в отличие от иудейских священников, изо дня в день (καθ' ἡμέραν) приносящих жертвы, он только один раз (ἐφάπαξ) сделал это), так через эту жертву и «мы раз и навсегда освящены» (ἡγιασμένοι <…> ἐφάπαξ: ibid. 10. 10); ср.: *Римл* 6. 10.

ния[704].

Можно, конечно, спросить, не свидетельствует ли содержание пассажа в пользу того, что автор имел в виду не (одноразовый) христианский обряд крещения водой в его позднем церковном виде, а традиционные иудейские омовения тела (вспомним βαπτισμοί в *Евр* 6. 2 и 9. 10), которые его паства, возможно, продолжала соблюдать как дань традиции[705], но которые, в отличие от *В3* омовений, призванных устранить только плотскую нечистоту, включали теперь в себя непременное «очищение сердца от дурной совести»[706] при помощи ли возложения рук (кем, неясно) с произнесением какой-то исповедальной формулы[707],

---

[704] «Ибо невозможно, однажды просвещенных (ἀδύνατον γὰρ ἅπαξ φωτισθέντας; см. выше: прим. 694) <...> и ставших причастниками святого Духа (μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου) <...> и (затем) отпавших, снова обновлять для покаяния» (καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν) (*Евр* 6. 4–6); ср.: 10. 26 (ниже в прим. 717); 12. 16–17 (где такой нечестивец уподобляется Исаву, которому нет прощения). О том, что ригористический взгляд на невозможность повторного покаяния был господствующим в церковной практике до III в., см.: Riggenbach, 1913, 157–158; подробнее: Kelly, 1980, 198–199.

[705] Как, например, евиониты, одна из ветвей иудео-христианства (о них см. ниже: прим. 954 сл.), продолжали практиковать ежедневные омовения (...καθ' ἡμέραν βαπτίζονται: Epiph., *Pan.* 30. 16. 1), ссылались при этом на авторитет ап. Петра, который якобы «каждый день совершал омовения» (καθ' ἑκάστην ἡμέραν βαπτισμοῖς ἐκέχρητο: ibid. 30. 21. 1). О том, что какая-то часть иудео-христиан придерживалась традиционных иудейских очистительных обрядов, см.: «To be sure, there was only one baptism for admission into the community, but among Jewish Christians, at least, continual observance of levitical laws was basic to their code of ethics. The author of Hebrews and his original readers seem to have belonged to some such group» (Buchanan, 1972, 104). С этими словами можно согласиться при условии, что «only one baptism for admission...» совсем не обязательно означает «крещение водой», а может подразумевать «посвящение» в новую веру иным образом (см. ниже: прим. 707); по словам другого комментатора мн. ч. βαπτισμοί в *Евр* 6. 2 вслед за Афанасием (*4 Ep. ad Serap.* 13) также можно объяснить тем, что «es habe unter den Lesern die Neigung geherrscht, die Taufe behufs wiederholter Sündenvergebung mehrmals zu volziehen» (Riggenbach, 1913, 150).

[706] В эллинистическом иудаизме с «ритуализмом» уже бок о бок идет этика. Так, по убеждению Филона, ритуального омовения, очищающего тело, недостаточно для подлинного очищения, для которого требуется еще и очищение души: «Когда Творец задумал очистить землю водой (τὴν γῆν ὕδατι καθαίρειν) и (решил), что душа, очистившись и омывшись (τὴν ψυχὴν ἐκνιψαμένην καὶ ἀπολουσαμένην), примет очищение (κάθαρσιν) от бесчисленных нечестий...» . (*Quod det.* 170); Филон порицает тех, кто совершает только ритуальные омовения, не заботясь об очищении души: «Они очищают (свои) тела омовениями и очищениями, но не хотят и не пытаются смыть страсти души» (τὰ μὲν σώματα λουτροῖς καὶ καθαρσίοις ἀπορύπτονται, τὰ δὲ ψυχῆς ἐκνίψασθαι πάθη <...> οὔτε βούλονται οὔτε ἐπιτηδεύουσι: *Cher.* 95); поэтому очищение должно быть только «комплексным»: «ибо сначала помолившись и принеся жертвы и умилостивив Бога, очистив тела и души, — тела омовениями, души же соблюдением законов...» (...σώματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι: τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων <...> ῥεῦμασι: *Plant.* 162). Также и Иосиф Флавий гораздо выразительнее, чем *Н3*, подчеркивает моральную сторону учения «доброго мужа» (ἀνηρ ἀγαθός) Иоанна Крестителя, который совершал крещение (βάπτισιν) «для освящения тела» (ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος) при условии, что «душа уже раньше очистилась» (τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης), и призывал иудеев «жить добродетельно и быть справедливыми друг к другу» (ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ <...> χρωμένοις: *Ant.* 18. 5. 2 (117)).

[707] «Возложение рук» на посвящаемого, согласно ряду *Н3* текстов, приводит к тому, что он получает святого Духа, который в нем поселяется (см. выше: прим. 588, 594, 640; ср.: «Geistesmitteilung vollzog sich nämlich unter Handauflegung, bei der gewisse Worte gesprochen wurden...»: Seeberg, 1912, 63). Первостепенное значение этого ритуала при посвящении (благословении, крещении) новичка (ср.: *Быт* 48. 14 сл., где возложением рук Иаков благословляет внуков) подчеркивает Тертуллиан, подробно

особой молитвы или т. п.?[708] Но в этом случае автор скорее всего использовал бы настоящее время *προσερχώμεθα <...> ραντίζοντες τὰς καρδίας <...> καὶ λούοντες τὸ σῶμα, т. е. «давайте подходить, (каждый раз) окропляя сердца и омывая тело», а не перфект ρεραντισμένοι <...> καὶ λελουσμένοι, который подчеркивает не столько действие в прошлом, сколько его результат в настоящем[709], т. е. «окропив сердца и омыв тело (и с этих пор оставаясь в этом состоянии раз и навсегда), мы можем подходить к Богу».

Для утверждения, что в *Евр* 10. 22 автор подразумевал именно обряд крещения водой, я не вижу оснований. Он не призывает к каким-то обрядовым очищениям[710], а, говоря об «окроплении сердца и омовении тела чистой водой» (вооружившись *ВЗ* понятиями[711]

описывая обряд крещения в том виде, в каком он сложился к концу II в.: погружение в воду и помазание завершается возложением рук «для приглашения святого Духа» (invitans spiritum sanctum): «Не то, чтобы мы получаем в водах святого Духа, но очищенные в воде при помощи ангела мы подготавливаем себя к принятию святого Духа» (non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur: *Bapt.* 6. 1). Об иудейских корнях обряда и его переосмыслении в христианском мире см.: Ferguson, 1975. Поэтому, видимо, не случайно после βαπτισμοί в *Евр* 6. 2 (см. выше: прим. 699) сразу же говорится о «возложении рук» (ἐπιθέσεώς τε χειρῶν) как о составной части посвящения новичка, при котором он «становится причастником святого Духа» (*Евр* 6. 4; см. выше: прим. 704); кто совершал это действие, автор не говорит.

[708] Автор *Евр* строит свое этическое учение уже на христианской основе, считая, что «омовение плоти» без «очищения души» является воспроизведением чисто иудейского обряда: противопоставляя старую веру с ее обрядами, относящимися к плоти (δικαιώματα σαρκός: *Евр* 9. 10; см. выше: прим. 699), вере новой, которую он называет «новой и живой дорогой» (ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν: 10. 20), он говорит о том, что внешнему обряду непременно должна сопутствовать чистая совесть, вера и надежда; см. ниже: прим. 716. Понятие συνείδησις, которое традиционно перевожу как «совесть», хотя, скорее, речь идет о «сознании» (см., например: συνείδησις ἁμαρτιῶν, т. е. «(о)сознание грехов»: *Евр* 10. 2) охотно используется автором: 9. 14 (см. ниже: прим. 714), 13. 18 (καλὴ συνείδησις, «добрая совесть»); ср.: «The Greek word συνείδησις <...> is rather knowledge within oneself of the moral status of one's own actions, whether good or bad, usually the latter» (Lindars, 1991, 88).

[709] Ср., например, перфект в эсхатологической фразе: «Но вы подошли (προσεληλύθατε) к горе Сион и городу Бога живого, небесному Иерусалиму...» (*Евр* 12. 22), т. е. вы уже стоите на пороге вхождения в царство Бога (в противоположность ср. наст. время: «приближаемся к Богу» (ἐγγίζομεν τὺ θεύ: *Евр* 7. 19), но еще не приблизились); см. такие же перфекты: «Исполнилось (πεπλήρωται) время и приблизилось (ἤγγικεν) царство Бога» (*Мк* 1. 15); «приблизился (ἤγγικεν) конец всего» (*1Петр* 4. 7); «пришествие Господа приблизилось» (*Иак* 5. 8) и т. п.; см. также выше: прим. 692.

[710] Ср., однако: «βαπτισμοί of 6. 2 obviously corresponds to the outward washing of the body in 10. 22» (Dunn, 1970, 213, прим. 24); «it is not so clear that the washing of the body with pure water is thought of as having a similar analogue in the Old Testament ceremonial (как, например, в *Лев* 16. 4) <...>. But the present reality which he has in mind *is surely Christian baptism*» (Bruce, 1984, 250–251; курсив — А.Х.). Уже давно было отмечено, что автор *Евр* совсем не интересовался обрядовой стороной новой веры; ср., например: «But it nowhere appears that the sacraments have any vital imports for him», «the absence of all that might be called sacramental theory», хотя, считает автор, в нескольких местах послания можно найти аллюзии к крещению, «but in a quite formal and incidental fashion»: Scott, 1922, 202, 62); другой автор так подчеркивает это обстоятельство: «...Hebrews is not offering, consciously or unconsciously, any kind of reconstruction of an existing rite, although the elements of many rites will be found here, drawn from the traditions and practice of Judaism and from the worship of the early Church» (Dunnill, 1992, 122–123).

[711] См. прежде всего *Иез* 36. 25–26 (*ρανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν* <...> καὶ καθαριῶ ὑμᾶς καὶ δώσω ὑμῖν *καρδίαν καινὴν* καὶ πνεῦμα καινόν); см. также выше: прим. 565; ср.: μετὰ ἀληθινῆς καρδίας и μετὰ ἀληθείας ἐν καρδίᾳ ἀληθινῇ в *Исаия* 38. 3; λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρὺ и λούσεται σῶμα αὐτοῦ ὕδατι (*Числ* 19. 7; ср. *Лев* 16. 4); ὕδωρ καθαρόν (*Числ* 5. 17); ср. выше: прим. 696); см. также: «тот, кто невинен

и в полемике с ними добавив свои[712]), использует всего лишь развернутую метафору[713], изображающую окончательное и бесповоротное очищение индивида, как нравственное, так и физическое; очищение это достигается не внешним ритуалом, а «через кровь Христа»[714], т. е. глубоким (со)переживанием его крестной смерти[715], верой[716] в то, что своей

руками и чист сердцем (καθαρὸς τῇ καρδίᾳ), <...> получит благословение от Господа и милость от Бога, его Спасителя» (*Псал* 23. 4–5). Все эти аллюзии предполагают, что те, к кому было обращено послание, были воспитаны именно в *ВЗ* традиции (а не выходцы из язычников) и хорошо понимали, о чем идет речь; очевидно, не напрасно этому посланию позднее и было усвоено название «К евреям» (ср. выше: прим. 691).

[712] См., например: в *Евр* «the new covenant being presented in imagery drawn from the old. <...> Hebrews alone (среди сочинений НЗ) attempts a systematic interpretation of Christian salvation as fullfilment of the Old Testament sacrificial cultus. <...> the book is not merely manifesting but consciously interpreting the Levitical material: this writer too is claiming to understand it better than its 'authors'» (Dunnill, 1992, 115); ср. выше: прим. 60.

[713] Такое, на мой взгляд очевидное, толкование проглядывает только у *Линдарса*, который по поводу этого пассажа замечает: «So, to speak metaphorically, we have 'our bodies washed with pure water'. There may be allusion here to baptism, but if so it is only to recall the memory of that as a past event which should have created a continuing sense of being cleansed from sin» (Lindars, 1991, 103–104). Соглашась с первой частью высказывания, относительно второй его части можно задать вопрос: Если речь идет о метафоре, то на каком тогда основании мы должны видеть здесь «аллюзию к крещению», которая «должна напомнить» адресатам послания об обряде, через который они когда-то прошли? Ведь ранее говорилось только об «омовениях» (см. выше: прим. 699 и 705). Язык же *Евр*, как и язык апостола Павла (см. выше: прим. 615, 626, 632, 633, 635), действительно изобилует метафорами; см., например, «кровь Христа, очищающая совесть» в след. прим.; уподобления: Христа Мелхиседеку (см. выше: прим. 693); живого Слова Бога острому мечу (4. 12); верующих земле, из которой растут злаки, а отступников земле, которая производит сорняки (6. 7–8); ср.: «молоко» и «твердая пища» применительно к разным степеням веры (5. 12); «субботство (σαββατισμός) народа Бога» (4. 9; «this is a metaphor for something which cannot described literally»: Lindars, ibid. 49); «гора Сион и град живого Бога» (12. 22) и т. д.

[714] Отрицая *ВЗ* практику, согласно которой «*кровь* тельцов и козлов и пепел телицы, окропляя, освящает осквернённых для чистоты плоти» (...ραντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα ; ср.: *Числ* 19. 17–19 и *Евр* 10. 4), автор продолжает: «насколько *кровь* Христа (τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ), который через вечного Духа принес себя непорочного Богу, очистит нашу совесть от мертвых дел (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων) для того, чтобы служить Богу живому» (*Евр* 9. 13–14), который только один раз (ἅπαξ; см. выше: прим. 703) явился для низложения греха (εἰς ἀθέτησιν [τῆς]) ἁμαρτίας) посредством принесения себя в жертву» (ibid. 9. 26); тот же, кто не почитает «кровь завета» (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) подлежит наказанию (ibid. 10. 29; ср. 13. 20). То, что сочетание ρεραντισμένοι τὰς καρδίας подразумевает «окропление не водой очищения, а кровью Христа» («that is with Christ's Blood and not with any water of purification»), см.: Westcott, 1892, 322, где автор в подтверждение приводит слова Иоанна Златоуста: иудеи «окропляли тело, мы совесть» (τὸ σῶμα ἐρραντίζοντο, ἡμεῖς τὴν συνείδησιν: *Hom. in Hebr.* 19. 1; см. выше: прим. 697); «those who make bold to enter the heavenly sanctuary by the blood of Jesus are by that same blood purified...» (Bruce, 1984, 250); ср.: «окропление кровью Иисуса Христа» (τὸν ῥαντισμὸν τοῦ αἵματος Ιησοῦ Χριστοῦ) в *1Петр* 1. 2.

[715] Ср. схожую по смыслу метафору в *Римл* 6. 3–4: «мы были сопогребены с ним через *крещение* в смерть...»; подробно о ней см. выше: прим. 628 сл.; о метафорическом использовании βάπτισμα в том же значении в *Мк* 10. 38 и *Лк* 12. 50 см. выше: прим. 575.

[716] «Вера» (πίστις) занимает в *Евр* одно из главных мест: автор называет себя и своих слушателей «уверовавшими» (οἱ πιστεύσαντες: 4. 3) и призывает их подражать вере учителей (13. 7), дает теоретическое определение того, чем вера является (11. 1), и того, в чем состоит ее смысл (11. 6), образцом подлинной веры является Иисус (τῆς πίστεως <...> τελειοτής: 12. 2), и т. д.; подробнее см.: Scott, 1922,

смертью он искупил грехи людей и открыл им новую эру…[717].

Итак, ни один из рассмотренных примеров не позволяет безоговорочно утверждать, что обряд водного крещения был в обиходе в то время (не ранее последней четверти I в.) и в тех общинах, для которых писались все эти послания[718], но спустя одно-два поколения этот обряд начинает появляться в (иногда уже весьма подробных) описаниях раннехристианских авторов.

169–192. Другое религиозное представление, тесно связанное с «верой» (11. 1), а именно «надежда» (ἐλπίς), играет в послании не меньшую роль; см.: 3. 6; 6. 11, 18–19 («…надежда, которую имеем как якорь, надежный и крепкий»); 7. 19 (о том, что надежда, которую «ввел» Христос, при помощи которой «мы приближаемся к Богу» (см. выше: прим. 709), лучше ветхозаветного «закона, который ничего не довел до совершенства» (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος); см.: Guthrie, 1983, 102, 148–149; 164–165.

[717] Практические шаги, которые колеблющимся в вере адресатам послания нужно предпринять на пути к этому очищению, автор, sub specie «приближающегося дня» (ἐγγίσουσαν τὴν ἡμέραν; см. выше: прим. 692), предлагает в следующем далее пассаже: «Давайте неколебимо сохранять исповедание надежды (τὴν ὁμολογίαν τῆς ελπίδος) <…>; давайте понимать друг друга, побуждая к любви и добрым делам (εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων) <…> утешая (παρακαλοῦντες)… (10. 23–25). На первый взгляд, предыдущий категорический отказ автора в покаянии оступившимся (см. выше: прим. 704) находится в противоречии с его призывом к «очищению совести» (10. 22), результатом которого должно стать прощение; более того, в следующих стихах (10. 26–27) тому, кто, получив «познание истины» (τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας), продолжает добровольно (ἑκουσίως) грешить, предрекается «страшный суд и яростный огонь», т. е. ему опять отказано в прощении. Как соотносит автор *Евр* эти два взаимоисключающие обещания, сказать трудно. Возможно, он разделяет грех добровольный (ἑκουσίως) и грех непроизвольный; или, может быть, он видит разницу, никак нам ее не объясняя, между «смертным грехом» и «грехом не до смерти», как это делает автор другого позднего *НЗ* послания: заметив, что «всякая неправедность является грехом» (πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν), он призывает молиться за того, кто грешит не смертным грехом (такому будет дана жизнь), смертный же грех даже не подлежит обсуждению (*1Ин* 5. 16–17).

[718] См., однако, выше о *Деян*: прим. 591 сл.

III. ХРИСТИАНСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ II В.

В так называемом «(Первом) послании Климента коринфянам», древнейшем христианском сочинении за пределами *НЗ*[719], нигде не говорится о крещении[720], и попытки разглядеть здесь хотя бы отголоски наличия этого обряда представляются весьма натянутыми[721].

---

[719] Авторство послания, написанного от 1 л. мн. ч., нигде не указано, но древняя традиция была почти единодушна в том, что написал его Климент, сотрудник Павла (ср.: *Флп* 4. 3), ставший «в 12-й год правления Домициана» (т. е. ок. 93 г.) римским епископом (Orig., *Comm. Joh.* VI. 54 (279); Eus., *H. E.* III. 15). Если прямое авторство Климента вызывает сомнения (ср. о названии сочинения: «Послание Римской Церкви к коринфянам»: Iren., *Adv. haer.* III. 3. 3; «Послание римлян к коринфянам»: Clem., *Strom.* V. 80. 1, т. е. избегая называть Климента автором), то относительно времени написания сочинения у современных исследователей существует почти единодушие: середина. 90-х гг. I в. («… la période qui va de 95 à 98 de notre ère»: Jaubert, 1971, 20; ср.: Quasten, 1983, 42–53), хотя высказывались мнения в пользу как более ранней (ок. 70 г.), так и более поздней (ок. 150 г.) даты (обзор: Maier, 2002, 135, прим. 1). Сочинение имело высокий авторитет в древней церкви (Eus., *H. E.* IV. 23. 11; ср.: ibid. III. 38. 1 о том, что автор охотно обращался к *Евр* и его цитировал; ср. выше: прим. 691); в Codex Alexandrinus оно помещено после новозаветных сочинений, и это говорит в пользу того, что еще в V в. (по крайней мере, в александрийской общине) оно имело статус канонического (так же, как и *2Clem.*; см. ниже: прим. 753).

[720] Если не считать вставки в (очевидно, древний) латинский перевод (известен по единственной рукописи XI в.), где после фразы (*1Clem.* 42. 4) «(апостолы), проповедуя по странам и городам», добавлено «*крестя* тех, которые подчинялись воле Бога» (eos qui obaudiebant voluntati dei *baptizantes*). *Бенуа*, а вслед за ним и *Фергюсон* допускают, что фраза была в первоначальном тексте, но случайно выпала в ходе рукописной традиции (Benoit, 1953, 83; Ferguson, 2009, 207); заметим, однако, что ее нет ни в переводе на ахмимский диалект коптского языка (известном по рукописи IV в.), ни в сирийском переводе. Цитата из *Исаии* 1. 16 сл. (λούσασθε καὶ καθαροὶ γένεσθε…, см. выше: прим. 626) в *1Clem* 8. 4 (в контексте призыва к покаянию) не содержит никакого намека на связь с будущим крещением, которая спустя полвека отчетливо выступает у Иустина, считавшего, что в этой фразе Исаия предвозвестил христианское крещение (*1Apol.* 61. 7; см. ниже); никак не связывается эта *ВЗ* цитата с крещением ни у Феофила (*Autol.* III. 12), ни у Климента (*Paed.* III. 89. 2; *Strom.* V. 119. 1), ни у Тертуллиана (*Adv. Marc.* II. 19. 2), ни у Иринея (*Adv. haer.* IV. 17. 1; 36. 2) — все эти авторы подчеркивают моральную, а не ритуальную, сторону призыва: «удалите дурное от ваших душ <…>, перестаньте творить зло, научитесь делать добро» (*Исаия* 1. 16–17).

[721] Это отстаивал *Бенуа* (Benoit, 1953, 83–94), который, заметив, что *1Clem.* «ne mentionne pas le baptême de façon explicite» (ibid. 83), тем не менее увидел многочисленные скрытые отсылки к этому учению (например, в 36. 1–2; 7. 6; 9. 4); его выводы («Malgré son silence sur la question du baptême, nous

В своих «Посланиях», по времени близко стоящих к поздним новозаветным сочинениям, Игнатий Антиохийский[722], кажется, совсем не интересуется крещением[723], и можно думать, что, как и в предыдущем случае, обряд как таковой еще не играл важной роли, по крайней мере, в тех общинах, к которым Игнатий обращался[724]. В одном послании, защищая церковную иерархию и дисциплину в общине, он призывает паству во всем подчиняться епископу и без него ничего из относящегося к Церкви не делать:

---

avons pu, *indirectement*, trouver dans le première épître de Clément quelques indications sur ce *sacrement*»: ibid. 93; курсив — А.Х.) никак не убеждают, хотя и были недавно повторены: Ferguson, 2009, 207; ср. также: «The *1Clem.* throws little light on the subject (scil. крещение), though we may notice that in his echo of Eph. IV. 4 (т. е. в *1Clem.* 46), he is in all probability thinking of bestowal of the Spirit in Baptism» (Lampe, 1951, 103).

[722] Согласно Евсевию, Игнатий за свое исповедание принял мученичество в Риме (*H. E.* III. 36. 3; предположительно ок. 110 г. в правление Траяна; о других предложенных датировках его смерти, например, между 120 и 135 гг. или т. п. см.: Schoedel, 1990, 26–32). По дороге из Антиохии в Рим он обращался с посланиями к христианским общинам Малой Азии и Рима; известны семь его посланий, которые одни исследователи признают подлинными, другие их подлинность подвергают сомнению в пользу более поздней даты (например, 160–170 гг.: Hübner, 1997; обзор работ противников подлинности см.: Munier, 1993, 377–380). Впоследствии (вероятно, в IV в.) эти послания были подвергнуты многочисленным интерполяциям (в результате из т. н. «средней» рецензии возникла «пространная»), а все собрание было дополнено еще шестью фиктивными письмами (см.: Shoedel, 1990, 26–28).

[723] Во всем корпусе понятие в интересующем нас значении встречается дважды (*Smyrn.* 8. 2 и *Polyc.* 6. 2) без каких-либо попыток автора объяснить его суть и богословское значение. О крещении Иисуса Иоанном Игнатий бегло (ср.: «Bezeichnender Weise wird die Taufe Christi mit Stillschweigen übergangen»: Schmidt, 1919, 298) говорит дважды: *Smyrn.* 1. 1 и *Ephes.* 18. 2, где фраза «(Иисус) родился и был крещен, чтобы *страданием очистить воду*» (ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τὸ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ) остается неясной (о ней подробно: Benoit, 1953, 62–69; Schoedel, 1990, 155–157); ср.: «the πάθος may perhaps mean no more than Christ's *experience* of Baptism» (Lampe, 1951, 104; курсив автора); неясным остается и смысл фразы у Тертуллиана, где в основе лежит, кажется, та же мысль: «Ибо когда Христос был крещен, т. е. когда он своим *крещением освящал воды*...» (baptizato enim Christo id est sanctificante aquas in suo baptismate...: *Adv. Iud.* 8. 14); ср. выше: прим. 564 об *Ecl. proph.* 7. 1, а также: Koch, 2011, 823–826.

[724] Ср.: «Die Taufe hat für Ignatius eine überraschend geringe Bedeutung» (Paulsen, 1977, 97); о том, что куда больше внимания, чем «крещению», Игнатий уделял «евхаристии», см.: «Ignace est ainsi le seul parmi les Pères apostoliques à donner plus de place dans ses écrits à l'eucharistie qu' au baptême» (Benoit, 1953, 59). Хотя Игнатий нигде не говорит о том, как и когда следует совершать евхаристию (видимо, не сомневаясь в том, что это хорошо известно его читателям; ср. след. прим.), он все же считает нужным раскрыть суть и смысл обряда (правда, ни разу не вспоминая «вино»); так, по его словам, еретики «воздерживаются от евхаристии (εὐχαριστίας) и молитвы, не признавая, что евхаристия есть плоть (τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι) нашего спасителя Иисуса Христа, которая претерпела страдания за наши грехи...» (*Smyrn.* 7. 1); «постарайтесь совершать одну евхаристию (σπυδάσατε οὖν μίᾳ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι), ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша для единения с его кровью...» (*Phil.* 4. 1; ср., однако: «старайтесь *чаще* собираться, чтобы *благодарить* Бога (εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ) и славить его»: *Ephes.* 13. 1, где εὐχαριστία означает не обряд, а «благодарственную молитву»); ср. о «преломлении одного хлеба, который является лекарством бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας: *Ephes.* 20. 2; ср. также: *Rom.* 7. 3 о «хлебе как плоти Христа и о питье как его крови). Игнатий мало цитирует *НЗ* сочинения (ср.: *Ephes.* 18. 1 и *1Кор* 1. 18 сл.; *Rom.* 5. 1 и *1Кор* 4. 4), но то, что за его высказываниями о евхаристии стоит древняя традиция, засвидетельствованная, например, уже в *1Кор* 11. 23–28 и *Мк* 14. 22–24 (также без прямого упоминания вина; ср. ниже: прим. 774), не вызывает сомнения; ср. также ниже: прим. 1068.

«Нельзя без епископа ни *крестить*, ни проводить агапы»[725].

В другом послании, увещевая против отступничества, он пишет:

«Пусть никто из вас не окажется отступником; *крещение* ваше да пребудет в качестве (вашего) щита…»[726].

Ни в том, ни в другом случае нельзя сказать ничего определенного о том, что именно имел в виду автор, употребляя понятия βαπτίζω и βάπτισμα; во всяком случае, упоминая вскользь βάπτισμα, он нигде не объясняет его смысл и содержание, нигде не говорит о значении воды и о ее спасительной роли, нигде нет и намека на схождение Духа при крещении[727], и мы вполне можем допустить, что и βαπτίζω, и βάπτισμα употреблены им в фигуральном значении «посвящение», в результате которого новообращенный становился членом общины, и отныне он должен был вести жизнь, достойную этого посвящения[728].

---

[725] πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε <…> οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν (*Smyrn.* 8. 1–2); ἀγάπην ποιεῖν, букв. «совершать (вечерю) любви» (очевидно, с совершением евхаристии; ср. пред. прим.); здесь же Игнатий говорит и о том, что только та евхаристия может считаться «надежной (βεβαία εὐχαριστία), которую совершил епископ или тот, кому он это доверил». Заметим, что свидетельство Игнатия о том, что церковная иерархия включает в себя «епископа, священников и диаконов», является самым ранним (*Philad.* Praef.; 7. 1; 10. 2; *Smyrn.* 12. 2; *Polyc.* 6. 1), хотя это дало повод некоторым исследователям усомниться в том, что эти высказывания являются подлинными (ср. выше: прим. 722).

[726] μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ. τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα… (*Polyc.* 6. 2); ср.: «Here we have a hint of the idea, so prevalent in the popular mind, of the prophylactic character of Baptism and of the 'sealing' as a defence against the powers of evil» (Lampe, 1951, 104–105; впрочем, само понятие «sealing» = σφραγίς Игнатий ни здесь, ни в другом месте не использует). Залогом соблюдения полученного при «крещении» являются «вера» (πίστις), «любовь» (ἀγάπη) и «терпение» (ὑπομονή). Впрочем, эта глава, кажется, выпадает из послания не только по характеру обращения (повсюду Игнатий обращается к самому Поликарпу, и только в этой главе — ко всей христианской общине: «вы»), но и по неожиданно появляющимся латинским словам (δεσέρτωρ = desertor, и два в следующей фразе: δηπόσιτα = deposita, ἄκκεπτα = accepta); поэтому нельзя исключать того, что здесь мы имеем дело с инородной вставкой; ср., однако, малоубедительное: «Vielleicht treten hier die Latinismen so gedrängt auf, weil der Bischof oft die Gespräche seiner römischen Wächter hörte» (Schoedel, 1990, 428).

[727] В любом случае у нас крайне мало оснований для утверждения: «Die Taufe ist bei Ignatius ganz selbstverständlich Grundlage für das Leben der Glaubenden insgesamt <…>. Taufe und Eucharistie sind die zentralen rituellen Handlungen der Gemeinde» (Koch, 2011, 830); ср. выше: прим. 724.

[728] Здесь нужно вспомнить и другое раннехристианское сочинение, а именно «Epistula apostolorum» (дошел фрагментарный перевод на ахмимский диалект коптского языка в рукописи конца IV в. и полный эфиопский перевод, сделанный с коптского), утерянный греческий оригинал которого возник, видимо, ок. середины II в. или в Малой Азии (ок. 160–170 гг.: Schmidt, 1919, 361–400), или в Египете (1-я половина II в.: Hornschuh, 1965, 99–119). Зд. крещение также лишь бегло упоминается: в эфиопском переводе (коптский текст в этом месте испорчен) в уста Христа вложены слова: «Я спустился (scil. с земли в область мертвых) и дал *крещение* жизни и отпущение грехов пророкам точно так же, как (дал) и вам (scil. апостолам), и всем тем, которые в меня поверят» (27 (38); нем. перевод: Schmidt, 1919, 88), 42 (53)); зд. как будто речь идет о том, что Христос крестил не только (ветхозаветных) пророков, но и апостолов (см., однако, выше: прим. 560, а также прим. 662, 667); не говорится, что это было крещение водой; ср. также далее слова Христа: «свет печати от меня и крещение от меня» (ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲁⲃⲁ[ⲗ ⲉⲓⲧⲟⲟⲧ] ⲁⲩⲟ ⲛⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲁⲃⲁⲗ ⲉⲓⲧⲟⲟⲧ: XXXII. 7–9; копт. текст: Schmidt, ibid., 20*); о «печати» как синониме «крещения» см.

Положение дел меняется, и какое-то время спустя (а может быть, и в то же время, но в других общинах) роль воды при совершении обряда посвящения вдруг начинает всячески подчеркиваться. Так, в «Пастыре» Гермы[729] уже не раз говорится о воде обряда, как о чем-то известном, хотя и нуждающемся в разъяснениях; правда, само понятие βάπτισμα ни разу не употребляется (вместо него автор охотно пользуется термином σφραγίς) и нигде не говорится о том, кто именно и как совершает этот обряд. Сама *вода*, не занимавшая авторов рассмотренных выше сочинений, теперь выходит на первый план: ее наличие и спасительная роль всячески подчеркиваются[730].

В одном рассказе Церковь (ἐκκλησία), явившаяся Герме под видом старухи (angelus interpres), так отвечает на его вопрос о смысле и значении увиденной им в видении «башни»:

> «"Почему башня (scil. Церковь) строится на водах?" <...> "Потому строится она на водах, что наша жизнь была спасена и будет спасаться через воду"»[731].

выше: прим. 541 и ниже: прим. 733–735, 737, 754. О том, что «крещение» не играет в *Epist. Ap.* существенной роли, см.: Hornschuh, 1965, 64 («Die Taufe scheint für den Heilsstand des Christen keine konstitutive Bedeutung zu haben»).

[729] Имя Герма (Ἑρμᾶς), так называет себя автор апокалиптического сочинения под названием «Пастырь» (Ποίμην), было весьма распространенным, и нет необходимости видеть в нем Герму, которого в числе своих адресатов упоминает Павел (*Римл* 16. 14), что предположил уже Ориген (*Comm. In Rom.* 10. 31); древнее свидетельство т. н. «Канона Муратори» (стк. 73–77) о том, что сочинение было написано «в Риме недавно в наше время во время епископства Пия» (nuperrime temporibus nostris in urbe Roma <...> Pio episcopo, т. е. 139–154 гг.) не может помочь в датировке сочинения, потому что автор этого анонимного текста мог сознательно удревнять свое сочинение, относя его к столь раннему времени (впрочем, датировки самого «Канона» расходятся от II до IV вв.); также и отождествление некоего бегло упоминаемого Климента (*Vis.* II. 8. 2) с Климентом Римским весьма ненадежно, поскольку имя Климент, как и Герма, было в широком ходу. Так или иначе, но такие авторы последней четверти II в., как Климент Александрийский или Тертуллиан уже цитируют это сочинение как весьма авторитетное, но в начале IV в. Евсевий считает его уже «подложным» (νόθος: *H. E.* III. 25. 4), хотя примерно в то же время «Пастырь» был включен в Codex Sinaiticus на правах канонического текста. Точная датировка сочинения едва ли возможна, но, по всей видимости, оно возникло не позже середины II в.; см.: «das dritte, höchstens das vierte Jahrzent des 2. Jh.s» (Vielhauer, 1975, 523); «das Jahrzehnt vor 150» (Altaner–Stuiber, 1980, 55); ср., однако, более раннюю датировку: «...some time near the end of the first century» (Meier, 2002, 58). На основе топографических указаний текста местом его написания был, видимо, Рим или, по крайней мере, Италия (ср. «Le fait est indiscutable et depuis longtemps indiscute»: Joly, 1986, 15); обзор этих вопросов см.: Grundeken, 2015, 2–11. О сложной композиции сочинения, наблюдения над которой привели некоторых исследователей к заключению о том, что оно складывалось постепенно и было продуктом творчества разных авторов, см.: Blomkvist, 2011, 850–853.

[730] Ср., например, красивую притчу о побегах (κλάδοι) и живительной роли воды (очевидно, не без намека на спасительную роль воды крещения (*Sim.* VIII. 67. 1 сл.).

[731] διατί ὁ πύργος ἐπὶ ὑδάτων ᾠκοδόμηται; <...> ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται (*Vis.* III. 11. 5). Объясняя далее значение различных видов камней, из которых строится башня, старуха говорит о камнях, которые упали около воды, но до воды не докатились и которые символизируют тех, «которые услышали слово (scil. христианское учение) и хотят быть крещеными в имя Господа (οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*), (но) затем, когда им на память приходит чистота истины, передумывают (μετανοοῦσιν) и продолжают следовать за своими дурными вожделениями» (*Vis.* III. 15. 3); глагол βαπτίζω однажды встречается только здесь; ср. также: «в царство

Другая отсылка, в которой речь идет о схождении апостолов в преисподнюю для «крещения» праведников, умерших задолго до явления Христа[732], еще более очевидна:

> «Ибо им было необходимо пройти через воду, чтобы стать живыми; ведь нельзя иначе войти в царствие Бога, как только отложив мертвечину своей <прежней> жизни. Итак, эти спящие приняли *печать* Сына Бога, и вошли в царство Бога. <…> А *печать* эта есть вода: в воду спускаются мертвыми, а поднимаются живыми»[733].

Чуть далее автор так формулирует содержание и результаты обряда, правда, уже не подчеркивая значения воды:

> «…все народы, живущие под небом, услышав и уверовав, были названы по имени Сына Бога[734]; итак, приняв *печать*, они обрели единый образ мыслей и единый ум, и была у них одна вера и одна любовь»[735].

Наконец, еще один пассаж говорит в пользу того, что в общине уже существовали различные взгляды на обряд посвящения и на его последствия; так, Герма обращается к Пастырю (scil. Иисусу) со словами:

Бога не может иначе войти человек, как только через имя Сына его» (…εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: *Sim.* IX. 89. 5), где, по всей видимости, находим отголосок крещальной формулы; о формуле «быть крещенным в имя…» см. выше: прим. 577, 593.

[732] «Сорок камней», положенных в основание башни (см. пред. прим.), по объяснению старухи, это «апостолы и учителя проповеди Сына Бога» (ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ: *Sim.* IX. 92. 4), которые «проповедовали также и тем, кто уже умер, и дали им печать проповеди; с ними они спустились в воду и поднялись из нее» (ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγίδα τοῦ κηρύγματος. κατέβησαν οὖν μετ᾽ αὐτῶν εἰς τὸ ὕδωρ καὶ πάλιν ἀνέβησαν: ibid. 93. 5–6). О проповеди Христа в преисподней см. выше: прим. 662, 667, 728.

[733] ἀνάγκην <…> εἶχον δι᾽ ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν: οὐκ ἠδύνατο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν <τῆς προτέρας>. ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσήλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ <…> ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν: εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες (*Sim.* IX. 16. 2–4); этот отрывок цитирует и комментирует Климент, хотя нигде не подчеркивает, что речь идет именно о крещении и также не употребляет здесь этого понятия: *Strom.* II. 43. 5 сл.; ср.: ibid. VI. 45. 5; он использует βάπτισμα только тогда, когда говорит о крещении Иисуса Иоанном, при описании же христианского обряда он предпочитает «терминологию языческих мистерий»: *Protr.* 120. 1 и т. п. (подробнее: Völker, 1952, 148 сл.). О крещении как о «печати» см.: Lampe, 1951, 105–106; Barth, 2002, 68–74; см. также выше: прим. 541 и ниже: прим. 756; об отождествлении «печати» и «воды» см.: «This is the first extant example which testifies that the metaphor for a seal and the ritual of baptism are somehow related, if not identical» (Sandness, 2011, 1441).

[734] Т. е. по имени Христа были названы «христианами»; получить «имя Сына Бога» означает получить «печать», т. е. крещение; ср.: «В царство Бога никто не войдет, если не примет имя Сына его» (… εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: *Sim.* IX. 89. 5; также: ibid. 90. 3; 90. 7 и т. д.); ср.: *Vis.* III. 15. 3 выше в прим. 731, а также прим. 593–594.

[735] …πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τὸ ὀνόματι ἐκλήθησαν λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη (*Sim.* IX. 17. 4). Ближе к концу книги (текст дошел только в латинском переводе) автор еще раз увещевает: «Говорю всем вам, которые приняли эту *печать* Сына Бога (hoc sigillum filii dei): имейте простоту (simplicitatem = ἁπλότης) <…> чтобы стать (вам) одним духом (in unum quoque spiritum fieri)» (*Sim.* IX. 31. 4); ср.: *Ефес* 4. 4–5.

«Я слышал от некоторых учителей, что нет другого покаяния кроме того, когда мы сошли в воду и получили отпущение прежних наших грехов»[736].

Из дальнейшего становится ясно, что уверенность этих «учителей» в том, что после водного «посвящения» не может уже быть другого «покаяния», разделялась не всеми, в том числе и автором «Пастыря»[737], хотя и он, и его оппоненты признавали первостепенную важность обряда.

Иную картину видим в «Дидахе»[738], где уже строго регламентированы и подготовка к обряду, и сам обряд *водного* крещения[739] с использованием терминологии, ставшей затем, можно сказать, канонической:

---

[736] ...παρά τινων διδασκάλων ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων (*Mand.* IV. 31. 1). По поводу этих «учителей» *Хартман* замечает: «possibly one such teacher is the author of Hebrews (see Heb. 6. 4 ff.)» (Hartman, 1997, 178, прим. 22); о ригористическом взгляде *Евр* 6. 4–6 на невозможность повторного покаяния см. выше: прим. 704.

[737] «Итак, говорю (scil. Иисус) тебе: "Если кто-нибудь, искушенный диаволом, согрешил после этого великого и святого призвания (scil. крещения), то имеет (еще) одно покаяние"» (...μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει: *Mand.* IV. 31. 6), но верующий должен прилагать все усилия, чтобы после крещения не грешить (*Mand.* IV. 29. 11). В другом месте говорится о тех, «которые уверовали и приняли печать <...> но не соблюли ее нетронутой» (οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα <...> καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ): они могут еще покаяться (μετανοήσωσιν) (*Sim.* VIII. 72. 3). О сочетании τηρέω τὴν σφραγ'δα см. ниже: прим. 754. Подробнее о «покаянии» в «Пастыре» см.: Benoit, 1953, 117–119; Joly, 1986, 22–30; Lampe, 2003, 94–97.

[738] Возникновение этого сочинения (полный текст содержит единственная рукопись XI в.: Cod. Hierosolymitanus gr. 54; название: διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, т. е. «Учение двенадцати апостолов»), которое стало известным лишь в конце XIX в., исследователи относят к началу II в. (в любом случае, не позднее его середины: «Später als 150 kann Did. nicht entstanden sein»: Knopf, 1920, 2); см., например: «Die Didache wird heute weit überwiegend ins späte 1. oder frühe 2. Jahrhundert datiert» (Schöllgen, 2000, 82), где автор отмечает как более ранние (во времена апостолов; ср.: «avant l'an 100 de notre ère»: Hemmer et al., 1907, XXXIV; «dating to before AD 100»: Vermes, 2012, 61), так и более поздние (середина III в. и моложе) датировки. Предлагалось и иное решение проблемы: сочинение возникло не сразу, а в результате последовательных дополнений и редактуры (подробно: Niederwinner, 1993, 64–78). Обнаруженные позднее фрагменты его древних версий (коптская: 10. 3 — 12. 2 (IV–V в.) и эфиопская) говорят о широком хождении сочинения в христианском мире; самые ранние цитаты находим у Климента (*Protr.* 108. 5; *Strom.* I. 100. 4; III. 36. 5), где он называет сочинение «писанием» (γραφή), однако нет уверенности в том, что эти краткие цитаты он почерпнул из сочинения в том виде, в каком оно дошло до нас в рукописи XI в. (обзор предполагаемых цитат см.: Niederwimmer, 1993, 18–26). Уже *Pap. Oxy.* 1782 (IV в.), сохранивший небольшие фрагменты первых глав сочинения, дает целый ряд разночтений с текстом этой поздней рукописи, что свидетельствует о нестабильности текста уже в начале его рукописной традиции (сопоставление разночтений: ibid. 38). Местом написания предлагали считать Египет или Сирию / Палестину (большинство в пользу последнего), но вопрос остается открытым. Подробно о различных проблемах сочинения см., например: Wengst, 1984, 5–63. Трудно согласиться с высказанной недавно теорией о том, что не автор «Дидахе» пользовался «Евангелием от Матфея» (или, по крайней мере, оба зависели от общей традиции), а, наоборот, «Дидахе» послужила источником для автора *Мф*; тем самым молчаливо допуская, что «Дидахе» (или его древнейшие части) возникли во второй половине I в.; см.: Garrow, 2004, passim. Так или иначе, но слова, сказанные сто лет назад, остаются актуальными и сегодня: «The problem of the Didache will perhaps never be completely solved: its mysterious author at any rate has done his best to make it insoluble» (Robinson, 1920, 69).

[739] После описания крещения рассказывается о постах и по каким дням их соблюдать (νηστεῖαι: *Did.* 7. 4–8. 1), о молитвах (προσευχαί: 8. 2–3), о том, как совершать евхаристию (εὐχαριστία: 9. 1–10. 7) и помазание (10. 8).

«...крестите так: ранее произнеся все это[740], крестите во имя Отца и Сына и святого Духа[741] *в живой воде*[742]. Если же у тебя нет живой воды, крести в другой воде; если же не можешь в холодной, (крести) в теплой. А если у тебя нет ни той, ни другой, трижды полей воду на голову во имя Отца и Сына и святого Духа[743]. А перед крещением пусть постятся и крестящий, и крещаемый (а если могут, то и некоторые другие). Крещаемому же прикажи поститься за день (до крещения) или за два»[744].

---

[740] ταῦτα πάντα προειπόντες (*Did.* 7. 1). В общине, в которой возникло сочинение, крещению предшествовал какой-то период катехумената, когда новообращенного наставляли в основах христианского поведения; эти основы изложены в первых шести главах сочинения в форме императива ед. ч.: «возлюби Бога» (1. 1), «воздерживайся от плотских вожделений» (1. 4); «не убивай» (2. 2), «беги от зла» (3. 1); «помни того, кто возвещает тебе слово Бога» (4. 1), т. е. своего наставника в христианском учении, и т. д. вплоть до «в церкви исповедуй свои грехи и не начинай молитвы с дурной совестью» (4. 14). Эта часть содержит т. н. «учение о двух путях — жизни (гл. 1–4) и смерти (гл. 5–6. 1), которое, по всей видимости, является христианской переработкой иудейского сочинения, содержавшего катехитические наставления для прозелитов (Knopf, 1920, 2 и другие); см. ниже: прим. 747 о «Послании Варнавы». К середине II в. практика катехумената, кажется, уже прочно вошла в обиход (ср.: Iust., *1Apol.* 61. 2; διδάσκονται; см. ниже: прим. 772), и для столь быстрого и простого (tam facile <...> rivera cito) крещения евнуха (*Деян* 8. 36–38) или Павла (*Деян* 9. 17–18), т. е. без всякой предварительной подготовки, что в его времена было уже недопустимым, Тертуллиан был вынужден давать читателям подробные разъяснения (*Bapt.* 18).

[741] βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*Did.* 7. 1). Кто эти «вы», к которым обращается автор, неясно; ср. след. фразу: «крести». О чередовании ед. и мн. ч. при обращении автора к читателям см.: Rordorf, 1986, 176 сл. Сочетание «во имя Отца...» едва ли принадлежит первоначальному тексту, а было вставлено в ходе рукописной традиции, очевидно, под воздействием *Мф* 28. 19 (см. выше: прим. 577); о том, что все *НЗ* аллюзии сочинения (если они есть; «die Frage <...> ist besonders komplizierter Natur») принадлежат позднему слою истории текста, см.: Niederwimmer, 1993, 71–76. Ср. также у Иустина: посвящаемые в новую веру «совершают омовение *в воде* (τὸ *ἐν τῷ ὕδατι* λουτρόν) во имя Отца всего и влыдыки Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и святого Духа», чему предшествует подготовка с молитвами и постами (*1Apol.* 61. 3); см. ниже: прим. 766 сл.

[742] ἐν ὕδατι ζῶντι (*Did.* 7. 1); «живая вода» (очевидный семитизм из מ״ח מ׳ם с тем же значением; см., например, *Лев* 14. 5 сл.) — это проточная, пресная вода, противопоставленная «воде мертвой» (например, «соленой»; ср. противопост авление «горькой» и «сладкой» воды в *Исх* 15. 23–25).

[743] ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον: εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. (*Did.* 7. 2–3). Зд. тройственная формула повторяется, но уже без артиклей (см. выше: прим. 741). О том, что этот пассаж является добавлением позднейшего редактора к первоначально строгому требованию крестить только в «живой воде», см.: Rordorf, 1986, 177–178; Niederwimmer, 1993, 158 сл.. Заметим, что от места к месту и с течением времени требования к воде крещения менялись, и если в т. н. «Апостольском предании» (Traditio apostolica: авторство Ипполита Римского оспаривается, но, по всей видимости, древнейшие части сочинения можно датировать началом III в.; греческий оригинал не сохранился; см.: Schöllgen–Geerlings, 2000, 146–149), где находим наиподробнейшие инструкции к совершению крещения, говорится о том, что пригодной может быть только «вода, которая вытекает или из источника, или стекает сверху (sit aqua fluens in fonte vel fluens de alto), но в случае отсутствия такой воды можно пользоваться любой (si autem necessitas est permanens et urgens, utere aquam quam invenis: *Trad. Ap.* 21; см. также ниже: прим. 770 и 774), то у Тертуллиана, подробно разобравшего спасительную роль «освященной» воды (*Bapt.* 3–5), читаем: «И поэтому нет никакой разницы, крестится ли кто в море или пруду, в реке или источнике, в озере или корыте» (ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alueo diluatur: ibid. 4. 3). Об этих двух текстах (*Trad. ap.* и Tert., *Bapt.*) см.Whitaker, 1970, XIII сл.: «...the two earliest full accounts which we possess of Christian initiation». О тройном возливании воды (погружении) при крещении см. ниже: прим. 770.

[744] πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται: κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο. (*Did.* 7. 4). Поразительным образом никто

Здесь подчеркивается и значение самой воды, и (первый раз в наших источниках, если, конечно, принимать традиционную датировку сочинения) ее качество, хотя нигде не говорится о том, какие последствия принесет крещаемому (например, принятие Духа) этот обряд и кто именно может его совершать[745]. Необходимость «крещения» для всякого, кто участвует в церковной жизни, отмечена еще раз выразительными словами:

> «Никто же не смеет есть и пить от вашей евхаристии, но (только) крещенные во имя Господа. Ибо об этом сказал Господь: "Не давайте святыни псам"»[746].

Для автора «Послания Варнавы»[747], которое имеет многочисленные переклички

из последующих христианских авторов, обращаясь к теме «крещения», не цитирует эту главу, хотя, если исходить из традиционной датировки сочинения (см. выше: прим. 738), следует признать, что этот текст является самым ранним и самым важным источником для изучения истории возникновения и бытования обряда; см., например: «Kap 7 ist eine der frühesten und daher wichtigsten Quellen zum Ablauf der Taufe; kein Text der ersten 150 Jahre gibt derart viele und präzise Details zur Taufspendung» (Schöllgen–Geerlings, 2000, 42).

[745] Община почитала приходящих со стороны (ср. ἐλθών: *Did.* 11. 1; ἀπόστολος ἐρχόμενος: 11. 4; 12. 1), т. е. бродячих, учителей, апостолов и пророков («ministres itinérants de la parole»: Hemmer et al., 1907, XXXIV), хотя некоторые требования к ним остаются нам непонятными (например, следует принимать «апостола, как самого Господа», но не позволять ему оставаться в общине более двух дней; «если он останется на три дня, то он лжепророк» (τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν) *Did.* 11. 4–5); о том, что они могли совершать крещение, нигде не говорится. Призыв «назначайте себе епископов и диаконов (χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους) <…>, ибо и они совершают для вас службу пророков и учителей» (*Did.* 15. 1) также до конца неясен, но о том, что именно они должны были совершать крещение, не сказано. Обращение «крестите», «крести» и «крестящий» (ὁ βαπτίζων: 7. 4) предполагает, скорее, что крещение мог совершать любой член общины, но это нигде далее не поясняется. В т. н. «Апостольских установлениях» (Constitutiones apostolorum; компиляция, видимо, 2-й половины IV в.), источником которых в рассказе о крещении послужило *Did.* 7, находим уже прямое обращение к тем, кто мог совершать этот обряд: «епископ или священник» (περὶ δὲ βαπτίσματος: ὦ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε…: *Const. Ap.* VII. 22).

[746] μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, αλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου: καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος: μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν (*Did.* 9. 5). Или автор знал *Мф* 7. 6, поскольку конец цитаты дословно совпадает с евангельским текстом, или он знал речение из другой традиции, сказать трудно; эти же евангельские слова приводит и Тертуллиан, когда говорит о том, что крещению должен предшествовать катехуменат (*Bapt.* 18). Сочетание креститься «во имя Господа» (εἰς ὄνομα κυρίου), в отличие от тринитарного «во имя Отца…» (см. выше: прим. 741, 743), отражает, по всей видимости, первоначальную (хотя и засвидетельствованную достаточно поздним *НЗ* сочинением, а именно *Деян*) формулу, произносимую при посвящении новичка; ср.: «sans aucune doute, *Did.* 9. 5 a conservé la plus ancienne formule baptismale» (Rordorf, 1986, 180; ср. Heitmüller, 1903, 266 сл.); см. также выше: прим. 593, 594; против первичности этой формулы см.: Campenhausen, 1971, 16 («dass die eingliederige Taufformel "auf den Namen Jesu" vor dem Sieg der trinitarischen Formel schon eine allgemeine, feststehende Übung geworden wäre, erscheint mir jedenfalls ausgeschlossen»).

[747] Это пронизанное полемикой с ритуальной практикой иудеев псевдоэпиграфическое сочинение, ставшее известным после приобретения *Тишендорфом* в 1859 г. Синайского кодекса (куда «Послание» было включено на правах канонического текста после «Откровения» и перед «Пастырем»; см. выше: прим. 729), а спустя несколько лет обнаруженное в другой рукописи вместе с «Дидахе» (см. выше: прим. 738), почти единодушно датируют сороковыми годами II в. («Sicher ist 140 der Terminus ante quem»: Altaner–Stuiber, 1980, 54; «zwischen 130 und 132»: Wengst, 1984, 114–115), хотя предлагались и более ранние датировки (правление Нервы, т. е. 96–98 гг.). Первым, кто цитировал сочинение, назвав имя автора, был Климент Александрийский, который считал этого Варнаву одним из семидесяти

с «Дидахе»[748], водное посвящение, хотя само понятие βάπτισμα он использует лишь однажды[749], это что-то само собой разумеющееся; при этом он, так же, как и автор «Пастыря», нигде не говорит о том, как этот обряд должен проходить и кто его может совершать[750]:

апостолов и сотрудником Павла (*Strom.* II. 116. 3; V. 63. 1; перечень всех цитат из *Ep. Barn.* у раннехристианских авторов см.: Windisch, 1920, 301–302). На том основании, что Климент а затем и Ориген охотно используют «Послание», что автор умело пользуется аллегорическим методом толкования Писания (ср. Филон Александрийский) и что позднее оно было включено в Codex Sinaiticus, местом его возникновения большинство исследователей называли Египет (или даже Александрию; Barnard, 1978, 63), но высказывалось мнение о малоазийском или сирийском происхождении сочинения (обзор см., например: Wengst, 1984, 115–118; Barnard, 1993, 172–180 и там же последняя литература: 203–205); о том, что египетское происхождение «far from an established fact», см.: Klijn, 1986, 166. Не было недостатка и в тех, кто считал, что «Послание» не сразу получило свой окончательный вид, а сложилось в результате последовательного редактирования разными авторами; обзор: Robillard, 1971, 184, прим. 1: автор предполагает (с чем едва ли можно согласиться), что сочинение состоит из трех слоев: в основе лежит текст, написанный спутником Павла Варнавой (иудео-христианин), который ок. 90–115 гг. был дополнен редактором (гностицизирующим эллинистическим иудеем); этот редактированный текст ок. 130 г. еще раз подвергся дополнению со стороны христианина, обращенного из язычников («il est un Grec et non Juif»: ibid. 190).

[748] Вопрос о том, заимствовал ли автор «Послания» учение о двух путях (*Ep. Barn.* 18–20) из «Дидахе», или, наоборот, автор «Дидахе» взял его из «Послания», или, наконец, оба пользовались общим источником, решался по-разному (обзор: Smith, 2014, 469–472), но не забудем и о том, что «учение о двух путях — света / правды и тьмы / лжи», вдохновленное, видимо, *Втор* 11. 26–28, засвидетельствовано и более древними иудейскими текстами (рукописи Мертвого моря): 1QS III. 13 сл. (т. н. «Устав общины») и 4*Q* 473: «два пути — один хороший, другой плохой»). Сказать, когда это представление попало с иудейской почву на греческую, едва ли возможно, если, конечно, не допускать, что это сделал сам Варнава (Robillard, 1971; см. пред. прим.); ср.: Rordorf, 1986a, 159, прим. 26.

[749] «О воде написано к народу Израиля: не примут они крещения, которое несет отпущение грехов (τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), но установят для себя (свои обряды)» (ἑαυτο῾ς οἰκοδομήσουσιν: *Ep.Barn.* 11. 1); в каком сочинении об этом «написано», не сказано. На первый взгляд, эта фраза, напоминает, скорее, иоанново «крещение покаяния для отпущения грехов» (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), описанное в евангелиях (*Мк* 1. 4 и пар.), но, очевидно, речь идет о христианском крещении, которое противопоставляется традиционным иудейским омовениям (ср.: *Мк* 7. 1–4; *Ин* 2. 6); о том, что сочетание ἑαυτο῾ς οἰκοδομήσουσιν, возможно, имеет в виду полемику с иудейским обрядом крещения прозелитов, см.: Wengst, 1984, 200, прим. 179. Подлинное отпущение грехов, по убеждению автора, происходит только «через окропление кровью Христа» (ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος: *Ep. Barn.* 5. 1; см. выше: прим. 714 о *Евр* 10. 22), мученическая смерть которого была предсказана ветхозаветным пророком (5. 2, где цитируется *(Второ)Исаия* 53. 5–7), но как это представление соотносится с обрядом крещения, он не поясняет; ср., однако: «Cette rémission obtenue au baptême a son fondement dans l'œuvre du Christ accomplie par sa mort sur la croix» (Benoit, 1953, 37); «*Barnabas* highlights the forgivenes of sins as the distinctive feature of Christian baptism (11. 1)» (Ferguson, 2002, 222); ср. след. прим.

[750] Это молчание объясняется, видимо, тем, что его читатели не были новичками и уже были посвящены в новую веру; для автора они «сыны и дочери в имени Господа» (υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐν ὀνόματι κυρίου: *Ep. Barn.* 1. 1), в них «обитает великая вера и любовь» (μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν: 1. 4) и на них уже «излит дух изобилующего любовью Господа» (ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα: 1. 3; по поводу ἐκχέω ср. выше: прим. 687). Теперь же они нуждаются в том, чтобы к их вере было добавлено еще и «совершенное знание» (ἵνα μετὰ της πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν: 1. 5), и своим посланием автор пытается поднять их на эту новую ступень, уверенный в том, что они «достойны» этого (ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς: 9. 9); суть этого знания (γνῶσις) состоит в том, что уже *ВЗ* пророки предвозвестили и «явление Иисуса в плоти» (…ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν: 6. 9; 5. 7) для того, чтобы «он смог уничтожить смерть и показать воскресение

«Посмотрим теперь пристально, позаботился ли Господь о том, чтобы заранее открыть (таинство) о воде и о кресте <...> Блаженны возложившие надежду на крест[751] и сошедшие в воду, потому что (получат) награду в свое время <...> мы сходим в воду полные грехов и нечистоты, а восходим, имея в сердцу страх и надежду на Иисуса в духе[752].

Автор так называемого «(Второго) послания Климента коринфянам»[753] трижды

из мертвых» (ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ: 5. 6), и то, что ему суждено было пострадать на кресте (ἔδει γάρ, ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ: 5. 13) и т. д. О том, что сочинение и по расположению тем («in der Themenfolge»), и по способу цитирования *B3* («ein katechetischer Zitationsstil») и своему стилю (katechetischer Stil) является своего рода катехизисом для тех, кто уже был крещен, см.: Schille, 1958, 36. Разумеется, видеть в частом употреблении слова γνῶσις (1.5; 2. 3; 5. 4; 6. 9 и т. д.) какую-то связь с гностицизмом нет ни малейших оснований (уже Benoit, 1953, 34, прим. 2: «...n'a rien à faire avec le gnosticisme»); ср.: «...demonstrates the anti-gnostic orientation» (Koester, 1982, 279).

[751] Это сочинение — один из самых ранних христианских текстов (вслед за посланиями Павла), в котором появляется развернутое «богословие креста»; процитированные автором *B3* тексты (*Исх* 17. 5 сл.), в которых речь шла о «посохе» Моисея как «прообразе креста» (τύπον τοῦ σταυροῦ), по его словам, показывают, что «невозможно быть спасенным, если не возложить надежду на крест» (οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν: 12. 3), т. е. спасение невозможно, если не верить в то, что крестная смерть Господа послужила началом новой жизни: «ведь для того Господь предал (свою) плоть на погибель, чтобы мы были освящены отпущением грехов...» (5. 1) и «получив отпущение грехов и надежду на имя (Господа), мы стали *новыми*, еще раз заново созданными...» (λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοὶ πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι: 16. 8). Таким образом, необходимым условием «отпущения грехов» является крестная смерть Господа, и только уверовавшие в это могут принимать крещение; см. также выше: прим. 569–570; ср. *1Кор* 1. 18; *Кол* 1. 20.

[752] Ζητήσωμεν δὲ, εἰ ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ. <...> μακάριοι οἳ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ, ὅτι τὸν μὲν μισθὸν λέγει ἐν καιρῷ αὐτοῦ <...> ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι (*Ep. Barn* 11. 1, 8, 11). Ранее автор, приведя цитату из *Исх* 33. 1, 3 (ср. *Лев* 20. 24) об обетованной «земле, в которой течет мед и молоко» (6. 8), так истолковал сказанное: «...(Господь), обновив нас в отпущении (отпущением) грехов (ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν;), превратил нас в другой образ (ἄλλον τύπον), так что мы имеем душу, как у детей, как будто он создал нас заново» (6. 11), одним словом, «сделал в конце времен второе творение» (δευτέραν πλάσιν: 6. 13). По той причине, что речь здесь идет об «обновлении при отпущении грехов» (см. пред. прим.), утверждать, что эти слова имеют в виду крещение (например, Koch, 2011, 835: «Zwar hat der Verfasser in seiner Interpretation der Landverheißung nicht ausdrücklich den Begriff der Taufe benutzt, aber der Sache nach ist die Taufe präsent, ist doch das Thema "Sündenvergebung" traditionell mit der Taufe verbunden (vgl. 2. 38)...», далее *Kox* сопоставляет это высказывание с *Tum* 3. 5, где говорится об «обновлении в святом Духе»; см., однако, выше: прим. 685 сл.), нет оснований уже потому, что сам автор, спрашивая далее: «Так что такое в самом деле молоко и мед?», отвечает, не вспоминая о крещении: «Как в ребенке в начале жизни жизнь поддерживается медом и молоком, так и мы, оживотворяемые *верой* в обетование и *словом*, будем жить...» (...τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν: 6. 17).

[753] Полный греческий текст сочинения дошел в единственной рукописи XI в. (вместе с «Дидахе» и «Посланием Варнавы»; см. выше: прим. 738 и 747; в Codex Alexandrinus текст доходит только до 12. 5; см. выше: прим. 719); сохранился и сирийский перевод в рукописи XII в., содержащей *H3*, в которой оба послания (*1Clem.* и *2Clem.*) помещены между соборными посланиями и посланиями Павла. Первым о *2Clem.* говорит Евсевий, замечая, что сочинение безосновательно приписывают Клименту Римскому и что ранние авторы его не знали (*H. E.* III. 38. 4). *2Clem.*, вопреки своему названию ἐπιστολή (в позднем колофоне на основе предшествующего ему *1Clem.*) является не посланием а гомилией («die älteste erhaltene christliche Homilie»: Altaner–Stuiber, 1980, 88), обращенной к единоверцам. Некоторые

обращается к теме крещения, используя однажды термин βάπτισμα и дважды синонимичный ему σφραγίς, но, как и ранее Игнатий, нигде не упоминает воду; для него важен не обряд как таковой (как он протекал и из чего состоял, его не интересует), а его результат или, точнее говоря, «соблюдение» того «чистого и непорочного» состояния[754], в котором должен оставаться верующий, получивший крещение. В первом пассаже он спрашивает читателей:

> «Если мы не будем *сохранять* чистым и непорочным *крещение*, то с какой надеждой войдем мы в царство Бога? Кто будет нашим защитником, если окажется, что нет у нас добрых и праведных дел?»[755]

Говоря о тех, кто не сможет соблюсти этого требования, автор подводит итог:

> «Ибо о тех, которые *не сохранили печати*, сказано: "Червь их не умрет, и огонь их не угаснет, и будут они всем на обозрение" (*Исаия* 66. 24); <…> *сохраните плоть* в чистоте и *печать* незапятнанной, чтобы мы смогли получить жизнь вечную»[756].

отрывки в *2Clem* созвучны высказыва́ниям синоптических евангелий, но цитировал ли автор именно эти сочинения или пользовался какими-то другими (вероятно, письменными) источниками установить едва ли возможно (подробнее: Gregory–Tuckett, 2005, 251–292). Кто был автором послания, мы не знаем, в любом случае это был не тот человек, который написал *1Clem*. (ср.: «Der Verfasser ist sicher nicht identisch mit dem des 1Clem, da Stil und Gedanken in beiden Schriften ganz verschiedenartig sind»: Vielhauer, 1975, 743; обзор прежних гипотез о возможном авторстве (еп. Гигин, еп. Сотер, Юлий Кассиан), см.: Baasland, 1993, 86–87), а на вопрос о том, где оно было написано, предлагались разные ответы: Рим, Коринф, Малая Азия, Сирия или Александрия (подробнее: Wengst, 1984, 224–226). Датировать сочинение можно лишь приблизительно (общепринятая дата: 140-е годы; «heute dominiert aber eine 'mittlere Datierung', d. h. <…> im Zeitraum von 140–150»: Baasland, 1993, 88), согласившись при этом с выводом *Эрмана*: «Second Clement would obviously be *more* historically significant if we could pinpoint its date and location» (Ehrman, 2003, 160; курсив автора).

[754] Примечательно настойчивое повторение во всех трех случаях глагола τηρέω; ср. также частый призыв «соблюдать / беречь плоть» (τηρεῖν / φυλάσσειν τὴν σάρκα: 8. 4; 8. 6; 9. 6; 14. 3), т. е. вести непорочную жизнь. Ср.: Herm., *Sim.* VIII. 72. 3 выше в прим. 737, а также обращение Павла в «Деяниях Павла и Феклы»: «Блаженны, *сохранившие плоть* чистой <…>; блаженны, *сохранившие крещение*» (μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες <…>; μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες: *Act. Paul. Th.* 5–6); ср. ниже: прим. 756. О различном значении σφραγίζειν у христиан и в языческих мистериях см. Lampe, 1951, 104, прим. 1: «In the mysteries, τηρεῖν τὴν σφραγῖδα means 'preserve the seal' (of secrecy, from the uninitiate); in the connection with the Christian conception of the seal <…>, the expression has a purely ethical significance».

[755] ἡμεῖς ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια; (*2Clem.* 6. 9). Призыв к добрым делам — это тема, к которой автор постоянно возвращается: чтобы «соблюсти в чистоте крещение», надо исповедовать Господа делами (ἐν τοῖς ἔργοις: 4. 3), жить благочестиво и праведно (ὁσίως καὶ δικαίως: 5. 6), «ибо если мы будем ревностно совершать добро (ἀγαθοποεῖν), то наступит для нас мир» (10. 2); ведь Бог обещал «воздать каждому по делам его», и «если мы будем поступать по справедливости (δικαιοσύνην), то войдем в царство его» (11. 6–7). Вторая тема — это призыв к покаянию («итак, давайте покаемся…» (μετανοήσωμεν): 8. 1; 13. 1; 17. 1), которое допускается только в этой жизни («ибо после того, как мы вышли из мира, мы не можем каяться» (οὐκέτι δυνάμεθα μετανοεῖν): 8. 3).

[756] Τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησίν, *τὴν σφραγῖδα* ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί (*2Clem* 7. 6) <…> *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν* καὶ *τὴν σφραγῖδα* ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν (ibid. 8. 6; ср. выше: прим. 754). Очевидную взаимозаменяемость

Все эти примеры засвидетельствованы псевдоэпиграфической (за исключением, очевидно, Игнатия) литературой, которая ускользает от точных датировок. События, относящиеся к жизни и деятельности Иустина, прозванного Мучеником, можно датировать более надежно[757]. Иустин несколько раз довольно подробно говорит о водном обряде посвящения, а о христианах (и, следовательно, о себе самом) как о «крещенных святым Духом»[758]. В одном пассаже в полемике с иудеем Трифоном речь идет о «крещении»,

---

σφραγίς, λουτρόν и βάπτισμα видим в отвергаемых Тертуллианом (*Bapt.* 17) апокрифических «Деяниях Павла и Феклы» (не ранее 2-ой половины II в.; подробно: Schneemelcher, 1989, 195, 197, 200–202), где речь идет об обряде *водного* посвящения; там Фекла просит Павла: «Только дай мне печать во Христе» (τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα), на что тот отвечает: «Имей терпение и примешь воду» (καὶ λήψῃ τὸ ὕδωρ) (*Act. Paul. Th.* 25: Bonnet, 253. 7); брошенная к зверям, но увидевшая неподалеку воду Фекла восклицает: «Теперь время мне *омыться* (λούσασθαι), <…> именем Иисуса Христа *крещусь*» (τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτίζομαι: ibid. 34: 260. 6–7; об этой формуле см. выше: прим. 593, 594, 746); далее она говорит Павлу: «Приняла я *омовение* (τὸ λουτρόν), и тот, кто содействовал тебе в благовестии, содействовал и мне *принять омовение* (εἰς λούσασθαι)» (ibid. 40: 266. 8–10). Тот факт, что Фекла крестилась сама без чьей-либо помощи, вызывает недоумение; однако о схожем употреблении βαπτίζομαι (*Деян* 22. 13 сл.) см. подробнее прим. 590. В «Деяниях Фомы» (очевидно, 1-я половина III в.; подробнее: Drijvers, 1989, 290–296) находим ту же просьбу, обращенную к апостолу перед получением крещения: «Дай нам печать (τὴν σφραγῖδα)», и в ответ Фома велел принести масло, «чтобы через масло они приняли печать» (ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξωνται τὴν σφραγῖδα), и возлил он масло на их головы, и «натерев их, стал говорить…» (*Act. Thom.* 26–27: Bonnet 141. 16 сл.); в этом эпизоде о воде нет речи, но в параллельном рассказе сирийской версии «Деяний» (спор о том, какая версия сочинения, греческая или сирийская, была оригинальной, до сих пор продолжается) вода выходит на первый план, и история завершается тем, что апостол «возлил масло на их головы» и «крестил их во имя Отца, Сына и Духа» и «вышли они из воды» (см.: Klijn, 2003 с подробным комментарием: 76–84); в другом рассказе (в обеих версиях) в ответ на ту же просьбу («Дай мне печать Иисуса Христа») апостол возливает масло на голову Мигдонии, и, так как рядом был источник (κρήνη ὕδατος), «крестил ее во имя Отца, Сына и святого Духа», после чего была совершена евхаристия (*Act. Thom.* 120–121: Bonnet, 229. 23 сл.; Klijn, ibid. 204–207; собрание всех пассажей греческой и сирийской версии *Act. Thom.*, относящихся к крещению, см.: Whitaker, 1970, 13–19). Другие примеры из апокрифических деяний см.: Lampe, 1951, 106–108; Ferguson, 2009, 228–236.

[757] Об обстоятельствах его жизни мы знаем немногое, хотя гораздо больше, чем о т. н. апологетах следующего за ним поколения. Основным источником наших сведений являются труды его самого (а также свидетельства Татиана и Евсевия), из которых мы узнаем, что он родился в Самарии в языческой семье, обратился в христианство (но когда именно и где, мы не знаем), какое-то время жил в Ефесе, а затем перебрался в Рим, где и пострадал как мученик (ок. 165 г.); из его многочисленных трудов (например, утерянные «Против Маркиона» и «Против ересей» и т. д.: Eus., *H. E.* IV. 12; IV. 18) дошло лишь три (все в 150-е гг.): 1-я и 2-я «Апологии» (причем 2-я, очевидно, не полностью) в защиту христианской веры, обращенные к императорам, и «Диалог с Трифоном иудеем» о преимуществах христианской веры перед иудаизмом (по свидетельству Евсевия, состоявшийся в Ефесе: *H. E.* IV. 18, 6, но есть все основания считать, что это литературная мистификация Иустина); обзор хронологии его жизни и трудов см.: Goodenough, 1923, 76 сл.; Bobichon, 2003, 1, 1–6.

[758] Отказываясь видеть в обрезании смысл, он спрашивает оппонента: «Какая необходимость мне *в обрезании* (περιτομή), если Бог стал мне свидетелем? Какая польза *в этом крещении* для того, кто уже был крещен святым Духом» (τίς ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος χρεία ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ: *Dial.* 29. 1); Иустин использует βάπτισμα как синоним περιτομή, обозначая этими понятиями иудейский *обряд посвящения* и противопоставляя ему «крещеных святым Духом» (без упоминания воды при этом действии; ἁγίῳ πνεύματι употреблено без артикля, как и в евангельских текстах, см. выше: прим. 558, 559); в сочетании «βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις <…> ἐλυτρώσατο» (ibid. 86. 6) он обыгрывает многозначность глагола βαπτίζω (см. выше: прим. 576): речь здесь, конечно, речь идет о том, что

суть которого заключается не в физическом очищении, как в иудейских обрядах омовения, а в очищении души:

> «Итак, через *омовение* покаяния[759] и познания Бога <…> мы уверовали и заявляем, что только это *крещение*, которое он (Исаия[760]) предсказывал, может очистить раскаявшихся, т. е. 'вода жизни' <…>. Ибо какая польза от того *крещения*, которое очищает только плоть и тело? *Омойтесь* душой (очищаясь) от гнева <…>, и вот, тело становится чистым»[761].

Можно думать, что в этом отрывке Иустин говорит о «воде жизни» не столько как о *физической*, сколько как о некоей *умозрительной* субстанции[762] и что понятие «омовение» он также употребляет в метафорическом значении[763], поэтому и не считает нужным

Христос «искупил *нагруженных* тяжелейшими грехами», а не о том, что он «искупил *крещеных*…» (ср.: Bobichon, 2003, 2, 802, прим. 27). В другом месте Иустин, не упоминая βάπτισμα, противопоставляет иудейское (физическое) обрезание христианскому (чисто духовному) посвящению, называя его «вторым обрезанием» (ἡ περιτομὴ δευτέρα), которое «отрезает от всякого зла» (περιτέμνει ἀπό <…> πάσης ἁπλῶς κακίας), и происходит оно «через учение апостолов» (ibid. 114. 4); ср.: «Уже есть нужда во втором обрезании (scil. крещении)» (δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς: ibid. 12. 3), а также: «истинное обрезание» (ἡ ἀληθινὴ περιτομή: ibid. 18. 2) и «духовное обрезание» (περιτομὴ πνευματική), «которое мы принимаем через крещение» (διὰ τοῦ βαπτίσματος ibid. 43. 2); ср. уже: «обрезание сердца, в духе» (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι: *Римл* 2. 29).

[759] В отличие от всех предыдущих авторов Иустин знает об Иоанне Крестителе, и его источником, очевидно, не в последнюю очередь был *Мф*; см. пространные и почти дословные цитаты из *Мф* 3. 11–12 в *Dial.* 49. 3, из *Мф* 17. 11–13 в *Dial.* 49. 4, из *Мф* 11. 12–14 в *Dial.* 51. 3 и т. д. Сочетание λουτρὸν (τῆς) μετανοίας, «омовение покаяния (покаянием)», является эквивалентом βάπτισμα μετανοίας, которое проповедовал Иоанн (*Мк* 1. 4 и т. д.; ср. …κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας: *Dial.* 88. 7); как правило, избегая использовать βάπτισμα применительно к христианскому обряду (см. пред. прим.), Иустин «христианизирует» выражение; ср. также о *Ep. Barn.* 11. 1 выше в прим. 749.

[760] Выше Иустин обильно цитировал эту книгу и, приведя парафраз *Исаии* 1. 16 (цитату см. выше: прим. 626: λούσασθε…= λουσάσθω… в *Dial.* 12. 3), говорит, что пророк уже предугадал то «спасительное омовение» (τὸ σωτήριον λουτρόν), которое случится позже (ibid. 13. 1); заметим, что к λουσάσθω (во фразе: «если кто-то имеет нечистые руки пусть омоется, и он станет чистым») в единственной дошедшей рукописи сочинения (1363 г.; список с нее 1541 г.) переписчик добавил на полях τὺ βαπτίσματι («в крещении»); Bobichon, 2003, 1, 212, аппарат), чтобы устранить недосказанность.

[761] διὰ *τοῦ λουτροῦ* οὖν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ <…> ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, καὶ γνωρίζομεν, ὅτι τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ προηγόρευε, *τὸ βάπτισμα*, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς (*Откр* 21. 6) <…>. τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου *τοῦ βαπτίσματος*, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει; *βαπτίσθητε* τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς <…> καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρόν ἐστι (*Dial.* 14. 1–2).

[762] Как, например, в *Откр* 21. 6; 22. 1, 17 (ὕδωρ (τῆς) ζωῆς); ср. также: «…учение Спасителя, которое является нашей духовной пищей и питьем, <…> 'водой жизни' гностической» (…ἥτις ἐστὶ βρῶμα ἡμῶν πνευματικὸν καὶ πόμα <…> ὕδωρ ζωῆς γνωστικῆς: Clem., *Strom.* VII. 104. 5); об «умозрительной воде» (ὕδωρ λογικόν) см. выше: прим. 626.

[763] Ссылаясь на *Исаию* 1. 16 (см. выше: прим. 760), Иустин говорит: «Ведь не в баню (εἰς βαλανεῖον) же в самом деле посылал вас Исаия, чтобы бы вы омылись (ἀπολουσαμένους) от убийства и других грехов…» (*Dial.* 13. 1), подразумевая этими словами, что глагол в *B3* тексте имеет метафорическое значение; для иудеев, продолжает Иустин, нет другого пути для безгрешной жизни, как только «познав Христа и *омывшись омовением* для отпущения грехов, о котором возвестил Исаия» (τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ *λουσάμενοι* τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαίου κηρυχθὲν *λουτρόν*: ibid. 44. 4). О метафорическом значении «омовения» (λουτρόν) см. выше: прим. 686.

объяснять оппоненту, в чем именно состоит отличие иудейского водного обряда от христианского и в чем преимущество последнего[764]. В споре с Трифоном он, кажется, сознательно отодвигает воду на задний план и, поскольку водные ритуалы были иудеям хорошо знакомы, не стал подчеркивать отличительную роль воды при христианском обряде; о том, что обряд совершался «во имя Иисуса Христа» или «во имя Отца, Сына и святого Духа», Иустин также здесь не говорит.

Иную картину видим в ранее написанной «1-й Апологии», где Иустин, обращаясь уже к языческой аудитории с разъяснениями о том, в чем состоит суть чуждой для них веры, дает не только пространное описание самого обряда (при этом ни разу не используя чуждое языческому уху понятие βάπτισμα и заменяя его на λουτρόν, а также не говоря о том, кто именно совершал обряд[765]), но и того, что ему предшествует и что за ним следует:

> «Тех, которые убедятся и поверят в то, что наше учение и наши слова истинны, и дадут обещание, что они смогут жить в соответствии (с нашим учением), (сначала) учат молиться и, постясь, просить у Бога отпущения прежде совершенных грехов; мы вместе с ними молимся и с ними постимся. Затем мы ведем их туда, где есть *вода*, и возрождаются они таким же образом, каким и мы сами были возрождены. Ибо тогда совершается *омовение в воде* во имя Отца всех и Господа Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и святого Духа[766]. Ведь и Христос сказал: "Если не возродитесь, то не войдете в царствие

[764] В *Dial.* 14. 1–2 Иустин обозначает христианский обряд посвящения словом λουτρόν, а словом βάπτισμα — иудейский обряд очищения, при этом глагол βαπτίζω имеет здесь такое же значение, что и в *Лк* 11. 38 (см. выше: прим. 548; в том же значении «омываться» после прикосновения к чему-то нечистому использует βαπτίζεσθαι и Трифон: *Dial.* 46. 2); далее Иустин применяет βάπτισμα и по отношению к иудейскому омовению, и по отношению к христианскому обряду посвящения: «Ведь не принимаем мы этого (вашего) бесполезного *омовения* из цистерн, ибо не имеет оно никакого отношения к этому (нашему) *крещению* жизни» (οὐδὲ γὰρ τὸ *βάπτισμα* ἐκεῖνο τὸ ἀνωφελὲς τὸ τῶν λάκκων προσλαμβάνομεν: οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸ βάπτισμα τοῦτο τὸ τῆς ζωῆς ἐστι: *Dial.* 19. 2).

[765] Он использует здесь такие неопределенные обороты, как «учат» (διδάσκονται), «совершают» (ποιοῦνται), «произносится» (ἐπονομάζεται), «омывается» (λούεται); видимо, Иустин не считал нужным посвящать языческую аудиторию в подробности иерархической организации христианской общины, которую он никогда не называет церковью (ἐκκλησία), а «собранием братьев» (*1Apol.* 65. 1) или «сходкой» (συνέλευσις: ibid. 67. 3); для церковных должностей он использует нейтральные обозначения; так, он говорит о «предстоятеле братьев» (προεστὼς τῶν ἀδελφῶν: ibid. 65. 3, 5; 67. 4–6), за которым, очевидно, следует видеть «епископа», и о «так называемых у нас диаконах» (διάκονοι: ibid. 65. 5; 67. 5), помогающих «предстоятелю» при совершении евхаристии (ср. выше: прим. 724, 725). Вспомним при этом, что уже к концу II в. существуют строгие правила о тех, кому позволено совершать обряд: «...право же совершать (крещение) имеет первосвященник, т. е. епископ; затем священники и диаконы, но не без разрешения епископа» (dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, tamen sine episcopi auctoritate), в исключительных же случаях крещение могут совершать и миряне (laici) (Tert. *Bapt.* 17); подробнее с примерами см.: Lightfoot, 1889, 312, прим. 1.

[766] Об этой троичной формуле при крещении см. выше: прим. 577, 651, 690. Об «омовении грешников, *запечатленном в Отце, и Сыне, и святом Духе*, которое получает вера (scil. верующий)» (... ablutione (= λουτρόν) delictorum, quam fides impetrat, obsignata (= σφραγίζω) in Patre et Filio et Spiritu Sancto), см.: Tert., *Bapt.* 6. 1; ср. также слова валентинианина Феодота (или его последователей), цитирующего *Мф* 28. 19: «Ибо тот, кто был крещен в Бога, в Бога вошел (ὁ γὰρ εἰς θεὸν βαπτισθεὶς εἰς θεὸν ἐχώρησεν)», поэтому «он и дал наказ апостолам: "<...> крестите верующих во имя Отца, и Сына, и святого Духа"» (Clem., *Exc. Theod.* 76. 2–3); «ибо *запечатленный* (σφραγισθείς) *Отцом, Сыном и святым Духом* не подвержен действию никакой другой силы» (ibid. 80. 3); кажется, Климент даже не пытал

небес"[767]. <...>, чтобы не оставались мы детьми необходимости и незнания, но (стали детьми) свободного выбора и знания, чтобы мы получили отпущение ранее совершенных грехов, над тем, кто готов возродиться и уже покаялся, произносится *в воде* имя Отца всех и Господа Бога. Тот, кто ведет для *омовения* собирающегося *омыться*, призывает только это (имя)[768] <...> Называется же это омовение "просвещением', потому что просвещается ум тех, кто это познает[769]. И просвещаемый *омывается* (еще и) во имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и во имя святого Духа[770], который ранее возвестил через пророков все, что (произойдет) с Иисусом»[771].

полемизировать с этим высказыванием, как, впрочем, и с другим: «Освобождает не только *омовение*, но и познание» (ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ γνῶσις: ibid. 78. 2).

[767] Об этой аллюзии к *Ин* 3. 5 и 3. 3 см. выше: прим. 563, 564.

[768] Текст этой фразы (61. 10), очевидно, испорчен (рук.: αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες τοῦ *τὸν λουσόμενον* ἄγοντες не имеет смысла); в переводе исхожу из предложенного еще в XVIII в. исправления (ἐπιλέγοντ*ος* / ἄγοντ*ος*), которое делает текст более понятным (см.: Minns–Parvis, 2009, 240–241; из ранних конъектур заслуживает внимания: αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες *τὸν λουσόμενον* ἄγο*μεν*, «призывая только это имя, мы ведем для омовения...»; подробнее: Otto, 1847, 146, аппарат.

[769] φωτισμός и φωτίζω применительно к крещению впервые использует Иустин (ср. выше: прим. 694 и 704 о том, что φωτίζω в *Евр* 6. 4 и 10. 32 совсем необязательно имеет в виду этот обряд; ср. также безотносительно к крещению *2Кор* 4. 4: φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου; ibid. 4. 6: φωτισμὸς τῆς γνώσεως), а затем этими понятиями охотно пользуется Климент, и если во фразе: «к омовению, к спасению, к просвещению» (ἐπὶ τὸ λουτρόν, ἐπὶ τὴν σωτηρίαν, ἐπὶ τὸν φωτισμόν: *Protr.* 94. 2), к чему призывает Господь, можно видеть цепь метафор, которые характеризуют внутреннее очищение, не связанное с обрядом (ср. φωτισμὸς ἄρα ἡ γνῶσίς ἐστιν: *Paed.* I. 29. 4; *Strom.* V. 64. 4), то в таких высказываниях как «получая крещение, мы просвещаемся» (βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα: *Paed.* I. 26. 1), или: «этот обряд (scil. крещение) называют по-разному: и благодатью, и просвещением (φώτισμα), и совершенством, и омовением (λουτρόν) <...>; просвещением потому, что благодаря ему (scil. крещению) становится возможным созерцать святой спасительный свет, т. е. благодаря ему мы распознаем Божество» (...τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν: ibid. 26. 2; ср. выше прим. 685 о λουτρόν), Климент говорит именно об обряде, хотя нигде, даже бегло, не пишет о том, как именно этот обряд протекал.

[770] О древней формуле «креститься во имя (Господа) Иисуса (Христа)» см. выше: прим. 741, 746. О том, что это действие должно повторяться трижды, Иустин прямо не говорит, ср., однако, выше: прим. 743 о *Did.* 7. 3 (троекратное *возливание* воды на голову). Тертуллиан же знает практику троекратного *погружения* в воду при крещении: «Мы трижды погружаемся, отвечая (при этом) *более подробно* (или: делая при этом больше), чем Господь установил в Евангелии» (dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit: *De cor.* 3); aliquid amplius имеет, кажется, в виду, что крещаемый при каждом погружении произносил в ответ одно имя: Отца, Сына и Духа в то время, как в евангельских текстах нигде не говорится и троекратном погружении и троекратном произнесении имени (ср.: *Деян* 8. 37 и выше: прим. 580); в другом трактате Тертуллиан пишет: Христос наказал ученикам, «чтобы они погружали (= крестили) в Отца, и Сына, и святого Духа (ср.: *Мф* 28. 19), (а) не в кого-то одного, т. е. не однажды, но трижды; погружаемся мы (трижды) для каждого имени в отдельности (ut tinguerent (= baptizarent) in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum. nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur: *Adv. Prax.* 26); подробнее см.: Ferguson, 2009, 341–342. Поколением позже сложившаяся церковная практика уже подробно описана в *Trad. ap.* 21 (см. выше: прим. 743): епископ или священник, возложив руку на голову крещаемого, который до этого уже был помазан маслом для изгнания злых духов (oleo exorcismi), а теперь сошел в воду, спрашивает: «Веришь ли ты в Бога Отца...?» (credis in deum patrem...?), и после ответа: «Верю» (credo) крестящий, продолжая держать руку на его голове, погружает его первый раз (manum habes in caput eius inpositam baptizet semel); та же процедура повторяется при вопросе о Сыне и Духе святом; после завершения обряда, крещенный помазывается еще раз.

[771] ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ἐφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι,καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχῶνται, εὔχεσθαί τε καὶ νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν

Иустин ясно дает понять, что водному обряду посвящения предшествует период катехумената, хотя и не говорит о том, сколько времении длилась эта подготовка и из чего она состояла[772]; получив крещение, верующий, приведенный в «собрание братьев» как уже ставший полноправным членом общины[773], допускается к евхаристии, которая совершается после молитв и взаимного целования…[774].

διδάσκονται ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα *ὕδωρ* ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου *τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν* ποιοῦνται. καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (*1Apol.* 61. 2–4) <…> ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, *ἐν ὕδατι* ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες τοῦ *τὸν λουσόμενον* ἄγοντες ἐπὶ *τὸ λουτρόν* <…> καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται (ibid. 61. 10, 12–13).

[772] Очевидно, не считая нужным рассказывать язычникам о содержании этой подготовки, он ограничивается только беглым упоминанием: «их учат молиться и в посте просить об отпущении грехов» (*1Apol.* 61. 2). О том, что какое-то подготовительное наставление новичков (без указания на его продолжительность) существовало уже в ранние времени христианства, может, кажется, свидетельствовать *1Кор* 15. 3–5 (подробнее об этом ключевом пассаже («die Glaubensformel») см.: Seeberg, 1966, 45 сл.), где Павел излагает содержание учения, знание которого необходимо каждому новообращенному; ср. также: *Евр* 6. 1–3 (ср., однако Campenhausen, 1972, 228, прим. 111 о том, что в *Н3* едва ли можно разглядеть следы наличия этой практики); о катехумената в «Дидахе» см. выше: прим. 740; в «Послании Варнавы»: прим. 750. Позднее эта неустоявшаяся практика получает строгую нормативную форму: катехумены, которыми становились после тщательного отбора и испытания церковными начальниками (*Trad. ap.* 16), должны были слушать наставления в вере в течение трех лет (catechumeni per tres annos audiant verbum), но особо ревностные (sollicitus) в вере и поведении могли этот срок сократить (ibid. 17); после окончания обучения они еще раз подвергались испытанию: какие добрые дела они совершили за это время и т. п.; если окажется, что он «не хорош или нечист» (non est bonus aut non est purus), его не допускают к крещению (ibid. 20); подробнее см.: Kretschmar, 1989.

[773] После крещения «мы приводим его туда, где собрались братья, и совершаем общие молитвы и за себя, и за крещенного, и за всех других, <…> а завершив молитвы, приветствуем друг друга поцелуем» (…ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσί, καὶ κοινὰς εὐχὰς ποιησάμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων <…> ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα, παυσάμενοι τῶν εὐχῶν: 65. 1–2). Иустин ничего не говорит о помазании *после* крещения (возможно, не желая обременять язычников ненужными подробностями), но другие авторы отмечают это как необходимую часть обряда: «Затем, выйдя из купели, мы помазываемся благословенным помазанием <…>. Затем возлагается рука, благословением призывающая и приглашающая святого Духа» (exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione <…>. dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum: Tert., *Bapt.* 7–8); «и (крещеный) поднимается из воды, и помазывает его священник маслом благодарения <…>, и после этого они могут войти в церковь» (et ascendat ex aqua et ungat eum presbyter oleo gratiarum actionis <…>, et ingrediantur in ecclesiam: *Trad. ap.* 21); ср. о «помазании» *перед* крещением в *Act. Thom.* в прим. 756.

[774] «После этого предстоятелю братьев подносят хлеб и сосуд (с вином,) смешанным с водой; и он, взяв (это), воссылает хвалу и славу Отцу всего именем Сына и святого Духа, и совершается благодарение за то, что он сделал их достойными; когда он (предстоятель) закончил молитвы и благодарение, весь присутствующий народ восклицает: "Аминь" <…>; когда же предстоятель закончил благодарение и весь народ произнес (scil. аминь), так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих

Описанный обряд, а именно «водное крещение» (со всеми атрибутами, ему сопутствующими), в котором спасительная роль *воды* всячески подчеркивается, отражает практику, постепенно сложившуюся к концу II в. и с тех пор ставшую краеугольным (хотя всегда с местными особенностями) камнем *церковной* жизни в разных частях Римской империи. Теперь обратимся к понятию «крещение» в гностических текстах, которые, проповедуя «другое благовестие» и откровенно противостоя церковному христианству не только в ключевых вопросах богословия, но и в вопросах ритуальной практики, именно в это время начинают наводнять христианский мир и, сосуществуя и конкурируя с текстами нормативного христианства, находить широкий круг читателей.

приобщиться хлеба, вина и воды (т. е. вина, разбавленного водой — *А.Х.*), над которыми была совершена благодарственная молитва <…>. И эта пища называется у нас «евхаристией», в которой никому другому не позволено участвовать, а только верующему в истинность того, чему мы их научили, и *омытому омовением* для отпущения грехов и возрождения» (ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατι κεκραμένον: καὶ οὗτος λαβών, αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται καὶ οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων ἀμήν <…>. εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρώντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος <…>. καὶ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν: 65. 3–66. 1). Также и в *Trad. ap.* 21 подробно описывается евхаристия, происходящая сразу после принятия крещения (это первое полноценное участие новокрещенного в церковной службе): епископ произносит благодарственную молитву над хлебом, поскольку он является образом плоти Христа, и над чашей со смешанным вином, поскольку оно является образом крови (Христа), пролитой за всех (…gratias agat super panem, quia forma est carnis Christi, et calicem vini (вар.: calicem vino mixtum), quia est sanguis Christi qui effusus est pro omnibus); затем епископ преломляет хлеб (frangens panem) и раздает каждому со словами: «Это хлеб небесный — тело Христа Иисуса» и т. д. О совершении евхаристии без вина, а только хлебом, или хлебом и водой (pane et aqua), или хлебом, водой, молоком с медом и вином в апокрифических деяниях апостолов, см. подробно: Lietzmann, 1926, 238 сл. с попыткой реконструкции происхождения обряда (249 сл.).

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 βάπτισμα могло использоваться как **(1)** обозначение (водного) обряда, родственного тому, который практиковали церковные христиане[775], но могло пониматься и как **(2)** чисто внутреннее событие, никак с обрядом не связанное.

Среди текстов, засвидетельствовавших практику **(1)** и, следовательно, идущих по стопам церковных христиан (или параллельно с ними, хотя и с целым рядом характерных особенностей и отличий[776]) при этом с использованием той же терминологии,

---

[775] 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 см. подробно: Förster, 1999; см.: Хосроев, 2016, Index nominum) существовал обряд, при котором посвящаемого «ведут *к воде* и, совершая *крещение*, сопровождают это такими словами: "Во имя неведомого Отца всего, в Истину, Мать всех <…>". 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 благовоние есть образ запредельного благоухания» (οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν Μητέρα τῶν πάντων <…>. ὁ δὲ τετελεσμένος ἀποκρίνεται ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰώνος τούτου <…> εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ ζῶντι. <…>. ἔπειτα μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον τῷ ὀπῷ τῷ ἀπὸ βαλσάμου: τὸ γὰρ μύρον τοῦτο τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι λέγουσιν: Iren., *Adv. haer.* I. 21. 3 = Epiph., *Pan.* 34. 20. 2–7); ср. ниже: прим. 777 и сл. о *ЕвФил.*

[776] Ириней, нисколько, 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 одну, 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 βούλονται,

прежде всего следует вспомнить валентинианское *ЕвФил*[777]. Сочинение содержит целый ряд интересных высказываний о «крещении»[778], а некоторые из них имеют явно полемическую (скорее всего, против церковного христианства) направленность[779]:

> «Если кто сходит в воду (и) поднимается из нее[780], ничего не получив, (но при этом) говоря: "Я — христианин (χριστιανός)", то взял он это имя взаймы[781]; но (δέ) если он

παραδιδόναι αὐτήν: ὅσοι γάρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται καὶ ἀπολυτρώσεις: ibid. I. 21. 1). Подробнее см.: Хосроев, 2016, 64–66.

[777] Дошедшее по-коптски «Евангелие от Филиппа» (*NHC* 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; впрочем, надежных подтверждений этому нет), по жанру не имеет ничего общего с каноническими евангелиями; это собрание рассуждений анонимного автора о миссии Христа и преимущественно о христианских таинствах (с вкраплениями в них 15 речений Иисуса, семь из которых находит 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.; log. 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 Valentinianer…»: Schenke, 1959; см. также: Хосроев, 2016, 256, прим. 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 «логии» (log.; всего 127) было предложено (по аналогии с *ЕвФом*) еще на заре исследования текста (см.: Schenke, 1959, 1; Wilson, 1962).

[778] Автора нисколько 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. прим.) 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: прим. 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).

[779] Автор не раз говорит, хотя и не называя по имени своих оппонентов, о «некоторых, сказавших» (ⲡⲉϫⲉ ϩⲟⲉⲓⲛⲉ, ⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ), всякий раз подчеркивая при этом, что «они заблуждаются» (ⲥⲉⲣ̄ⲡⲗⲁⲛⲁⲥⲑⲉ, ⲥⲉⲣ̄ⲡⲗⲁⲛⲁ, ϩⲙ̄ ⲟⲩⲯⲧⲁ) (55. 23–24 (log. 17a); 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); о том, что гностики, как правило, не называли своих оппонентов, см.: Хосроев, 2016, 20–21, прим. 43.

[780] 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); εἰς τὸ ὕδωρ καταβαίνουσι <…> καὶ ἀναβαίνουσι (Herm., *Sim.* IX. 16. 4); κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ <…> καὶ ἀναβαίνομεν (*Ep. Barn.* 11. 11); см. выше: прим. 580, 733, 752, а также: Gaffron, 1969, 308–309, прим. 4.

[781] Высказывание созвучно словам из другого гностического трактата: «Те, кто утверждает: "Мы христиане (ⲁⲛⲟⲛ ϩⲉⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ)" только словом, а не делом, — глупцы…» (*СвИст* 31. 22–26); ср. выше: прим. 243.

получает святого Духа (πνεῦμα), то имеет *имя* как дар (δωρεά)[782]; у получившего дар (δωρεά), (дар) не отбирают; а (δέ) у того, кто взял взаймы, требуют вернуть»[783].

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 очистив себя от всякой скверны[784] и уже обладая каким-то осо-

---

[782] Схожее высказывание находим в «Пастыре», где башня (см. выше: прим. 731) 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* (scil. 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 τούτων μὴ λάβῃς, οὐδὲν ὠφελήσῃ: *Sim.* IX. 90. 1 сл.); о метафоре «одежда» см. выше: прим. 635 и ниже: прим. 788.

[783] ⲉⲣⲱⲁⲟⲩⲁ ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲡⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲓ ⲉⲃⲣⲁⲓ ⲉⲙⲡⲉⲩϫⲓ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩϫⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ (sic) ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲉⲧⲙⲓⲥⲉ ⲉⲩⲱⲁϫⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲇⲱⲣⲉⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁϩϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲇⲱⲣⲉⲁ ⲙⲁⲩⲣⲓⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲡⲉⲛⲧⲁϩϫⲓ ⲇⲉ ⲉϫⲱϥ ⲉⲧⲙⲛⲥⲉ ⲱⲁⲩⲱⲁⲧϥ (*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* (ⲡⲙⲁ ⲛ̄ϫⲱⲃⲉ) Левия; он взял 72 краски (χρῶμα) и бросил их в чан; достал он их оттуда все белыми и сказал: “Подобно этому и Сын Человека (scil. «я»; см. ниже: прим. 946) сделался *красильщиком* (ϩⲃⲓⲧ = ⲱϫⲓⲧ: Crum, 617b)”» (63. 25–30; log. 54); другое, еще более интересное высказывание прямо связывает понятия «красить» и «крестить»: «Бог — красильщик (ϩⲃⲓⲧ); как хорошие краски (ϫⲱⲃⲉ), которые называют настоящими (ἀληθινόν), умирают вместе с теми вещами, которые они окрасили (ϫⲱⲃⲉ), так и те, которых Бог окрасил (ϫⲟⲃⲟⲩ): поскольку его краски бессмертны, то и они (scil. окрашенные) становятся бессмертными благодаря его целебным средствам; Бог же крестит (βαπτίζω) крещаемых (βαπτίζω) водой (ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ)» (61. 12–20; log. 43; ср.: Gaffron, 1969, 135 сл.). Очевидно, что в греческом оригинале обыгрывались однокоренные слова βάπτω / βαπτίζω, «погружаю, *крашу*, крещу» и βαφεῖον, βαφεύς, βάμμα, т. е. «красильня» (scil. место, где *погружают* в краску), «красильщик» (scil. *погружающий* в краску), «краска» (scil. то, во что погружают); заметим, что подразумевается полное погружение в воду при крещении (а не окропление водой), как и при окрашивании ткани. Коптский перевод (ⲡⲙⲁ ⲛ̄ϫⲱⲃⲉ, ϩⲃⲓⲧ, ϫⲱⲃⲉ, «красильня», «красильщик», «красить») не смог передать этой игры слов: подробно см. Хосроев, 2022. Об обычном значении βάπτω, «красить», «плавить» (металл, погружая в воду, химический раствор или т. п.), см.: Ysebaert, 1962, 12–13; Chadwick, 1997, 61–62; Ferguson, 2009, 42 сл. (раздел «Metaphorical Usage»); см. также: ниже: прим. 898 (Charron, 2005).

[784] Автор подчеркивает необходимость прежде всего духовного «воскресения»: «Те, кто говорят, 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”» (…ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ϫⲉ ⲉⲩⲱⲁϫⲓⲧϥ̄ ⲥⲉⲛⲁⲱⲛϩ: *ЕвФил* 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 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 προσῆκεν ἀλλ᾽ ἐπεὶ πολλάκις συγκαταβαίνει τισὶ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα,

бым «знанием»[785]. В любом случае, целью крещения является отказ от старой жизни и полное преображение крещаемого:

> «Живая вода это тело (σῶμα)[786]. Нам нужно надеть на себя живого Человека[787], (и) поэтому тот, кто сходит в воду (для крещения), раздевается, чтобы (ἵνα) надеть его (scil. живого Человека) на себя»[788].

Другое изречение, в котором «крещение» по сравнению с другими обрядами посвящения занимает подчиненнное место[789], гласит:

παρακολουθοῦντα καὶ τυχόντα μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τῆς σφραγῖδος <…> τῇ χάρᾳ συμπλέκεται φόβος, ἵνα τις μόνος καθαρὸς αὐτὸς κατέλθῃ. διὰ τοῦτο νηστεῖαι, δεήσεις, εὐχαί, <θέσεις> χειρῶν, γονυκλισίαι, ὅτι ψυχὴ ἐκ κόσμου καὶ ἐκ στόματος λεόντων ἀνασῴζεται: Clem., *Exc. Theod.* 83). О том, что Климент, цитируя Феодота, не порицает его, см. выше прим. 766, однако его слова о каких-то еретиках (не называя их), которые «крестят в блуд» (εἰς πορνείαν βαπτίζουσι) (*Strom.* III. 109. 2; ср.: ibid. III. 62. 2), или о «еретическом крещении» (τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικόν) остаются без объяснения того, в чем оно состояло (ibid. I. 96. 3).

[785] «Тот, кто обрел знание истины, свободен, а свободный человек не грешит» (*ЕвФил* 77. 15–17; текст см. выше в прим. 246; 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» (ⲉⲛϣⲁⲥⲟⲩⲱⲛ ⲧⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ ⲧⲛⲛⲁϩⲉ ⲁⲛⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲛ̄: 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, прим. 72; 148, прим. 638.

[786] ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲡⲉ (75. 21–22; log. 101); по всей видимости, речь идет о проточной воде, в которой рекомендовалось совершать крещение (см. выше: прим. 742); ср. ниже о «живой воде» не как об обычной , а как *образе* чистоты и т. п. Отца см. ниже: прим. 892 сл.

[787] Т. е. полностью преобразиться (см. след. прим.); 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…» (ταύτῃ θάνατος καὶ τέλος λέγεται τοῦ παλαιοῦ βίου τὸ βάπτισμα <…>. ἡ δύναμις δὲ τῆς μεταβολῆς τοῦ βαπτισθέντος οὐ περὶ τὸ σῶμα (ὁ αὐτὸς γὰρ ἀναβαίνει), ἀλλὰ περὶ ψυχήν: Clem., *Exc. Theod.* 77. 1–2; в переводе я поменял фразы местами).

[788] ϣϣⲉ ⲉⲧⲣⲛ̄† ϩⲓⲱⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲟⲛϩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲉⲩⲉⲓ ⲉⲩⲃⲛⲕ ⲉⲡⲓⲧⲛ̄ ⲉⲡⲙⲟⲟⲩ ϣⲁⲥⲕⲁⲕⲩ ⲁϩⲏⲩ ϣⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁ† ⲡⲛ ϩⲓⲱⲱⲩ (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. выше: прим. 743). 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. ϣⲁⲥⲕⲁⲕⲩ ⲁϩⲏⲩ 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 ⲕⲱⲕ ⲁϩⲏⲩ («обнажаться», «раздеваться») стоит греч. глагол ἐκδύω (*Лк* 10. 30; или γυμνόω / γυμνὸς εἰμί: *Мк* 14. 52), который в христианских сочинениях, начиная с ап. Павла, обычно использовался именно в метафорическом значении «оставлять старую жизнь» или т. п.; о понятиях «снимать — надевать» у Павла см. выше: прим. 635; в том же значении используется эта пара и в других текстах из Наг Хаммади: *АпИак* 14. 35–36; *ПослПетр* 137. 6–7 (см. выше: прим. 486) и т. д.; ср. высказывание еще одного валентинианина: «Крещение <…> называют неснимаемой одеждой (ⲉⲧⲉⲙⲁⲩⲕⲁⲕⲟⲩ ⲁϩⲏⲩ ⲛ̄ⲙⲟⲩ; букв. одежда тех, которые не снимают ее с себя), потому что те, кто наденет ее (ⲉⲧⲛⲁⲧⲉⲉⲓⲉ ϩⲓⲱⲟⲩ), и те, кто (благодаря ей) получил искупление, носят (φορέω) ее (и не могут снять); и называют его (scil. крещение) крепостью истины (ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄†ⲧⲙⲛⲉ)…» (*ТрехТр* 128. 19–27). См. также ниже: прим. 793, 881, 883, 896.

[789] Одно высказывание прямо говорит о «подчиненности» (или, скажем, «предварительности») крещения водой: «Над крещением господствует помазание, ибо от помазания назвали нас христианами,

«Господь [совершил] все тайно (μυστήριον): и крещение (βά[π]τισμα), и помазание (χρ'σμα)[790], и евхаристию (εὐχαρ[ιστ]ία)[791], и искупление»[792], и брачный

(а) не от крещения. И Христа назвали 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...» (ⲡⲭⲣⲉⲓⲥⲙⲁ ⲫⲁ ⲛ̄ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ⲡⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲭⲉ ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲁⲡⲉⲓⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲧⲱϩⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲱⲛⲣⲉ ⲁⲡⲱⲛⲣⲉ ⲇⲉ ⲧⲱϩⲥ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲧⲱϩⲥ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲟϩⲥⲩ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉⲕ ⲡⲧⲏⲣⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲏ ⲡⲉⲥϧⲟⲥ ⲡⲛ̄ⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲉⲓⲱⲧ † ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲩ[ⲙ]ⲫⲱⲛ: *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 (scil. Иисуса) святым Духом и силой» (*ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει: Деян* 10. 38), как и слова «Бог, помазавший нас» (ὁ <...> χρίσας ἡμᾶς 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. χρῖσμα (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. выше: прим. 739, 756, 770, 773; о «брачном чертоге ниже: прим. 793, 802.

[790] 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. прим.). Так, отголосок этого представления мы, очевидно, можем распознать в следующих пассажах: «Через воду (крещения?) и огонь все очищается (ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲉⲩⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟ̄): видимое через видимое, скрытое через скрытое; но есть нечто скрытое (которое очищается) через видимое: есть вода в воде, есть *огонь в помазании*» (ⲟⲩⲙ̄ ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲛ̄ ⲕⲱϩⲧ ϩⲛ̄ⲛ ⲟⲩⲭⲣⲓⲥⲙⲁ: *ЕвФил* 57. 22–27; log. 25); «из воды [и] огня возникли ду[ша] и дух; из воды, огня и света [явился? глагол в тексте отсутствует] сын брачного чертога; *огонь это помазание* (χρῖσμα), свет это огонь; я говорю не об этом огне, который не имеет формы (μορφή, цвета?), 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; помазываемся мы через Духа...» (ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲥⲉⲭⲡⲟ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲛ ⲥⲉⲭⲡⲟ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲛⲁⲩ ⲥⲉⲧⲱϩⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲛⲁ: 69. 4–8; log. 74, где ⲭⲡⲟ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲛ 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. выше: прим. 563) поясняется следующим за ним: «...надо креститься (βαπτίζω) в двух: в свете и в воде, а *свет это помазание* (χρῖσμα)» (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. выше: прим. 559; о том, что «помазание» совершается «оливковым маслом», см.: 73. 15–19; log. 92; ср. выше: прим. 775 о помазании «соком бальзамного дерева» у маркосиан.

[791] Ср.: «В чаше (благодарственной) молитвы находится вино с водой (ср.: *Ин* 19. 34; *1Ин* 5. 6–8), и над ней (scil. чашей), являющейся образом (τύπος) крови, совершают благодарение, и наполняется она святым Духом» (ⲡⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲱⲗⲏ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲛⲣⲡ ⲙ̄ⲛⲁⲩ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲕⲙ ⲉⲣⲁⲓ ⲉⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲣⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓ ⲉⲭⲱⲩ ⲁⲩⲱ ⲩⲙⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ: *ЕвФил* 75. 14–18; log. 100); речь, видимо, идет здесь не о собственно обряде «евхаристии» (нет упоминания хлеба), а об обычной «молитве благодарения»; ср.: ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓⲁ (ibid. 58. 11; log. 26b), т. е. «в благодарственной молитве», что является уточняющим синонимом к нейтральному ⲱⲗⲏ ((προσ)ευχή), «молитва»; по поводу τύπος см. выше: прим. 292, 363, 663, 678, и особ. 671; ср.: λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας (*Мк* 14. 23–24; *Мф* 26. 27) и «чаша благословения, которую мы благословляем, разве не является приобщением к крови Христа?» (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν...: *1Кор* 10. 16; εὐχαριστήσας <...> τὸ ποτήριον: ibid. 11. 24–25).

[792] ⲥⲱⲧⲉ, передающее, как правило, греч. (ἀπο)λύτρωσις, «избавление, искупление» (*Лк* 21. 28; *Римл* 3. 24; *Кол* 1. 14 и т. д.), играет в валентинианской ритуальной практике центральную роль

чертог (νυμφών)[793]»[794].

и обычно соотносится с «крещением», которое в этой паре играет подчиненную роль. Так, некоторые маркосиане (см. выше: прим. 37, 775) утверждали, что искупление «необходимо для тех, кто уже получил совершенное *знание*, чтобы они смогли возродиться в Силу, пребывающую выше всего, ибо по-другому невозможно войти в Плерому» (λέγουσι δὲ αὐτὴν (scil. искупление) ἀναγκαίαν τοῖς τὴν τελείαν γνῶσιν εἰληφόσιν, ἵνα εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν ὦσιν ἀναγεγεννημένοι: ἄλλως γὰρ ἀδύνατον ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν), и противопоставляли «искупление» «крещению»: «крещение совершается в отпущение грехов (τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα <…> <εἰς> ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), а искупление — в совершенство (τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν <…> εἰς τελείωσιν); крещение душевно, искупление духовно» (καὶ τὸ μὲν ψυχικόν, τὴν δὲ πνευματικήν: Iren., *Adv. haer.* I. 21. 2 = Epiph., *Pan.* 34. 19. 3–4). Ипполит, отталкиваясь от свидетельство Иринея, дает такой комментарий: маркосиане «после <первого> крещения обещают и другое, которое они называют искуплением» (μετὰ τὸ <πρῶτον> 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) покоилось 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 ἐπείγομαι 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. выше: прим. прим. 574–576, а также: Хосроев, 2016, 25–26, прим. 62; 34–35, прим. 92; 65, прим. 220). В сильно разрушенном бесспорно валентинианском сочинении надежно читаются слова, из которых видно, что было «первое крещение» (ⲡⲯⲁⲣⲡ ⲛ̅ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ: *ВалУч* 40. 38), предназначенное для «отпущения грехов» (…ⲡⲕⲱⲉ ⲁ]ⲃⲁⲗ ⲛ̅ⲛⲏⲁⲃⲓ: 41. 10–12); очевидно, что дальше речь шла и о «втором крещении». В другом валентинианском трактате «крещение» и «искупление», кажется, отождествляются: «нет другого крещения (ⲙⲛ ⲃⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ), кроме одного единственного, которое является искуплением (ⲥⲱⲧⲉ) в Бога, Отца, Сына и святого Духа…» (*ТрехТр* 127. 28–32), хотя *что именно* хотел сказать автор, остается до конца непонятным. 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 возливают на его голову смесь из масла и воды, и это, считают они, и есть «искупление» (ἀπολύτρωσις: *Adv. haer.* I. 21. 4).

[793] О (достаточно темном с точки зрения содержания обряда, но присутствующем во всех изводах валентиианства) понятии «брачный чертог» в валентинианской ритуальной практике и сотериологии см.: выше: прим. 201–202, а также: Хосроев, 2016, 46–47, прим. 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. 61a; 67. 5–6, log. 66; 67. 16–17, log. 67c и т. д.), и в других свидетельствах так или иначе соотносится с «крещением»; ср., например: «Крещение (βάπτισμα) <…> также называют брачным чертогом (ⲛⲁ ⲡⲯⲉⲗⲉⲉⲧ = νυμφών)…» (*ТрехТр* 128. 19–34; см. выше: прим. 788). Ириней, рассказывая об обрядовой практике маркосиан, также упоминает «духовное супружество»; цитаты см. выше: прим. 201; о «духовном браке» в *2СлСиф* см. прим. 341 сл.

[794] ⲁⲡⲭⲟⲉⲓ[ⲥ ⲣ̅]ⲥⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲥⲓⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲃⲁ[ⲡ]ⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙ̅ⲡ̅ ⲟⲩⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲙ̅ⲡ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲉⲩⲭⲁⲣ[ⲓⲥⲧ]ⲓⲁ ⲙ̅ⲡ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲥⲱⲧⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲛⲩⲙⲫⲱⲛ (*ЕвФил* 67. 27–30; log. 68); далее автор поясняет, что именно для него стоит за каждым из этих обрядов (опуская при объяснении «помазание» и «евхаристию»): называя в Иерусалиме (scil. 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)

Автор, подчеркивая важную роль названных обрядов для своих единоверцев и, очевидно, не соглашаясь с тем, что Иисус, согласно каноническим евангелиям, никого не крестил[795] (как, впрочем, не совершал и никаких других обрядов), утверждает, что все это «Господь совершил тайно», т. е. скрыто от непосвященных[796].

Сильный акцент на спасительной роли воды при крещении делает следующее высказывание:

> «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»[797].

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 Духа[798].

Итак, церковные христиане и валентиниане во второй половине II в. были единодушны в том, что водное крещение является необходимым актом посвящения[799], хотя каждый вкладывал в этот обряд свой смысл.

в брачном чертоге…» (ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲡⲉ ⲡⲛⲉⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ [ⲡ]ⲥⲱ[ⲧ]ⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉⲧ[ⲟⲩⲁ] ⲁⲃ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ ⲡ[ⲃⲁⲡⲧⲓ]ⲥⲙⲁ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥ[ⲓⲥ ϩⲙ̄ ⲡ]ⲥⲱⲧⲉ ⲉⲡⲥⲱⲧⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ…: *ЕвФил* 69. 14 сл.; log. 76a-b).

[795] Подробнее об этих свидетельствах см. выше: прим. 566; ср. ниже: *СвИст* 69. 7 сл. в прим. 812; упоминаемые далее понятия («помазание», «евхаристия» и т. д.) в *НЗ* нигде не встречаются как обозначающие какие-то особые обряды.

[796] То, что сочетание ϩⲙ̄(ⲛ) ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ следует понимать как наречие (= *μυστηριωδῶς), уже, возражая *Менару*, 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* (ϩⲙ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ)…» (*ЕвЕг* 63. 10–12 (*NHC* III. 2)).

[797] ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲥ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲁϥⲡⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲧⲙ̄ⲃⲛⲕ ⲉⲡⲓⲧⲙ̄ ⲉⲡⲙⲟⲟⲩ ⲧⲙ̄ⲃⲛⲕ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲉⲡⲓⲧⲙ̄ ⲉⲡⲙⲟⲩ (*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<ίζ>ει τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει: Clem. *Exc. Theod.* 82. 1). Речь идет о (древнем) представлении, согласно которому вода является вместилищем злых сил и нуждается в очищении (Lundberg, 1942, 223 сл.); своим крещением Иисус очистил воду; схожие примеры см. выше: прим. 723, а также: Gaffron, 1969, 120–123, 311–312, прим. 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.

[798] Ср. выше: прим. 782. Другое речение гласит: «Зима — это (этот) мир, (а) лето — это другой эон (αἰών)» (*ЕвФил* 52. 26–27; log. 7), т. е. «вечность». О толковании понятия «крещение» валентинианами, прежде всего Гераклеоном, см. подробно Pagels, 1972, 153–162.

[799] И у тех, и у других обряд сопровождался произнесением тринитарной формулы, хотя и по-своему понимаемой; см. выше: прим. 741 (Дидахе и Иустин); прим. 756 (*Act. Thom.*); прим. 770

Но были и такие христиане (видимо, и среди валентиниан), кто с порога отвергал обряд крещения в воде как не имеющий никакой силы[800] 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*[801], автор, щедро снабжая свой рассказ цитатами из *ВЗ* и *НЗ*, а также из Гомера, утверждает:

(Тертуллиан); прим. 766 (Феодот); прим. 792 (*ТрехТр* 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 (τρε'ς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πρῶτος ἐπενόησε); об этом см.: Хосроев, 2016, 83, прим. 298 и 240, прим. 1047. Вспомним при этом, какую важную роль в формировании богословия валентиниан играли послания ап. Павла (ibid. 29–30, прим. 76; 284, прим. 1280); ср.: «Er (scil. Valentinus) steht von allen Gnostikern dem paulinischen Christentum am nähesten» (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).

[800] О таковых у нас и раньше были свидетельства ересиологов. Так, Ириней, перечисляя разные групп валентиниан, говорит и о тех, которые (ἄλλοι δέ) не видели никакого смысла в обряде водного крещения: «они утверждают, что не должно совершать таинство 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 (ὥστ' εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον 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 = Epiph., *Pan.* 34. 20. 10–11). Тертуллиан говорит о «некоей Гаевой ереси» (см. выше: прим. 546), «отвергающей прежде всего крещение и захватившей многих» (plerosque rapuit imprimis baptismum destruens: *Bapt.* 1. 2), и если речь идет о том же Гае, что и в Tert., *Adv. Val.* 32 (см.: Koschorke, 1978, 145), то имеем дело с одной из разновидностей валентинианинской ритуальной практики (предпочитаемое теперь многими чтение Caiana haeresis, «каинова ересь», вместо Gaiana 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, 136, прим. 575; 204, прим. 877) «полностью отбрасывали чувственное (т. е. внешний ритуал), не пользуясь ни крещением, ни евхаристией…» (οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντῃ ἀναιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματι μήτε εὐχαριστίᾳ χρώμενοι…) с возмущением говорит Ориген (*Orat.* 5. 1).

[801] По поводу природы и происхождения этой *гомилии*, 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 IIe siècle»), вполне возможно в Александрии в эллинистической христианской среде, знакомой с вульгарным платонизмом, высказывались различные предположения: вышла из-под пера или симонианина (Arai, 1977), или валентинианина, или вообще

«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 самой[802]. Это и есть ее крещение (βάπτισμα)»[803].

Автор говорит здесь о возрождении души (scil. 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 покаяние[804], с каким-либо водным ритуалом. Сугубо *метафорическое* значение βάπτισμα здесь очевидно[805].

В другом сочинении, а именно в *СвИст*[806], в котором исповедующий дуалистическое богословие гностический автор, хорошо знающий библейскую (в том числе и апокрифическую) традицию и умело с ней обращающийся, полемизирует по разным

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.

[802] Имеется в виду возвращение души к первоначальному состоянию девственности и андрогинности (мужеженскости; см. выше: прим. 447), 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 (ϫⲡⲟ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ = παλιγγενεσία, ἀναγέννησις; см. выше: прим. 550)» (*ТолкДуш* 134. 12–14; 28–29), и окончательное спасение, т. е. восстановление первоначальной целостности, произойдет в «брачном чертоге» (ⲙⲁ ⲛ̄ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ = νυμφών; см. выше: прим. 201—202, 793), куда к ней придет жених (scil. небесный Спаситель), «и этот (небесный) брак не подобен плотскому (σαρκικός) браку (γάμος)…» (ibid. 132. 24–29). Подчеркну, что и «воскресение», и все остальные понятия используются здесь метафорически.

[803] ⲉⲣⲫⲁⲧⲙⲏⲧⲣⲁ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧ†ⲩⲭⲏ ⲧⲕⲧⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲱⲫ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲡⲥⲁ ⲛ2ⲟⲩⲛ ⲫⲁⲣⲉⲥⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲁⲩⲱ ⲡ̄ⲧⲟⲩⲛⲟⲩ ⲫⲁⲥⲧⲟⲩⲃⲟ ⲉⲡϫⲱϩⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲱ[ⲗ] <…> ⲡⲧⲟⲩⲃⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧ†ⲩⲭⲏ ⲡⲉ ⲝⲓ ⲧⲉⲥⲙⲏⲧ[ⲃ]ⲣ̄[ⲣ]ⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲫⲩⲥⲓⲕⲟⲛ ⲛ̄ⲫⲟⲣⲡ̄ ⲡ̄ⲥⲕⲧⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲥⲟⲡ ⲡⲁⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ (*ТолкДуш* 131. 27 сл.).

[804] «Ибо (γάρ) начало (ἀρχή) спасения — покаяние (μετάνοια)» (*ТолкДуш* 135. 21–22); далее следует отсылка к Иоанну Крестителю, «который проповедовал (κηρύσσω) крещение (βάπτισμα) покаяния (μετάνοια)» (*Деян* 13. 24).

[805] 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); *Bucce* 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»: «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).

[806] 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. прим.): Koschorke, 1978, 108–109; аргументы против этих гипотез см.: Хосроев, 1991, 171–178. Гипотеза о том, что *СвИст* имеет родство с валентинианством (Mahé, 1996, 26 сл.), не может быть принята уже потому, что автор, среди прочего, полемизирует и с валентинианством (Thomassen, 2006, 501, прим. 390). Текст сочинения

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 (scil. архонты) являются в этом [месте][807], но сам (крещаемый) [думает], что на него поставлена печать (σφραγίζω)[808]. Ибо Сын [Человека] не крестил (βαπτίζω) ни одного из своих учеников[809], а если получающие крещение (βαπτίζω) обрели жизнь, то мир (κόσμος) оказывается ненужным, а отцы крещения (βάπτισμα) осквернились[810]. Но крещение (βάπτισμα) истины иное: его обретают через отказ (ἀποταγή) от мира (κόσμος)[811]…»[812].

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 преображением индивида[813], его полным «погружением» в Бога и себя и решительным отказом от всего, что мешает духовному

сильно разрушен; перевод и комментарий см.: Хосроев, 1991, 161–180; 223–232; издание: Pearson, 1981, 101–203; Mahé, 1996.

[807] Ср. учение архонтиков по свидетельству Епифания: «Они проклинают *омовение*, хотя некоторые из них ранее были *крещены*; отвергают участие в таинствах и их благость как им чуждое и как возникшее во имя Саваофа (scil. главного архонта; ἀναθεματίζουσίν τε τὸ λουτρόν, κἄν τε εἴέν τινες ἐν αὐτοῖς προειλημμένοι καὶ βεβαπτισμένοι, τήν τε τῶν μυστηρίων μετοχὴν καὶ ἀγαθότητα ἀθετοῦσιν ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν καὶ εἰς ὄνομα Σαβαὼθ γεγενημένην) <…>; но если (их душа) достигла знания и избежала церковного крещения (φεγοῦσαν 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» (Epiph., *Pan.* 40. 2. 6–8).

[808] О «печати» (σφραγίς, σφραγίζω) как синониме «крещения» см. выше: прим. 541, 733 сл.; 754, 756.

[809] Об этом высказывании см. выше: прим. 566, 568.

[810] Отрицание водного крещения автор основывает тем, что «вода» является «плохой», «телесной» субстанцией: «Река же Иордан является силой (δύναμις) тела (σῶμα), т. е. чувствами (αἴσθησις) удовольствий (ἡδονή), а вода Иордана — это вожделение (ἐπιθυμία) к соитию (συνουσία); Иоанн же — архонт (ἄρχων) чрева» (*СвИст* 30. 30 сл.); ср. выше: прим. 67 и ниже: прим. 815. «Отцы крещения» — это, очевидно, священники, принадлежащие Церкви и совершающие, по убеждению автора, бессмысленный обряд крещения; см.: Хосроев, 1991, 232, прим. 38. На том основании, что вода является «темной субстанцией», манихеи также отвергали водное крещение; ср. *Keph.* 6 (33. 29–32) ниже в прим. 850.

[811] Термин ἀποταγή играет у автора ключевую роль, подчеркивая его сугубо аскетический 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.

[812] ⲟⲩⲛ ϩ[ⲟⲉ]ⲓⲛ[ⲉ] ⲉⲩⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲩ[ϫⲓ ⲡⲛⲟ]ⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ϩⲱⲥ ⲉⲩⲛⲧⲉⲩ[ⲥ]ⲫ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛⲟⲩϫⲁ[ⲓ ⲡⲁⲓ̈] ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩ ϫⲉ ⲧ[ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ·] ⲉⲓⲛⲉⲉ[ⲓⲛⲉ] ⲁⲓ ϫⲉ ⲛⲉⲓⲉ[ⲧⲉ ⲙ]ⲡⲛ[ⲟ]ⲥⲙⲟⲥ ⲥⲉ[ⲟⲩ]ⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ[ⲡⲙⲁ ⲉⲧ]ⲙⲙⲁⲩ· [ⲁⲗⲗⲁ] ⲛⲧⲟⲩ ϩⲱⲱ[ⲩ ⲭⲉⲓⲙⲉ ϫ]ⲉ ⲥⲉⲣⲥⲫ[ⲣⲁ] ⲅⲓⲍⲉ ⲛⲙⲟⲩ [ⲡⲱ]ⲛⲣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲡ[ⲣⲱⲙⲉ] ⲛⲡⲉⲫⲣⲃⲁⲡⲧ[ⲓⲍⲉ ⲡ]ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲫ[ⲙⲁ]ⲑⲛⲧⲏⲥ· [..].. [ⲉⲛⲉⲩ]ⲥⲛⲕ ⲇⲉ ⲉϩ[ⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡⲱⲛϩ [ⲛⲁⲓ ⲛⲉ]ⲧⲟⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲛⲟⲟⲩ ⲛⲉ[ⲣⲉ ⲡ]ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲁⲱⲱⲡ[ⲉ] ⲉⲫⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛⲉⲩⲱⲟⲟⲛ ⲉⲩⲭ[ⲁ]ϩⲛ̄ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥ[ⲙⲁ] ⲛⲧⲙⲉ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲁⲡⲟⲧⲁ[ⲅ]ⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥ]ⲙⲟⲥ ⲉⲩⲃⲓⲙⲉ ⲙⲙⲟⲩ· (*СвИст* 69. 7–24). Все реконструкции текста предложены издателями.

[813] Также как и подлинное воскресение, по словам автора, может быть только духовным: «Некоторые (scil. церковные христиане) говорят: "В последний день мы вне всякого сомнения (καλῶς), восстанем [в] воскресении ([ἀν]άστασις)", но они не знают, что они говорят <…>. Итак, [не] уповайте

совершенству.

Полное отрицание водного (ложного) крещения, с очевидными аллюзиями к новозаветным свидетельствам, пронизывает другой гностический трактат, а именно *ПарСим*[814]. 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:

> «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»[815].

> «Ибо когда (ὅταν γάρ) приблизятся дни, отведенные (προθεσμία) демону (δαίμων), который будет обманно (πλάνη)[816] крестить (βαπτίζω), тогда (τότε) я явлюсь в креще-

---

на плотское (σαρκική) воскресение ([ἀνάσ]τασις), которое [является] погибелью…» (*СвИст* 34. 26–35 и 36. 29 сл.); ср. выше: прим. 784 об *ЕвФил*.

[814] Принадлежность этого сочинения, написанного в форме откровения, которое (библейский?) Сим получает от Дердекии, к какому-то определенному направлению в гностицизме установить не удается: перед нами причудливый, если не сказать «дикий», сплав религиозно-мифологических представлений, которые встречаются в различных философизирующих 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.

[815] ϩⲛ̄ⲡⲕⲉⲣⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲭⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲕⲉⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ϩⲓⲭⲙ̄ ⲡⲓⲉⲣⲟ· ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲣⲉⲛⲁⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲧⲭⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ· ⲛⲧ̀ⲕⲓⲙ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲣ̄ⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· (*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» («Иоанн является архонтом чрева»: 31. 3–5); также и *гностики*, описанные Епифанием, говорили, что «Иоанн не был совершенным, потому что на него воздействовали многие (злые) духи…» (…οὐκ ἦν <…> τέλειος ὁ Ἰωάννης: ἐνεπνέετο γὰρ ὑπὸ πολλῶν πνευμάτων…: *Pan.* 26. 6. 3).

[816] ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ, букв. «в обмане, заблуждении», т..е. его крещение будет ложным, но конструкция такого рода имеет, как правило, значение наречия; см. выше: прим. 796. Ложность этого крещения не раз подчеркивается: «несовершенное крещение» (ⲟⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲧⲭⲱⲕ: *ПарСим* 30. 24–25), «крещение в нечистой воде» (ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲟⲟⲩ: 37. 22–23), «нечистое крещение» (ⲡⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ: 38. 5–6); ср. выше: прим. 67 о *2СлСиф*.

нии (βαπτισμός)[817] этого демона (δαίμων), чтобы (ἵνα) устами веры (πίστις) я смог явить (φανερόω) свидетельство (μαρτυρία) тем, которые принадлежат ей (scil. вере)»[818].

«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 (ἀφορμή) мной, смогла выйти наружу (διαπεράω)…»[819].

«Многие же, — те, которые несут (φορέω) совращающую (πλανάω) плоть (σάρξ)[820], — спустятся в губительные (βλάπτω) воды под воздействием ветров и демонов[821], и (отныне) связаны они водой»[822].

«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 связан[823]. <…>. Они заблуждаются (πλανάομαι) под воздействием множества демонов (δαίμων) разного вида (μορφή), думая, что в нечистом (ἀκαθαρσία) крещении (βαπτισμός) водой, омерзительном, немощном, бесполезном (ἀργός), разрушительном, (вода) возьмет их грехи[824]. Они не знают, что оковы, заблуждение (πλάνη), скверна (ἀκαθαρσία), зависть, убийство, прелюбодеяние (μοιχεία), лжесвидетельство, ереси (αἵρεσις), грабежи, вожделения (ἐπιθυμία), многословие, гнев, злоба[825] […] 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

---

[817] Зд. 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. выше: прим. 545, 548, 705, 710.

[818] ϩⲟⲧⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲩϩⲁⲛϣⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲡⲣⲟⲑⲉⲥⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲇⲁⲓⲙⲱⲛ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ· ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲇⲁⲓⲙⲱⲛ· ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲉⲓⲛⲁⲫⲁⲛⲉⲣⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲥ ⲛⲉ· (*ПарСим* 31. 14–22). Очевидная перекличка 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).

[819] ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲟⲩ ⲉⲁⲉⲓⲧ ϩⲓⲱⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲕⲱϩ̄ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲱϣⲙ̄· ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲁⲫⲟⲣⲙⲏ ⲉⲥⲛⲁⲣ̄ⲇⲓⲁⲡⲉⲣⲁ ⲛ̄ⲑⲓ ⲧⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲡⲛⲁ (*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. выше: прим. 559; Sevrin, 1975, 91–92, прим. 128–129.

[820] О том, что плоть является вместилищем порока и проч., учили *энкратически* настроенные гностики различных толков; см. подробно: Хосроев, 2016, 49–52, прим. 150 сл.; ср. ниже: прим. 925.

[821] «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.

[822] ⲟⲩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲡⲓⲧⲛ̄ ⲁⲓⲙⲟⲩⲉⲓⲛ ⲉⲧⲣ̄ⲃⲗⲁⲡⲧⲓ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲓⲧⲛⲟⲩ ⲙⲡⲛ̄ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲣ̄ⲫⲟⲣⲓ ⲛ̄ⲥⲁⲣ̄ⲝ ⲉⲧⲣ̄ⲡⲗⲁⲛⲁ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲙⲏⲣ ⲙⲡⲛ̄ ⲡⲛⲟⲟⲩ· (*ПарСим* 36. 25–32). Т. е. получившие крещение в «губительной воде» — это «плотские»; об этой терминологии см. выше: прим. 383 и ниже: прим. 852.

[823] Дух, согласно мифу нашего сочинения, может быть спасен от оков материи только явлением небесного Христа (Дердекии) (*ПарСим* 19. 32–35); см. также текст выше в прим. 819.

[824] Очевидная полемика с верой в то, что крещение Иоанна было «крещением покаяния в отпущение грехов» (*Мк* 1. 4 и пар.); *Севрен* рассматривал возможность в глагольном сочетании ⲉⲩⲛⲁϥⲓ, «он возьмет», подлежащим видеть не «воду», а «демона» (оба слова в копт. муж. рода: Sevrin, 1975, 93, прим. 137), но это едва ли необходимо.

[825] 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»; ср. выше: прим. 336.

нечистом (ἀκάθαρτος) занятии (τρίβη); и сердце их не будет запятнано, и не (οὐδέ) будут их проклинать, и не будут они прославлять воду[826].

Итак, «водное крещение», по убеждению автора, — это «нечистое занятие»; сама вода может породить только вожделение и другие пороки, и поэтому ее роль оценивается сугубо отрицательно[827]; 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 оппонентами[828], за которыми, по всей видимости, скрываются церковные христиане (у которых, начиная, по крайней мере, с первой половины II в., обряд «водного крещения» становится центральным обрядом посвящения), но, отвергая их обряд, удивительным образом сам явно не предлагает ничего положительного взамен[829]…

---

[826] ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲡⲉ ⲛⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ · ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲕⲱ ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲭⲉ ⲥⲉⲙⲏⲣ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲟⲟⲩ · ⲛ̄ⲑⲉ ⲭⲓⲛ ⲛ̄ⲥⲱⲣⲡ̄ ⲉⲩⲙⲏⲣ ⲛ̄ⲇⲓ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲛⲁ <…> ⲥⲉⲣ̄ⲡⲗⲁⲛⲁⲥⲑⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ϩⲁϩ ⲙ̄ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ · ⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲭⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲡ ⲉⲧⲁⲕⲙ̄ ⲉⲧⲃⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲁⲣⲅⲟⲛ ⲉⲧⲥⲱⲣⲡ̄ⲣ̄ · ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲃⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ · ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲭⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲓ ⲉⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲥⲱⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲇⲓ ⲧⲙ̄ⲣⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲡⲗⲁⲛⲏ · ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ · ⲡⲕⲱϩ ⲑⲁⲧⲃⲉ · ⲧⲙⲟⲓⲭⲉⲓⲁ · ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲭ · ϩⲉⲛϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ · ϩⲉⲛⲧⲱⲣⲡ̄ · ϩⲉⲛⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ · ϩⲉⲛⲙⲛ̄ⲧϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲁⲭⲉ · ⲟⲩⲃⲱⲛⲧ̄ ⲟⲩⲥⲓⲱⲉ̣ <…> ⲁⲛⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲧⲱⲣⲡ̄ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲟⲩ ϩⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲩ · ⲥⲉⲛⲁⲗⲟ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ · ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲟⲩ ϩⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲛⲁ · ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓ ⲁⲛ ⲙⲛ̄ ⲧⲧⲣⲓⲃⲏ ⲛⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ · ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩϩⲛⲧ ⲛⲁϩⲱⲕⲙ̄ ⲁⲛ · ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲉⲛⲁⲥϩⲟⲩⲱⲣⲟⲩ ⲁⲛ · ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⟨ⲟⲩ⟩ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲁⲩ ⲉⲟⲟⲩ ⲁⲛ · (*ПарСим* 37. 14 — 38. 13).

[827] Так же, как и автор *СвИст* (см. выше: прим. 810), автор *ПарСим* отводит «воде» отрицательную роль, считая, что она неразрывно связана с Тьмой (1. 36 сл.); см.: «темная вода» (ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲕⲁⲕⲉ: 2. 23–24, 30; 7. 22–23 et passim); ср. в пересказе родственного мифа: «Тьма же — это страшная вода» (τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ φοβερόν: Hippol., *Ref.* V. 19. 6); ср. также отождествление ветхозаветного плотского Бога с водой: *Постижение* 38. 19–20 («отец плоти, вода»: ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲁϫ ⲡⲙⲟⲟⲩ).

[828] Мнения о том, кем были эти оппоненты автора, разделились. Так, *Висее*, 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 склонялся 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.

[829] Это отметил уже *Севрен*: «Cependant on ne peut parler de baptême imparfait que par rapport à un baptême parfait <…> la *Paraphrase de Sem* ne connait 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 Дердекии: «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

Гностическое сочинение *АпокАдам*[830], в котором весьма нелегко разглядеть следы христианства[831] (хотя они определенно там есть[832]), написано загадочным метафорическим языком, но сквозь темноту способа выражения отчетливо различимо отрицательное отношение автора к обряду водного крещения[833]. Так, в уста Адама вложено предсказание:

тьмы»: 1. 15), в том числе и от внешней обрядности, и устремлении к спасению. Эта положительная программа содержится и в пророчестве Дердекии: «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 (ἐλευθέρα) 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 (κω[λ]ύω) их в (этом) ничтожном (ἐλάχιστος) месте (τόπος)...» (42. 25– 43 1).

[830] 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 vorchritlicher Gnosis») до II в. н.э. (ср. «150–175+»: Turner, 2001, 155) и позже, когда оно окончательно сформировалось после составления из разных (по крайней мере, двух) источников и было приведено в настоящий вид последующим редактором (Hedrick, 1980, 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'àl'extrême limite due premier siècle de notre ère»: 7).

[831] 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).

[832] Замечу, что гностические сочинения, в которых мы не находим очевидных следов христианских представлений, совсем не обязательно выходили из-под пера не-(до-)христианских 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- (до-)христианского 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, прим. 1194–1198.

[833] 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 diverges from them on this issue in paticular»: MacRae, 1983, 709), или 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 т. п.; ср.: «Es ist möglich, daß hier gegen eine gnostische Taufpraxis polemisiert wird, die als Befleckung gewertet wird» (Schotroff, 1969, 70, прим. 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

«Снова (πάλιν), *в третий раз*, придет Просветитель (φωστήρ) знания (γνῶσις) в великой славе <…>, и он избавит[834] их души (ψυχή) ото дня смерти, потому что все творение (πλάσμα), которое произошло из мертвой земли, окажется под властью (ἐξουσία) смерти, но (δέ) те, кто в своем сердце думают о познании (γνῶσις) вечного Бога, не погибнут…»[835].

Далее, после нескольких разрушенных строк, читаем:

«…] Сифа[836]. И он совершит знамения и чудеса[837], чтобы опозорить силы и их Архонта (ἄρχω[ν]). Тогда (τότε) разволнуется бог этих сил (scil. Архонт = Демиург)[838], 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)[839]. Тогда (τότε) ангелы (ἄγγελος) и все виды (γενεά) сил будут использовать (χράομαι) это имя обманно (πλάνη)… »[840].

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 er 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: прим. 12, 103, 806 и ниже: прим. 847, 851). 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.).

[834] О значении сочетания «в третий раз» см. ниже: прим. 915. Глагол ⲥⲱⲧⲉ (ⲉⲃⲟⲗ) передает греч. (ἀπο)λυτρόω и указывает на то, что «Просветитель» (о слове φωστήρ см. выше: прим. 435, 487, 520) явно выступает здесь как «Искупитель» (λυτρωτής), понятие, которое в постновозаветной литературе часто применяется к Иисусу; см., например: καθαιρέτης τῶν δαιμόνων, λυτρωτὴς τῶν ψυχῶν (*Mart. Andr.* 16 (Bonnet, 56. 22—23)).

[835] ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲩⲛⲁⲥⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲉϩⲯⲟⲙⲉⲧ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲓⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛⲏⲱⲥⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲟⲟⲩ· <…> ⲁⲩⲱ ⲩⲛⲁⲥⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲧⲩⲭⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉϩⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ· ϫⲉ ⲡⲓⲡⲗⲁⲥⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟ̄ ⲉⲧⲁⲩⲯⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲓⲗⲁϩ ⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ· ⲥⲉⲛⲁⲯⲱⲡⲉ ϩⲁ ⲧⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ· ⲛⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲏⲱⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲫⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ⲁⲛ (*АпокАдам* 76. 17–23).

[836] В утерянных строках, вне сомнения, появлялся небесный спаситель (хотя и не названный здесь Христом), который принадлежит роду Сифа; те, кого Епифаний (*Pan.* 39. 3. 5) называет *сифианам*, учили, что «…от Сифа <…> пришел Христос…» (цитату см. выше: прим. 14); ср.: …καὶ Χριστὸν αὐτὸν (т. е. Сифа) ὀνομάζουσι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαιοῦνται (ibid. 39. 1. 3). Об этой мифологеме подробно см.: Хосроев, 2016, прим. 77, 1173–1179 и ниже: прим. 846, 849 о «семени Сифа».

[837] ϩⲉⲛⲛⲁⲉⲓⲛ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲯⲡⲏⲣⲉ = σημε῾α καὶ τέρατα (*Мк* 13. 22; *Мф* 24. 24; *Деян* 6. 8; *2Кор* 12. 12 и т. д.); см. выше: прим. 107.

[838] О том, что явление Спасителя (небесного Христа) вызывает волнение среди сил Демиурга, см. выше: прим. 94, 141.

[839] Т. е. автор утверждает, что небесный посланник сошел на землю и принял плоть; ср. слова небесного Христа, вселившегося в земного Иисуса, в *2СлСиф* 51. 34–52. 3 и выше: прим. 99, 100.

[840] …ⲛⲥⲛⲟ· ⲛ̄ⲥⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲛⲁⲉⲓⲛ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲯⲡⲏⲣⲉ ϫⲉ ⲉⲩⲉⲧ ⲥⲱⲱ· ⲛ̄ⲛⲓⲃⲟⲙ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲁⲣⲭⲱ[ⲛ] ⲧⲟⲧⲉ ⲩⲛⲁⲯⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲃⲟⲛ· ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲱ ⲧⲉ ⲧⲃⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲉⲣⲟⲛ· ⲧⲟⲧⲉ ⲩⲛⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲱⲙⲧ̄ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲛⲁⲩ· <…> ⲧⲟⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁ̄ⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲍ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲁⲡⲓⲙ̄ⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲓ ⲉϫⲱⲩ· ⲧⲟⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁ̄ϫⲣⲁⲥⲑⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲓⲅⲉⲛⲉⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲃⲟⲙ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ…(*АпокАдам* 77. 1–22). «Использовать обманно имя» подразумевает, что это событие будет неправильно толковаться всеми теми, кто находится под властью этих ангелов; см. ниже.

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»[841], ложные[842] и лишь одно, последнее, которое произносит «род, не имеющий над собой царя»[843], истинное. В нем уже не говорится о «схождении на воду», потому что гностик[844] воспринимает «воду» не так, как

---

[841] Т. е. или пришел принять водное крещение, или просто пришел в этот мир; ⲛ̄ⲧ̀ϩⲉ ⲁⲩⲉ̄ⲓ ⲉϧⲙ̄ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ (*АпокАдам* 78. 5 и т. д.; см. выше: прим. 67); о временном значении сочетания ⲛ̄ⲧⲁⲓ ϩⲉ (ⲛ̄ⲧ̀ϩⲉ) см.: прим. 145.

[842] Каждое из этих тринадцати высказываний (эту часть сочинения современные исследователи даже назвали «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 (ⲁⲗⲟⲩ), 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); выбросили 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 (πιερίδες) 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 δωδεκαετές, 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.

[843] ⲧⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲣ̄ ⲣ̄ⲣⲟ ⲉⲣⲁⲓ ⲉϧⲱⲥ (*АпокАдам* 82. 19–20) = ἀβασίλευτος 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, прим. 592.

[844] А для автора это те «избранные» («Бог избрал (ⲥⲱⲧⲡ̄) этот род из всех эонов»: *АпокАдам* 82. 21–22), «которые узнали Бога в познании (γνῶσις) истины и которые будут жить во веки веков, потому что не погибли в своем вожделении (ἐπιθυμία)» (ibid. 83. 12–16); о том, что вожделения порождает именно вода см. выше: прим. 810 и 827.

прочие: она для него не грязная и преходящая стихия этого мира, «омовение» в которой совершенно невозможно, а *умозрительная*, живая, чистая и вечная сущность[845]. 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» обряды[846], осквернить подлинную суть ритуала:

> «О Михеу, Михар и Мнесинус, которые (поставлены) над *святым омовением и живой водой*[847], почему вы вопиете против живого Бога беззаконными (ἄνομος) голосами <...>? Вы наполнены делами, которые не принадлежат истине <...>. Вы осквернили *воду жизни*, вы затянули ее в желание (враждебных) сил, которым вы отданы в услужение...»[848].

В конечном счете ложному крещению через оскверняющий водный обряд противопоставляется подлинное, духовное крещение, которое в *АпокАдам* 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:

> «Эти откровения (ἀποκάλυψις) Адам открыл своему сыну Сифу, а его сын научил этому свое семя (σπορά)[849]. Это тайное (ἀπόκρυφον) знание (γνῶσις) Адама, которое он передал Сифу; оно является *святым омовением* для тех, кто познал вечное знание (γνῶσις)

---

[845] Гностик Иустин (см. выше: прим. 842), 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 χοικοὶ 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: прим. 892); о трёх родах людей см.: прим. 852.

[846] Фраза ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲥⲡⲟⲣⲁ ⲛⲁⲧ ⲟⲩⲃⲉ ⲧⲃⲟⲙ ⟨ⲙ⟩ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ϩ̄ⲓⲝⲙ̄ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ (*АпокАдам* 83. 4–6), безусловно, требует исправления: ⟨ⲙ⟩, что уже было предложено (Hedrick, 1980, 355); только в этом случае текст получает верный смысл: «Тогда семя (Сифа) восстанет против силы *тех*, кто будет получать свое имя на воде», т. е. имеется в виду конечное торжество «семени» 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, см.: 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)»).

[847] Эти три загадочных персонажа, которые в других текстах мифологического гностицизма играют положительную роль, здесь оказываются объектом порицания, но именно потому, что они не справились со своей задачей оберегать «святое омовение» (= крещение); ср. ниже: прим. 871 о *ЕвЕг* и прим. 884 о *Прот*. Двое из них упоминаются в *Зостр* также в контексте гностического крещения (см. ниже: прим. 889); они же названы как «имена сил, которые (поставлены) над живой водой (ⲉⲧϩⲓⲝⲙ̄ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ)» (*Тракт* 20 (263. 25–26)); заметим, что *Карл Шмидт* приписывал этот анонимный трактат архонтикам (Schmidt, 1905, XXV; ср. выше: прим. 807).

[848] ⲙⲓϫⲉⲩ ⲙⲛ̄ ⲙⲓϫⲁⲣ ⲙⲛ̄ ⲙⲛⲏⲥⲓⲛⲟⲩⲥ· ⲛⲓⲙ ⲉⲧϩⲓϫⲛ̄ ⲡⲓϫⲱⲕⲙ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲛ̄ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ ⲉ̣ⲧⲟⲛϩ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱϣϣ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲟⲓϩ ϩⲛ̄ ϩ[ⲉ]ⲛⲥⲙⲏ ⲡⲁⲛⲟⲙⲟⲥ ⟨...⟩ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲉϩ ⲉ̣[ⲃⲟⲗ] ϩⲛ̄ ϩⲉⲛϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲛⲁ ⲧⲏⲉ ⲁⲓ ⲛⲉ ⟨...⟩ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲓⲝⲉϩⲙ̄ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲱⲛ[ϩ] ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱⲕ ⲛ̄ⲙⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲟⲩⲱϣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲃⲟⲙ ⲛⲛ ⲉⲧⲁⲩ† ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲱⲙ̄ⲱⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· (*АпокАдам* 84. 5–23). Ссылаясь на этот и следующий (см. ниже: прим. 850) пассажи, даже такой защитник водного крещения у сифиан, как *Джон Тёрнер* (ср. ниже: прим. 893, 898), вынужден был признать «that certain Sethians *rejected water baptism* in favor of *a baptism with gnosis*» (Hedrick, 1990, 453); курсив — А.Х.

[849] О «семени Сифа» как об особом роде гностиков см.: Хосроев, 2016, 257–258, прим. 1174–1178.

от словорожденных (λογογενής) и от нетленных просветителей (φωστήρ), которые произошли от святого семени (σπορά)…»[850].

В трактате *ПрМир*[851] 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)[852], <…> так есть три *омовения*: первое — духовное (πνευματικόν), второе — это огонь, (а) третье — это вода»[853].

Автор переосмысливает здесь евангельское представление о «крещении духом и огнем», противопоставляя ему «крещение водой»[854], и, хотя полностью не отвергает по-

---

[850] ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲓⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲫⲓⲥ ⲉⲧⲁ [ⲁ]ⲇⲁⲙ ⲃⲁⲗⲡⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲥⲛ̅ⲏ̅ ⲡⲉⲥⲱⲧⲏⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲉⲥⲱⲧⲏⲣⲉ ⲧⲁⲙⲉ ⲧⲉⲥⲥⲡ[ⲟ]ⲣⲁ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲛⲁⲡⲟⲕⲣⲩⲫⲟⲛ ⲛ̅ⲧⲉ ⲁ̅ⲇ̅ⲁ̅ⲙ̅ ⲉⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲥ ⲛ̅ⲥⲛ̅ⲏ̅· ⲉⲧⲉ ⲡⲓϫⲱⲕⲙ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ ⲛ̅ⲛⲓⲏ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲓⲛ ⲛ̅ⲧⲧⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲉⲛⲉϩ ⲉⲃⲟ[ⲗ] ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲓⲗⲟⲅⲟⲅⲉⲓⲛⲓⲥ ⲙ̀[ⲛ̅] ⲛⲓϥⲱⲥⲧⲏⲣ ⲛ̀ⲧⲁⲧⲁⲕⲟ ⲛⲏ [ⲉⲧⲁⲩ] ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲧⲥⲡ[ⲟ]ⲣⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁ[ⲁⲃ] (*АпокАдам* 85. 19–29); после этого следует короткое заклинание: «Иессеус, Мазареус, [Иессе]декеус, Вода Жи[вая]» (85. 30–31); с «живой водой» (ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ) эти персонажи связаны и в *ЕвЕг* (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-Назарей и Иисус-Праведный (ὁ δίκαιος), см.: Meyer, 2007a, 265, прим. 71; ср.: «Jesseus <…> cannot refer to Jesus who for the Gnostics is a creature of the lower world» (Logan, 1997, 202, прим. 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 чаяние (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, χωρισμὸς φωτὸς ἀπὸ σκότους καὶ τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [κα]ὶ τῶν ζώντων ὑδά[τω]ν ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων: *CMC* 84. 10–16); ср. August., *De haer.* 46. 17: «Они утверждают, что крещение в воде никому не приносит спасения, и полагают, что никто <…> не должен быть крещен» (baptismum in aqua nihil cuiquam perhibent salutis afferree, nec quemquam <…> baptizandum putant); подробнее с другими примерами см.: Хосроев, 2007, 212–213, прим. 866–867. Ср. также противопоставление «воды из источника» «воде живой» (ὕδωρ ζῶν: *Ин* 4. 7 сл.).

[851] 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 в III в.), так и от определения места его написания (Сирия? Александрия?); перечень точек зрения на происхождение сочинения и его природу см.: Tardieu, 1974, 34–35, где сам автор склоняется к тому, что *ПрМир* принадлежало архонтикам («c'est des Archontiques, connus d'Épiphane, qu' *EsT* semble le plus proche»: 35–36), а временем его возникновения считает 2-ю половину II в. (37–38). Издание текста: Layton, 1989, 2, 28–134; Painchaud, 1995.

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

[853] …ϣⲟⲙⲧ ⲣ̅ⲣⲟⲙⲉ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲅⲉⲛⲉⲁ <…> ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛ̅ⲡⲁⲓⲱ(ⲓ) ⲙⲛ ⲫⲩⲓⲕⲟⲥ (sic.) ⲙⲛ̅ ϧⲟⲓⲕⲟⲥ <…> ⲟⲩⲛ̅ ϣⲟⲙⲧ ⲛ̅ϫⲱⲕⲙ̅ ϣⲟⲟⲡ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲡⲉ ⲡⲙⲁϩⲱⲙⲧ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ (*ПрМир* 122. 6–9, 13–16); чуть далее упоминаются «те, кто сходит (ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲁⲡⲓⲧⲛ̅ = καταβαίνομεν) к *омовению* (ⲡϫⲱⲕⲙ) истинного (ἀληθινός) человека» (122. 19–20), но контекст не позволяет дать этому какое-то объяснение; неопред. артикль в ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̀ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ, «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 ϫⲱⲕⲙ = λουτρόν см. выше: прим. 551–553.

[854] *Мф* 3. 11 и *Лк* 3. 16; см. выше: прим. 559 сл. Подробный комментарий см.: Tardieu, 1974, 253–255. Похожую (имплицитно сформулированную) оценку водного крещения у валентиниан см. в Clem.,

следнее, 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 неизвестными[855].

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 ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ / ϫⲱⲕⲙ̄, и посмотрим, в каком значении они там использованы.

На материале группы текстов (*ЕвЕг*, *Прот*, *АпИн*), классифицированных с легкой руки *Ганса-Мартина Шенке* как *сифианские*[856], 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»[857]. Это гипотетическое утверждение в последние годы стало настолько общим, что и возражать на него стало, кажется, уже неприличным. И тем не менее, выскажу некоторые сомнения[858].

Exc. Theod. 81. 2: «Крещение имеет двойную природу: через воду — чувственное, служащее тушению чувственного огня, а через Дух — умное, защищающее от огня мысленного» (καὶ τὸ βάπτισμα οὖν διπλοῦν <…>: τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος, τοῦ αἰσθητοῦ πυρὸς σβεστήριον: τὸ δὲ νοητὸν διὰ Πνεύματος, τοῦ νοητοῦ πυρὸς ἀλεξητήριον); ср. *Exc. Theod.* 78. 2 выше в прим. 785 и Clem., *Ecl. proph.* 8. 1–2. О том, что фразу «вы омыли (ⲱⲙⲥ) ваши души в воде тьмы» (*ФомАтл* 144. 1) не следует понимать в значении «вы окрестили ваши души…», см.: Schenke, 1989, 175.

[855] Подчиненная роль отводится водному крещению и двух поздних сочинениях мифологического (скорее, эклектического) гностицизма (книги *Йеу* и *ПСоф*; о них см.: Хосроев, 2016, 242–243, прим. 1057–1059 и 1062–1064); цитаты из них см. ниже: прим. 910.

[856] 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 — А.Х. Эти 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, прим. 574; 150, прим. 650; 161–162, прим. 688; 256–259, прим. 1170–1175 и 1179–1182.

[857] Ср.: «In the domain of baptismal ideology (scil. 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 enigna, which gives rise to all sorts of speculation» (Schenke, 1981, 603); см. также ниже: прим. 903.

[858] Сразу замечу, что я не разделяю энтузиазма исследователей, которые на основании обильных 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; ср. выше: прим. 544) строят далеко идущие гипотезы о существовании у гностиков обряда крещения в воде. Так, например, восстановленные лакуны в трактате *Мелх*,

Посмотрим сначала на *ЕвЕг*[859], которое послужило основой для всех последущих реконструкций сифианского обряда крещения[860], и на то, что и как там о нем говорится[861]:

«Тогда великий Сиф был послан (вниз) четырьмя Светилами <…> по благорасположению (εὐδοκία) Великого Невидимого (ἀόρατον) Духа (πνεῦμα), *пяти печатей* (σφραγίς)[862]

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 …ϵ]τχι ϐαπτισμ̣α̣[… , «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: …п]ϩραν ϵϵιχι ϐαπτ[ισ]μ̣α̣[… , «…[мое] имя. Я получаю крещение […» (16. 13), а по соседству встречаются еще такие слова, как ϩϵνπροσφορα, «приношения» (16. 1, 5–6), [ⲛ]τοκ ογααϰ πιωτ ⲙ̄πτηρⲟ̄ […, «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 комментарий см.: Хосроев, 2014, 75), распознает в нем «a probable allusion to Sethian baptism», но, чтобы подтвердить это, ссылается на *АпИн*, где речь идет об «источнике живой воды» (эту цитату из *АпИн* см. ниже: прим. 894) (Pearson, 2011, 138–139), при этом автор даже не упоминает *ЕвИуд* 55. 21 сл., где речь действительно идет о «крещении»; зд. после вопроса учеников: «А что будут делать те, кто омыт (крещен) в твое имя (ⲛⲉⲓⲙ̄ⲧⲁⲩⲭⲱϰⲙ̄ ⲉ̣ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ)?» 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, 2014, 101, прим. 395 и 41, прим. 127).

[859] Установить время возникновения утерянного греческого оригинала этого сочинения можно лишь весьма предположительно: II–III вв. (см. «175–200+ CE»: Turner, 2001, 169); 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: прим. 832). 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.

[860] 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 (scil. исследования обряда крещения), puisqu'il apparaîtra comme le réceptacle de tous traditions de la familie» (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, 2003a, 219; курсив — А.Х.).

[861] Трактат 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).

[862] 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 …» (ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲥϥⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁ ⲛⲓⲧⲃⲁ: 55. 11–14); относится ли фраза к предшествующему «вся Плерома»

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 изменение[863] мира (κόσμος) и *крещение* (βάπτισμα)[864], (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)[865] <...> (через) великий свет Отца, который возник первым вместе со своей Пронойей (πρόνοια), и через нее он учредил (κυρόω) *святое крещение* (βάπτισμα)[866], 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)[867] и утвердил (κυρόω) через него (через Иисуса? через крещение?) тех, кого приводят (ἄγω), и тех, кого уводят (ἀπάγω) (?); и вооружил (ὁπλίζω) он их оружием (ὅπλον) знания истины (ἀλήθεια) и непобедимой силой (δύναμις) нетления (ἀφθαρσία)»[868].

(при помощи ⲛ̄ род. пад.) и тогда: «вся Плерома пяти печатей, которые *владеют* десятками тысяч», или при помощи ⲡ̄- вводится прямое дополнение, продолжающее предшествующие однородные члены (Отца, Мать и т. д., хотя первое прямое дополнение «Отца» вводилось при помощи ⲉ-), решить не берусь. В параллельной версии (IV. 2) текст разрушен, но вместо местоимения принадлежности ⲛⲁ читается ...]ⲉⲧⲕⲏ ⲉⲣⲁⲓ [..., т. е. «которые (scil. печати) *помещены над* [...» (66. 26).

[863] В *ЕвЕг* III. 63. 9 (ср. 63. 16) читаем ⲥⲓⲧⲙ̄ ⲡⲥⲱⲧⲡ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ, «через *изменение мира*» (или: *примирение* с миром» (ⲥⲱⲧⲡ̄ = καταλλαγή; ср.: καταλλαγὴ κόσμου в *Рим* 11. 15; *2Кор* 5. 18–19 и ниже: прим. 1016; о ⲥⲱⲧⲡ̄ см. выше: прим. 235, 258), и это вполне соответствует миссии спасения; в параллельной версии 74. 24 (IV. 2) читаем ⲥⲓⲧ[ⲛ̄] ⲟⲩⲥⲱⲧ[.], но дальше находим сочетание ⲥⲓⲧⲧ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲱⲧⲃ̄ ⲛ̄[ⲧ]ⲉ ⲟⲩⲕⲟⲥⲙⲟⲥ (75. 3), т. е. «через убийство мира»; первые издатели предложили исправить ⲥⲱⲧⲃ̄ на ⲥⲱⲧⲡ̄ (Böhlig–Wisse, 1975, 145, 192); *Шенке* настаивал на ⲥⲱⲧⲃ̄ (Schenke, 1981, 604–605), отсюда и перевод: «durch das Abtöten der Welt» (Plisch, 2001, 314 и прим. 29).

[864] В параллельной версии (IV. 2) вместо ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ находим ⲡ[ⲓⲭⲱ]ⲕⲙ̄ (74. 24–25); ср выше: прим. 552.

[865] О «тринадцати эонах» (ⲡⲙⲛ̄ⲧⲯⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ: 63. 18; см. также: 64. 4) как принадлежащих «несовершенному миру» ср. выше в прим. 842 о «тринадцати царствах» в *АпокАдам*, а также: «[Мы] спаслись от всего мира и тринадцати эонов (ⲡⲓⲏⲧ ⲛ[ⲛ̄] ⲉⲱⲛ), которые существуют в нем» (*Зостр* 4. 25–28; об этом трактате см. выше: прим. 387, 832 и ниже: прим. 889). Но в гностических сочинениях есть и другая мифологема, согласно которой «тринадцатый эон» (ⲡⲙⲉⲩⲙⲛ̄(ⲧ)ⲯⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ) является местом обитания «великого Праотца» (ⲡⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ) и всех его сил, а остальные двенадцать эонов, находящиеся ниже, населяют «архонты и их силы» (ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙ̄ⲛⲛⲓⲧⲥⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ: *ПСоф* 10 (19. 2 сл.) et passim), именно в тринадцатый эон Спаситель возвращает павшую Пистис Софию (ibid. 81 (178. 12–13)); в сильно разрушенном трактате *Марс* «тринадцатая печать» (ⲧⲙ[ⲁ]ⲥⲙⲛ̄ⲧⲯⲁⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ: 2. 12 — 4. 23) означает высший уровень бытия, где пребывает «Молчащий», т. е. верховное божество.

[866] В параллельной версии (IV. 2) вместо ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ находим (бох.) форму ⲡⲓⲱⲛⲥ̄ (75. 13); ср. выше: прим. 548.

[867] По поводу «тринадцати» см. выше: прим. 842 и 865.

[868] ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲛⲏ· ⲁⲩⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⟨...⟩ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲩⲇⲟⲕⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲍⲟⲣⲁⲧⲟⲓ ⲙ̄ⲡⲛⲁ̄ ⲙⲛ̄ ⲧ†ⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟ̄· ⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ̄ ⲛ̄ⲧⲯⲟⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⟨...⟩ ⲉⲛⲟⲩⲍⲙ̄ ⲧⲏ ⲉⲧⲡⲗⲁⲛⲁ ⲥⲓⲧⲙ̄ ⲡⲥⲱⲧⲡ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲥⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲅⲉⲛⲛⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲥⲃ̄ⲧⲱⲧⲟ̄ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲇⲓ ⲡⲛⲟⲩ ⲥ̄ⲛⲏ· ⲥⲓⲛ ⲟⲩⲛⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⟨...⟩ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲩⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲩⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲉⲧⲟⲩⲁⲧⲃ· ⲉⲧⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲟⲟⲧⲟ̄ ⲙ̄ⲡⲓⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲅⲉⲛⲛⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲓⲏⲥ̄ ⲡⲉⲧⲟⲛⲓ̄ⲍ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩ† ⲙⲛⲟⲩ ⲥⲓⲱⲱⲥ ⲛ̄ⲇⲓ ⲡⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲛⲏ· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲱⲩⲧ ⲛ̄ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲡⲧⲯⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲩⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲟⲟⲧⲟ̄· ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲅⲉ ⲙⲛ̄

Итак, Сиф, облачившийся в живого Иисуса[869], 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 Живая[870], и великие стратеги (στρατηγός) <…> и те, которые (поставлены) над источником (πηγή) истины, Михеу, Михар и Мнесинус, и тот, который (поставлен) над *омовением* живых»[871],

и т. д. с долгим перечислением всего гностического пантеона, пока не явился

> «Иоил, который (поставлен) над именем того, которому будет доверено *омыть в святом крещении* (βάπτισμα), которое выше неба[872]. <…> отныне через нетленного (ἄφθαρτος) человека Поймаила и (через) тех, кто достоин призыва (ἐπίκλησις) отречения (ἀπόταξις) *пяти печатей* (σφραγίς) *в крещении* (βάπτισμα) источника (πηγή)[873], они узнают своих παραλήμπτωρ (pl.), как те учили их этому и они от них это узнали, (и) не вкусят они смерти»[874].

В другом гностическом сочинении, *Прот*[875], где Протеннойя (προτέννοια, Первая

ⲛⲉⲧⲁⲡⲁⲅⲉ ⲁⲩϩⲟⲡⲗⲓϩⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ϩⲟⲛⲗⲟⲛ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲡⲁⲧⲭⲣⲟ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ (*ЕвЕг* III. 62. 24 — 64. 9).

[869] О том, что «живой Иисус» — это небесный Христос, противопоставленный «плотской оболочке», т. е. земному Иисусу, см.: Хосроев, 2016, 41, прим. 121; 311, прим. 1442–1444, а также выше: прим. 14, 175.

[870] ⲡⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲡⲁⲣⲉⲥⲧⲁⲧⲏⲥ (sic) ⲓⲉⲥⲥⲉⲁ ⲙⲁⲍⲁⲣⲉⲁ ⲓⲉⲥⲥⲉⲇⲉⲕⲉⲁ· ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ (зд. имена в зват. падеже); тот же набор см. и ниже: *ЕвЕг* 66. 10–11 (III. 1). Призывом этих персонажей (или персонажа во многих лицах, поскольку все эти имена стоят в бессоюзной связи) заканчивается *АпокАдам*; см. выше: прим. 847, 848, 850.

[871] …ⲛⲉⲧϩⲓⲝⲛ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲙ̄ⲙⲛⲉ ⲙⲓϫⲉⲁ ⲙⲛ̄ ⲙⲓϫⲁⲣ ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲛⲛⲥⲓⲛⲟⲩⲥ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉⲧϩⲓⲝⲙ̄ ⲡϫⲱⲕⲙ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲛϩ (64. 14–17; ср.: 76. 2–6 (IV. 2)). Та же троица появляется и в *Прот*; см. ниже: прим. 883.

[872] ⲓ̅ⲱ̅ⲛ̅ⲗ̅ ⲡⲉⲧϩⲓⲝⲙ̄ ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲧⲁⲁⲥ ⲛⲁϥ ⲉϫⲱⲕⲙ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲟⲩⲁⲧⲃ̅ ⲉⲧⲡⲉ (*ЕвЕг* 65. 23–25).

[873] ϫⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲙⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲓⲣⲕⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲡⲟⲓⲙⲁⲛⲁ· ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙ̄ⲡⲱⲁ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲕⲗⲏⲥⲓⲥ ⲛⲁⲡⲟⲧⲁⲍⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲏⲩ… (*ЕвЕг* 66. 2–4). Положительное значение «пяти печатей» в других текстах (см. выше: прим. 857, 862 и ниже: прим. 884, 898) затрудняет понимание этого пассажа: почему новообращенный должен отрекаться от пяти печатей? В параллельном тексте высказывание более понятно: «Те, кто достойны омовений отречения и (достойны) невыразимых печатей [их] омовения…» (ⲛⲏ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲱⲁ ⲛ̄ⲛⲓϫⲱⲕⲙ̄ [ⲛ̄ⲧ]ⲉ ⲧⲁⲡⲟⲧⲁⲅⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁ[ⲅⲓⲥ ⲛ̄]ⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟ[ⲟ]ⲩ ⲛ̄ⲧⲉ [ⲡⲉ] ⲩϫⲱⲕⲙ̄: *ЕвЕг* 78. 3–6 (IV. 2); учитывая plur. ⲛ̄ⲓϫⲱⲕⲙ̄, лучше восстановить [ⲛⲉ]ⲩϫⲱⲕⲙ̄, «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 прим. 24); ⲙ̄ⲙⲟ[ⲟ]ⲩ зд. не имеет отношения к *водам*, а является подхватывающим местоимением ⲙ̄ⲙⲟ=ⲟⲩ к ⲁⲧⲱⲁϫⲉ; см. выше: прим. 49.

[874] …ⲛⲉⲉⲓ ⲉⲩⲛⲁⲥⲟⲩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ· ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲩϫⲓ ⲧⲡⲉ ⲛ̄ⲡⲙⲟⲩ (*ЕвЕг* 66. 4–8). «Они узнают» в IV. 78. 6–7 передано как «они узнали». Кто именно эти παραλή(μ)πτορες, букв. «приниматели, воспреемники» (крайне редкое в греч. текстах слово; см.: LSJ и PGL, s. v.), точно сказать трудно, хотя слово часто (например, в *ПСоф*) встречается в гностических текстах; см., например, *АнИн* 66. 5–6 (*BG* 2) и пар., где παραλημπτωρ это «принимающие» души тех, на кого «сходит Дух жизни» и которые, после того как оставят тело, «унаследуют жизнь вечную».

[875] Установить точное время и место возникновения этого трактата не представляется возможным; нет, по-моему, никаких серьезных оснований считать, что первоначально нехристианский трактат

Мысль) рассказывает о трех своих схождениях в «хаос», т. е. в этот мир[876], находим несколько ссылок на те же сюжеты.

В первом схождении она так определяет цель своего descensus:

> «Я первая[877], кто сошла (в этот мир) из-за моей оставленной частички (μέρος)[878], т. е. духа (πνεῦμα), который обитает в душе (ψυχή), (частички,) которая произошла из *Воды Жизни* и из *омовения* таинств (μυστήριον)…[879]

Во втором схождении она обращается к «сынам мысли», которые «стали достойны тайны (μυστήριον), скрытой от (начала) веков (αἰών)»[880]:

> «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…»[881].

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

> «…я надела на него (scil. спасаемого) сияющий свет, т. е. знание Мысли Отцовства, и отдала его в руки тех, кто дает *одежду*[882], Иаммон Иласso 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

был вторично христианизирован («…secondarily Christianized»: Turner, 2001, 146; время возникновения «125–150+»: ibid. 136). Издание: Janssens, 1978; Turner, 1990 в: Hedrick, 1990, 371–454; Poirier, 2006, где автор считает, что «la rédaction de la PrôTri en grec ne saurait être postérieure à la première moitié du IIIe siècle» (122). Русский перевод см.: Еланская, 2004, 380–412.

[876] 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» (ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲉⲓ† ⲛⲓⲏⲥ ϩⲓⲱⲱⲧ · ⲁⲉⲓⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲱⲉ ⲉⲧⲥ̄ϩⲟⲩⲟⲣⲣⲧ ⲁⲩⲱ ⲁⲉⲓⲧⲉϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁ ⲛ̄ⲱⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ·: *Прот* 50. 12–15; подробнее об этом пассажеч см. ниже: прим. 1154–1155); см. выше: прим. 868 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)» (scil. σπέρμα; см. выше: прим. 849).

[877] Хотя ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲱⲟⲣⲡ букв. «я первый…»; неожиданный м.р. объясняется, возможно, неточным коптским переводом оригинала, в котором имелось в виду: «в первый раз я…».

[878] Выше она уже говорила об этом: «Вот, я иду в мир (κόσμος) смертных из-за моей частицы (μέρος)…» (*Прот* 40. 12–13), а затем подчеркнет еще раз (47. 31–32). Об этой мифологеме см.: Хосроев, 2016, 209, прим. 905, а также выше: прим. 65, 67, 460.

[879] ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲱⲟⲣⲡ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲏ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟϫⲡ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲛ̄ⲛⲁ ⲉⲧⲱⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧ†ⲩⲭⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲫⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡϫⲱⲕⲏ ⲛⲛ̄ⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (*Прот* 41. 20–24). Зд. ϫⲱⲕⲏ передает, очевидно, λουτρόν.

[880] ⲛ̄ⲱⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲉⲩⲉ ⟨…⟩ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲣⲙ̄ⲡⲫⲁ ⲙ̄ⲡⲙⲩⲥⲧ[ⲏ]ⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲛⲏ ϫⲛ̄ ⲛⲁⲓⲱⲛ (*Прот* 44. 30–32).

[881] †ⲧⲱϩⲙⲉ ⲙ̄ⲛⲱⲧⲛ̄ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲟⲩⲟⲉⲓ[ⲓ] ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲉⲧϫⲛⲕ · ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁⲉⲓ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲫⲁⲛⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲧⲉⲧⲛⲁϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉ[ⲧ]† ⲉⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲓⲧⲛ̄ ⲟⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲇⲓ ⲛⲉⲧ † ⲟⲣⲟⲛⲟⲥ ⲧⲉⲧⲛⲛⲁϫⲓ ⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲧ† ⲥⲧⲟⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ [ⲙ]ⲛⲱⲧⲛ̄ ⲛⲇⲓ ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲫⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲟⲟⲩ… (*Прот* 45. 12–19); о метафоре «одежда» см. выше: прим. 635, 782, 788; о метафоре «трон» см. ниже: прим. 897.

[882] … ⲁ[ⲓ]† ϩⲓⲱⲱϥ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲉⲩⲡⲣ̄ⲣⲓⲱⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲧⲉⲓⲱ[ⲧ] ⲁⲩⲱ ⲁⲉⲓ† ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉ† ⲥⲧⲟⲗⲏ … (48. 13–16); о термине ⲙ̄ⲡⲧⲉⲓⲱⲧ, «отцовство», который в гностических текстах обозначает всю совокупность божества, см.: Khosroyev, 1995, 202.

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…»[883].

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»[884].

Наконец, последняя цитата из *АпокИн*[885], а точнее из завершающего это сочинение воззвания Пронойи, называющей себя «я, Пронойя чистого Света», которая также трижды спускалась в «великую тьму», т. е. в этот мир, и во время последнего схождения обратилась с призывом «к тому, кто слышит»; она была услышана[886]:

«И еще (ἔτι) *в третий раз* я пришла <…>, и я разбудила его и запечатала (σφραγίζω) его в свете *воды*[887] *пятью печатями* (σφραγίς), чтобы отныне смерть не могла одолеть его»[888].

---

[883] …(18) ⲁⲩⲱ ⲁⲉⲓⲧⲁⲁⲩ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲁⲩⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ· ⲙⲓ̈ⲭⲉⲩⲥ ⲙⲓ̈ⲭⲁⲣ· ⲙⲛ̄ⲏⲥⲓⲛⲟⲩⲥ ⲁⲩⲭⲟⲕⲙⲉⲩ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲙ̄ⲡⲓⲙ[ⲟⲟ]ⲩ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ <…> (28) ⲛ̄ϩⲩⲡⲏⲣⲉⲧⲏⲥ ⲛ̄⟨ⲛ⟩ⲟⲩⲥ [ⲡ̄ⲫ]ⲱⲥⲧⲏⲣ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲁⲩⲭⲓⲧⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲧⲟ[ⲡⲟ]ⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲉ· ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ [ⲁⲥⲭⲓ] ⲛ̄ⲧ†ⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲩ ⲙ̄[ⲡⲟⲩⲟ]ⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲧⲡⲣⲱⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ (*Прот* 48. 18–21; 28–32).

[884] …ⲁⲉⲓⲧⲥⲉⲃⲟⲟⲩ ⲁⲛⲧⲟⲱ ⲛ̄ⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⟨…⟩ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲱ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲁⲓ [ⲛ]ⲉ ⲛⲉⲟⲟⲩ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲁⲉⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [†]†ⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧϫⲛⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛ̣ⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄††ⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̣ⲉⲉⲓⲣⲁⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲁⲩⲕⲁⲁⲕⲩ ⲁϩⲛⲩ ⲛ̄⟨ⲛ̄⟩ⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲩ† ϩⲱⲱⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲉⲩⲡ̄ⲣ̄ⲣⲓⲱⲟⲩ (*Прот* 49. 22–32). 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).

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

[886] 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 προτέννοια в *Прот*. Ср. ниже: прим. 915 о «третьем схождении» Пронойи в этот мир в *АпИн*.

[887] ϩⲛ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲟⲩ, возможно, метатеза: обычным было бы «в воде света» (ϩⲛ̄ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲩ̈ⲓ̈); ср. ниже: прим. 894. О термине σφραγίς, «печать», как синониме «крещения» см.: выше: прим. 541, 733 сл.; 754, 756.

[888] ⲉⲧⲓ ϩⲛ̄ ⲡⲛⲁϩⲣⲱⲙⲧ ⲛ̄ⲥⲟⲛ ⲁⲉⲓⲛⲟⲟⲩⲉ <…> ⲁⲩⲱ ⲁⲉⲓⲧⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ †ⲉ ⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲙⲟⲩ ⲃⲛ̄ⲃⲁⲙ ⲉⲣⲟⲩ ϫⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲛⲁⲩ (*АпИн* 30. 32–33, 31. 22–25 (*NHC* II. 1) и пар. О сочетании «в третий раз» см. ниже: прим. 915. По поводу этого высказывания могу только согласиться со словами *Тардье*: «Les deux termes *eau* et *sceaux* ne renvoient pas à un rite baptismal concret, mais désignent une apolutrosis purement spirituelle; même contexte dans EE (scil.

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 текстов[889] зададим вопрос: А многое ли мы узнали о ритуальной жизни тех общин (если они, конечно, не фантом; см. ниже), к которым 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?[890]

ЕвЕг): C III 66. 3–4» (Tardieu, 1984, 343). Ср., однако: «This passage can *undoutedly* be seen as reflecting an actual initiation rite in Sethian ritual» (Pearson, 2011, 126); курсив — А.Х.

[889] В эту группу сочинений включают еще *Зостр* (о нем см. выше: прим. 387 и 832), где говорится о том, что Зостриан, в видении оставив «мир и его 13 эонов» (*Зостр* 4. 26–27; ср. выше: прим. 842 об *АпокАдам* и прим. 865 о *ЕвЕг*), сопровождаемый разными божествами (ангелами) поднимается через различные сферы и в каждой получает новое откровение и новое «крещение» (используются разные глаголы: ⲭⲓ ⲱⲙⲥ или ϫⲱⲕⲙ; возможно, в оригинале стояли два разных греч. глагола: βαπτίζω и λούω): «...я был крещен (ⲭⲓ ⲱⲙⲥ) во [имя] божественного Самородного теми силами, которые (поставлены) над *живыми водами*, Михаром и Михеусом...» (6. 7–10; см. выше: прим. 847, 871, 883), но «я был омыт (ϫⲱⲕⲙ) в пятый раз»: 53. 15–17); ср.: «я омылся (ⲱⲙⲥ = 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 (ὕπαρξις), 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»: ⲙⲡⲣϫⲱⲕⲙ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲓⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩ), 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* (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.).

[890] Сторонники 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 réele» (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* (scil. 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.

Чтобы говорить о практике *водного* обряда посвящения у этих гностиков[891] (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 есть большие сомнения. Ведь там, где в рассказе о том или ином «посвящении» появляется «вода», ей непременно сопутствует эпитет («живая вода» или «вода жизни»)[892], призванный подчеркнуть, что мы имеем дело не с водой «этого мира», а с символом «чистоты», т. е. с умозрительной сущностью, принадлежащей высшему миру[893]. 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»[894]. Это «*живая* вода, текущая из *невидимого*, неосквернённого источника (πηγή)…»[895].

---

[891] Если принимать точку зрения сторонников этой теории, то прежде всего следовало бы ответить на вопрос: почему в т. н. сифианских сочинениях (*ЕвЕг*, *АпИн*, *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?

[892] «Живая вода» (ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ: *ЕвЕг*: 64. 11–12; 66. 11 (*NHC* III. 1); *АпокАдам* 84. 8; *2СлСиф* 62. 1; см. выше: прим. 280) или «вода жизни» (ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅(ⲧⲉ) ⲡⲱⲛϩ̅ : *ЕвЕг* 76. 9 (*NHC* IV. 2); *АпокАдам* 84. 18; *Прот* 37. 3; 41. 23; 48. 20–21; *Тракт* 20 (263. 24–25)). Так же, как и в библейских пассажах (*Псал* 23. 2: ὕδωρ ἀναπαύσεως; *Ин* 4. 10, 11: ὕδωρ ζῶν; *Откр* 7. 17: ζωῆς πηγαὶ ὑδάτων, ср. 21. 6 и т. д.), речь идет об умозрительной воде; ср. выше: прим. 626, 845. Ср. также переданные ересиологом слова из книги «Барух» (см. выше: прим. 842) о посвящении гностика, который, после клятвы «блюсти эти таинства и не рассказывать о них никому» (τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενί), отправляется к Благому (Богу: τὸν ἀγαθόν), видит то, что "глаз не видел…" (далее цитата из *1Кор* 2. 9), и *пьет от живой воды*, которая (или: каковое, т. е. весь ритуал в целом) является для них *омовением* (scil. *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: прим. 845); 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 ῥέοντος Εὐφράτου; об аллегорическом, не имеющим отношения *к воде*, толковании этой райской реки: V. 9. 18) и утверждавших, что они «помазаны <…> невыразимым помазанием» (χριόμενοι <…> ἀλάλῳ χρίσματι: V. 9. 22).

[893] *Шенке*, отстаивая *водное* крещение, 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 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 einlightenment and therefore salvation» (Turner, 2006, 942); курсив — А.Х.

[894] ⲛⲧⲟⲩ ⲉⲧⲛⲟⲩ ⲛ̅ⲙⲟⲩ ⲟⲩⲁⲁⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲩϩⲓⲇⲓⲟⲛ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲡ[ⲏ]ⲅⲏ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲱⲛϩ ⲡⲟⲩⲟⲓ̈ⲛ ⲉⲧⲙⲛϩ ⲛⲧⲃ̅ⲃ̅ⲟ (*АпИн* 26. 15–19 (*BG* 2)); ср. дальше: «живая вода света» (ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲓ̈ⲛ: ibid. 26. 21).

[895] …ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲱⲛϩ ⲉ̣ⲃ̣ⲟ̣ⲩ̣ ϩⲛ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲛ̅ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲁⲧⲭⲱϩⲙⲉ (*Прот* 46. 17–19). Здесь нельзя не вспомнить отрывок из какого-то апокрифического евангелия (*Pap. Oxy.* 840; лист *пергамена* IV–V в.), в котором Спаситель (имя Иисус не упоминается), возражает иудейскому первосвященнику Лев[ию], ругавшему его за то, что он и его ученики вошли в святилище, не омывшись (μήτε λουσα-[μ]ένʼ[φ] μ[ή]τε <…> [βα]πτισθέντων); на что Спаситель отвечает: «Ты омылся в проточных водах (τοῖς χεομένοις ὔ[δ]ασιν), в которых собаки и свиньи валяются день и ночь <…>, но я и мои ученики, о которых ты говоришь как о не омывшихся (μὴ βεβα[μμένους]), мы омылись (букв. окрасились; см. выше:

«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 одежде[896], и за понятием «получение трона»[897], и за загадочным сочетанием «пять печатей»[898].

прим. 783 и ниже: прим. 898) в водах жиз[ни], сходящих от Бога (βεβά]μμεθα ἐν ὕδασι ζω[ῆς κα]τελθοῦσιν ἀπὸ [τοῦ θεοῦ])»; заметим, что глагол βαπτίζω применяется зд. в отношении ритуального омовения, а глагол βάπτω означает подлинное христианское «посвящение». Этот сюжет толковался по-разному (обзор см.: Bovon, 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. Возражение см.: Zelyck, 2014, который доказывает, что этот фрагмент «suggests a conflict between Jewish ablutions and Christian baptism» (198); ср. также Ferguson, 2009, 269, прим. 9: «problematic thesis».

[896] Снять старую одежду и надеть новую означает сменить старую жизнь, веру или т. п. на новую. Этот образ находим и в языке Павловых посланий, и повсюду (ср. выше: прим. 635, 782, 788); 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 выше: *2СлСиф* 57. 14–18, прим. 201; ср.: «вооружил (ὁπλίζω) он их оружием (ὅπλον) знания истины...» (*ЕвЕг* 64. 6–8 (*NHC* III. 2)), что, разумеется, не означает реального оружия (ср.: *Прем* 5. 18–20; *Римл* 13. 12; *Ефес* 6. 11) и т. п.

[897] См., например: «Познающий себя является <...> *троном* Бога» (ὁ ἄρα γινώσκων ἑαυτόν <...> 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 венок, сядь на *трон* (θρόνος) понимания...» (*ПСил* 89. 21–24); «...чтобы ты стал воздержным (ἐγκρατής) в своей душе, (и) ты станешь *троном* (θρόνος) мудрости и домочадцем 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) или т. п. посвящаемого, как это видно из *Мф* 19. 28; 25. 31 и пар. Другие примеры из посланий Павлова корпуса см.: Meeks, 155 и 238, прим. 69. Видеть в этой метафоре реальную «интронизацию нет ровным 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 — А.Х.

[898] Следующие утверждения (пусть даже и в виде предположений) не находят надежного подтверждения в текстах: «Although the Sethian texts portray this rite (scil. 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 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

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 блоками[899]), 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 посвящения[900]. Именно потому, что в каждом из этих текстов мы имеем дело с индивидуальным творчеством (а не с фиксацией некоей «канонической» традиции обряда)[901], в описании этого обряда едва ли следует видеть нарушение привычной логики (или т. п.), как если бы у нас перед глазами было какое-то «эталонное» описание ритуала (которого, заметим, у нас нет)[902]. Ведь если предполагать, что речь в этих текстах идет

предположение о том, что «il s'agirait, peut-être ici, comme dans l'EvEgypt, *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 — А. Х. Между тем, заслуживает внимания наблюдение *Режин Шаррон* (Charron, 2005), которая, сопоставив (образный) язык алхимических текстов поздней античности, в которых описывается процесс получения золота («One of the most interesting features of the alchemical writings is their use of *allegorical language*»: 441; курсив — А.Х.), и язык воззвания Пронойи в *АпИн* (см. выше: прим. 886, 888), 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 βάπτ(ίζ)ω: «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 achievment — enlightenment and immortality ultimately being conferred, their gold being "sealed", a kind of "baptised gold"» (454).

[899] Именно к таким блокам-клише нужно отнести и «апофатическое» описание верховного божества, которое переходило из одного гностического сочинения в другое; подробно см.: Хосроев, 2016, 87–109.

[900] 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 разнобой в описаниях обряда 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 — А.Х. 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 пред. прим. и от никоим образом не доказанного тезиса, что первоначально нехристианские трактаты были позднее христианизированы и что существовало такое консолидированное движение, как *сифианство*; см. выше: прим. 832, 856), 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 *АпИн*); [2] 125–150+ CE: Christianized Sethian Treatises (*АпИн*, *Прот*); [3] 150–175+ CE: Sethian-Christian polemic (*АпокАдам*); [4] 175–200+ CE: Thorougly Christianized Sethianism (*ЕвЕг*, *Мелх*); [5]: 200+ CE: Platonizing Sethian Treatises (*Зостр*, *Аллог*, *Марс*, *Тракт*): Turner, 2001, 127 сл.; см. выше: прим. 830, 875), имеет под собой весьма зыбкую почву; ср. также выше: прим. 890.

[901] О характере религиозного творчества таких авторов см. выше: прим. 4 и ниже: прим. 908.

[902] Так, например, *Пирсон*, процитировав два пассажа из *Прот* (см. выше: прим. 881 и 883) 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

о реальном обряде крещения в воде[903], отличном от церковного, то мы должны допустить, что параллельно с Церковью в разных концах Империи и в разное время[904] 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 альтернативную Церковь[905]. 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*[906], желание выделить себя из массы прочих верующих подчеркиванием своего особого, недоступного остальным, *видения* Бога, противопоставлением (часто в полемике)

---

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 — А.Х.

[903] Сторонники 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 babtism*» (Schenke, 1981, 606); курсив — А.Х.

[904] Если греческие оригиналы этих сочинений были написаны в конце II — начале III в. (точнее сказать мы не можем; ср., однако, пред. прим.), а рукописи их 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.

[905] Но если речь идет о таком религиозном движении, то странным образом в источниках нигде нет упоминания имени его основателя или 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 developped 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).

[906] Из-за практически полного отсутствия свидетельств вопрос о социальной принадлежности, составе и внутренней организации таких (предполагаемых) общин по сей день не получил окончательного решения; ср., 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 cosensus» (Scott, 1995, 111); о социальном статусе членов этих сообществ см.: «die bürgerliche (halb-) gebildete Mittelschicht der größen Städte» (Hengel, 2008, 590), с чем я полностью согласен (Хосроев, 2016, 16, прим. 25; 71–72, прим. 246); об отсутствии в них строгой организации ср.: «…structure is among the less striking characteristics of these circles» (Fowden, 1986, 189).

церковному богословию и обряду своего богословия и своего взгляда на мир[907]. 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 из них) создателями, а (пассивные) читателями такого рода литературы[908]. В отличие от церковных христиан, учение которых отличала простота и относительная ясность, свои космологические, богословские, антропологические и проч. 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 переосмысливали[909]. 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», как это нам показывают, например, сочинения из Наг Хаммади, следы которых в греческом мире были полностью стерты.

Теперь вернемся к пассажу *2СлСиф* 58. 15–16, с которого началось это исследование. Рассмотрев случаи употребления понятия ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ / ϫⲱⲕⲙ̄ в текстах, принадлежащих

---

[907] Поэтому важным для них оказывается не только сама суть учения, а то, что эта суть должна быть скрыта от непосвященных (см.: Хосроев, 2016, 86, прим. 311; 249, прим. 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 possesion of an elite» (Fowden, 1986, 189). Подробнее см.: Хосроев, ibid. 151, прим. 653–654; 152–153, прим. 661.

[908] Эту мысль четко сформулировал *Фредерик Виссе*, с которым я без оговорок согласен: «This group of writings (т. е. так наз. 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 s sect but as *individuals* with a similar attitude toward this world, otherwordly 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: прим. 900.

[909] Не могу согласиться с утверждением по поводу *Прот*: «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 étrangere» (Sevrin, 1986, 78).

тому же кругу религиозной литературы, что и *2СлСиф*, я не нашел в них ни одной надежной параллели сочетанию ⲙⲉϩⲯⲟⲙⲧ ⲛ̅ⲭⲱⲕ̅, «третье омовение»[910]; при этом, однако, стало очевидным, что в раннехристианской литературе, начиная с *НЗ* текстов, βάπτισμα 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 ⲭⲱⲕ̅), или в объективном значении (т. е. говорящий совершил три ⲭⲱⲕ̅ кого-то), могу высказать только некоторые соображения[911].

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 темными[912]. Хотя имя Сиф встречается только в названии со-

---

[910] Ср. выше: прим. 853 о «трех омовениях» (ϣⲟⲙⲧ ⲛ̅ⲭⲱⲕ̅) в *ПрМир*, а также высказывания двух поздних гностических сочинений (см. выше: прим. 855), в которых подробно описывается обряд «крещения водой, духом и огнем» В первом из них, прежде чем открыть ученикам различные тайны (таинства), Иисус говорит: «Я дам вам *три крещения* (ⲅ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ): крещение водой, крещение огнем и крещение святым Духом <…>; затем дам вам (еще и) таинство (μυστήριον) духовного (πνευματικόν) помазания (χρῖσμα)» (*2Йеу* 43 (102. 6 сл.)), и после этого речь идет о том, как он превращает вино в воду (sic) и крестит этой водой учеников, прощая их грехи (ibid. 45 (108. 11 сл.)); затем появляется «вода (для) крещения огнем» (ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ), в которой «Дева Света» крестит учеников, и их грехи прощены (ibid. 46 (111. 19 сл.)); 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 (113. 1 сл.)). В другом сочинении ученики, уже не упоминая крещения водой, говорят Иисусу: «Есть крещение (βάπτισμα) огнем (ⲕⲣⲱⲙ), есть другое крещение святым Духом света и есть духовное (πνευματικόν) помазание (ⲧⲱϩⲥ = χρῖσμα); они берут души в сокровищницу (θησαυρός) Света»; на это Иисус отвечает: “Выше этих таинств (μυστήριον)” нет ничего…» (*ПСоф* 143 (372. 15 сл.)). Едва ли за этими описаниями стоял реально совершаемый ритуал. Ср. также странный рассказ о том, как Иисус *трижды* крестил женщину (ⲁⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲛ̅ϣⲟⲙⲛ̅ⲧ ⲛ̅ⲥⲟⲡ), которая желала покаяться, но после крещения «она не сделала того, что достойно крещения» (ibid. III. 122 (310. 1 сл.)). 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᾽ αὐτῷ ἓν λουτρὸν δίδοται, ἀλλὰ καὶ ἕως *τριῶν λουτρῶν* καὶ ἐπέκεινα <…> τουτέστιν τριῶν βαπτισμῶν: Epiph., *Pan.* 42. 3. 6, 8).

[911] 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* пассажам см. выше: прим. 559, 573 сл.), не кажется мне правдоподобным. Ср. также малоубедительное: «“third baptism” <…> the three arepart 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. 21 f.) 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: прим. 915.

[912] Подробно о возможности существования «Первого слова…» см. выше: прим. 15–20.

чинения[913], это не мешает думать, что ряд мифологем, встречающийся в так называемых *сифианских* сочинениях, имел более широкое хождение и не ограничивался только этим (на мой взгляд, выделенных в эту группу чисто умозрительно) узким кругом текстов[914].

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 знаменутся «небесным крещением» тех, кто этого достоин, т. е. гностиков[915]. Поэтому можно, не без основания, предположить, что и в нашем тексте, используя сочетание «мое третье омовение», автор[916] говорит о третьем (и последнем) схождении небесного Спасителя[917] на землю «в явленном образе» земного Иисуса[918]. 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 ⲭⲱⲕⲙ никак не соотносится здесь с обрядом погружения в воду, а употребляется *метафорически* в значении «омовение», т.е полное «очищение» избранных, «посвящение» их в знание или т. п.

---

[913] Заметим, что сторонники сифианства (см. выше: прим. 856) не включали это сочинение в список сифианских текстов.

[914] 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, прим. 77.

[915] Так, например, в *ЕвЕг* 63. 4 сл. (*NHC* III. 2) говорится о том, что небесный Сиф являлся в этом мире *три раза* (очевидно, под разыми личинами), в разное время и с разыми целями; *в третий раз* он явился под видом «живого Иисуса» (см. выше: прим. 869), которого «великий Сиф надел на себя», чтобы спасти свой род («семя»; см. выше: прим. 846, 849, 861) через «святое крещение, которое превосходит небо» (текст пассажа см. в прим. 868). В *Прот* также говорится о *трех схождениях* Протеннойи (Барбело, Логоса, см. ниже: прим. 1154; заметим, что в этом, по убеждению многих *сифианском* (см. выше: прим. 856) тексте имя Сиф ни разу не упоминается) в этот мир, в третьем из которых она, «надев на себя Иисуса», совершила «крещение» тех, кто достоен спасения (см. выше: прим. 103 сл.). 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: прим. 876 сл.). Наконец, в *АпИн* (пространная версия) Пронойя (см. выше: прим. 888) 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. *Гиббонс* (Gibbons, 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, прим. 1).

[916] Устами небесного Христа, который говорит о себе: «Я, Иисус Христос, Сын Человека, который выше небес» (*2СлСиф* 69. 21–22); объяснение этой титулатуры см. выше: прим. 378; ср. ниже: прим. 946.

[917] Очевидно, как одна из ипостасей «небесного Сифа», ведь не зря же сочинению дано название «Слово *Сифа*»; подробнее см. выше: прим. 14.

[918] ϩⲛ ⲟⲩϩⲓⲕⲱ ⲉⲥⲟⲩⲟⲓϩ (*2СлСиф* 58. 16–17), букв. «в являющемся образе»; очевидно, здесь речь идет о том «докетическом образе», в котором небесный Христос «явился» на землю; эта мифологема является лейтмотивом всего сочинения; подробно о «докетизме» см.: Приложение 2. 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 ὤν, καὶ ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ποτὲ φανείς, ποτὲ δὲ καὶ ἐν εἰκόνι ἀσωμάτῳ: νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος ὑπέμεινε καὶ παθεῖν…: *1Apol.* 63..10).

Приложение 2.
«ДОКЕТИЧЕСКАЯ» ХРИСТОЛОГИЯ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Нижеследующие высказывания из переведенных выше *2СлСиф* и *ПослПетр*, оба вложенные в уста *небесного Христа*, по-разному говорящего об одном и том же, а именно: о соотношении и (со)существовании божественной и человеческой природы в Иисусе Христе, нуждаются в подробном комментарии:

№ 1. «Я не стал противиться им, как они замыслили, но я нисколько не страдал. Подвергли меня наказанию те, которые (были) там, (но) не умер я *в действительности*, но только *мнимо* (ϩⲙ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̅ = δοκήσει), чтобы я не подвергся через них позору (55. 14–21) Ведь моя смерть, о которой они думают, что она произошла (на самом деле), <произошла> у них (только в их представлении), вследствие их заблуждения и слепоты, когда они прибили гвоздями своего человека на свою (собственную) смерть. Ибо их мысли не увидели меня: ведь были они глухи и слепы (55. 30–56. 2). Другой был их отцом, (а) тот, который пил желчь и уксус, был не я; <не> меня били тростниковой палкой. Другой был тот, кто возложил крест на свое плечо, т. е. Симон; на другого они надели терновый венец. Я же веселился в высоте (смеясь) над всем богатством архонтов и (над) семенем их заблуждения и их тщеславия; и смеялся я над их незнанием. Поработил же я все их силы. Ибо, когда я спускался, никто не видел меня, ведь менял я свои обличия, переходя от одного вида к другому виду» (56. 6–25)[919].

№ 2. «Я — тот, который был послан в тело из-за семени, которое погибло. И вошел я в их мертвое творение, но они (scil. архонты) не узнали меня, думая обо мне, что я смертный человек. И поговорил я с тем, который принадлежит мне (scil. с земным Иисусом), а он внял мне так же, как и вы (scil. апостолы) вняли сегодня. И дал я ему права, чтобы он смог вступить в наследство своего отцовства (136. 16–28). Братья мои, не причастен Иисус этому страданию / смерти» (139. 21–22; 8. 2–3)[920].

---

[919] *2СлСиф* (*NHC* VII. *2*): ⲙ̅ⲡⲓ† ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲯⲟϫⲛⲉ· ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲉⲓⲙⲟⲕϩ̅ ⲛ̅ⲗⲁⲁⲩ ⲁⲛ· ⲁⲩⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ⲛ̅ⲇⲓ ⲛⲏ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲙⲟⲩ ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̅ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ϩⲙ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̅· ϫⲉ ⲛⲉⲩ† ⲯⲓⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ· (55. 14–21) <…> ⲡⲓⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡ̅ⲧⲟⲟⲧ ⲉⲧⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲁⲩⲯⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̅ ⲧⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ· ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲩⲙ̅ⲡⲧⲁⲧⲉⲓⲱⲣϩ̅ ⲉⲁⲩ† ⲉⲓⲥⲧ̅ ⲙ̅ⲡⲉⲩⲣⲱⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲩⲙⲟⲩ ⲛⲉⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲉⲓ· ⲛⲉϩⲉⲛⲕⲟⲩⲣ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ ϩⲉⲡⲃⲗⲉⲉⲩⲉ ⲛⲉ· (55. 30–56. 2) <…> ⲛⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲡⲏ ⲉⲛⲉⲩⲥⲱ ⲙ̅ⲡⲥⲓⲱⲉ ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲓϩⲙ̅ⲭ̅ ⲛⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲛⲉⲩϩ̅ⲓⲟⲩⲉ ⲡ̅ⲥⲱⲓ ⟨ⲁⲛ⟩ ⲙ̅ⲡⲓⲕⲁϣ· ⲛⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉⲧⲧⲱⲱⲛ ϩⲁ ⲡⲓⲥ̅ⲣ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϩⲙ̅ ⲧⲉⲩⲛⲁϩ̅ⲃ̅ ⲉⲧⲉ ⲥⲓⲛⲱⲛ ⲡⲉ· ⲛⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩ† ⲙ̅ⲡⲓⲕⲗⲟⲛ ⲉϫⲱⲩ ⲡ̅ⲯⲟⲓⲧⲉ· ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲧⲉⲗⲛⲁ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ϩⲙ̅ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲉϫⲛ̅ †ⲙ̅ⲡ̅ⲧ̅ⲣ̅ⲙⲁⲟ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ· ⲙ̅ⲡ̅ †ⲥⲡⲟⲣⲁ ⲡ̅ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲡⲗⲁⲛⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲉⲟⲟⲩ ⲉⲧⲯⲟⲩⲉⲓⲧ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲥⲱⲃⲉ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲉⲩⲙ̅ⲡ̅ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ· ⲛⲉⲩⲃⲟⲙ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲓⲁⲁⲩ ⲛ̅ϩⲙ̅ϩⲁⲗ· ⲉⲓⲡ̅ⲓⲛⲓⲛⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ ⲙ̅ⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲉⲉⲓⲯⲓⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲡ̅ⲛⲓⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ⲡ̅ϩⲛⲧ· ⲉⲉⲓⲟⲩⲱⲧ̅ⲃ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲡ̅ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ ⲉⲩⲉⲓⲇⲉⲁ (56. 6–25; комментарии к тексту см. выше: прим. 166–170; 174–177; 180–187, а также ниже: прим. 1107 сл.

[920] *ПослПетр* (*NHC* VIII. 2; *CodTch* 1) …ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲁⲩⲧⲛ̅ⲡⲟⲟⲩⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̅ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲧⲉⲁⲩϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲩⲡⲗⲁⲥⲙⲁ ⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ· ⲡ̅ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲥ̣[ⲟⲩ]ⲱⲛⲧ ⲛⲉⲩⲛⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲉⲓ ϫⲉ ⲁⲛ[ⲟⲕ] ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲙⲟⲟⲩⲧ (*CodTch* 1: ⲟⲩⲣⲉⲙⲟⲩ)· ⲁⲓⲱ[ⲁ]ϫⲉ ⲙⲏ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲓ ⲡ̅ⲧⲟⲩ ⲇⲉ ⲁⲩⲥⲱⲧⲙ ⲛⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲧⲛ̅[ϩ]ⲉ ϩⲱⲧ ⲧⲛⲩⲧⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲩⲥⲱ[ⲧ]ⲙ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲓ† ⲛⲁⲩ ⲙⲛⲟⲩⲉϩ̅ⲟⲩⲥⲓⲁ ϫⲉ· ⲉⲩⲉⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ†ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲡ̅ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲙ̅ⲡ̅ⲧⲉⲓⲱⲧ· (136. 16–28) <…> ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲟⲩⲱⲙⲛⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲓϫⲓ ⲙ̅ⲕⲁϩ (*CodTch* 8. 2–3: ⲉⲡⲙⲟⲩ) ⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅· (139. 21–22); комментарии к тексту см. выше: прим. 476–481, 522. Настойчивое повторение фразы «когда он был в теле» (см. выше: прим. 429, 497, 516) никак не противоречит сказанному и не подразумевает идеи «воплощения», а лишь подчеркивает докетическое представление о том, что *небесный* Христос *временно* пребывал в теле человека Иисуса; ср. Koschorke, 1979, 386: «leibliches Gewand <…> das er doch nur zeitweilig angenommen hat»; Voorgang, 1991, 215: «Der Körper ist aber anscheinend nur als äußeres Gewand verstanden und keine echte Inkarnation…»; см. также ниже: прим. 1101.

I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Представление о том, что *земной* (телесный) *Иисус* и *небесный* (духовный) *Христос* — это два разных лица и что Христос никак не пострадал при казни на кресте, а муку претерпел лишь Иисус, в тело которого в какой-то момент (например, после крещения, полученного им от Иоанна на Иордане[921]) на некоторое время вселился небесный Христос, покинувший это тело перед распятием (а следовательно, страдания и смерть Христа были *кажущимися*, *мнимыми*), бытовавшее в христианстве в разных формах с ранних пор[922], так и не было (да и едва ли могло быть) до конца

---

[921] То обстоятельство, что «безгрешный» Иисус принял «крещение покаяния для отпущения грехов» (*Мк* 1. 4 и пар.), вызывало серьезные затруднения у раннехристианских толкователей (подробнее см. выше: прим. 557). Автор *Ин* уже иначе решил вопрос, утверждая, что крещение Иисус получил для того, чтобы принять на себя «грех мира» (1. 29; ср. *(Второ)Исаия* 53. 6–8); ср. слова Иисуса (без какой бы то ни было связи с крещением) о том, что «сын человека» (зд. в значении «я»; см. ниже: прим. 946) пришел в мир, чтобы «отдать свою душу ради искупления (греха) многих» (… λύτρον ἀντὶ πολλῶν: *Мк* 10. 45; *Мф* 20. 28).

[922] Несмотря на то, что церковные богословы II–III вв. постоянно предостерегали против опасностей подобной христологии, «она все равно находила unter dem Kirchenvolk weite Verbreitung» (Macquarrie, 1988, 51); вместе с тем следует помнить и о справедливом предостережении *Симоны Петреман*: «Un certain degré de docétisme a peut-être toujours existé dans le christianisme, même non hérétique, et un certain degré de croyance a l'humanité de Jésus-Christ n'a jamais disparu, même dans les hérésies qu'on pourrait croire vraiment docètes» (Pétrement 1984, 208). Искать докетическое представление в некоем «чистом» первоначальном виде едва ли имеет смысл, потому что в различных *христологиях* (см. сжатое определение христологии: «The problem of Christology, in the narrow sense of the word, is *to define the relation of the divine and the human in Christ*»: Kelly, 1980, 138; курсив — А.Х.; ср. «The problem had always been how to conceive of the *two natures coexisting in one person*»: Dunn, 1989a, 23; курсив автора), засвидетельствованных ранними текстами, докетические мотивы присутствовали в той или иной степени и в различных формах (ср. Goldstein–Stroumsa, 2006, 423: «In modern scholarly parlance, "Docetism" does not refer to any clearly definable sect, but rather to attitude, shared by various individuals and movements at the origins of Christianity»). Такое представление повсюду в раннехристианской литературе идет бок о бок с представлением о «многообразии Иисуса Христа» (Ἰησοῦς πολύμορφος), т. е. о его способности как божества являться людям в разных обличиях: то в виде ребенка, то старика, то юноши, то в виде огромной фигуры, достигающей небес (*ЕвПетр* X. 40), или т. п.; ср. о явлении Спасителя двенадцати ученикам и семи женщинам: «Спаситель явился им не в своем первоначальном обличии (μορφή, т. е. не в человеческом обличии / форме; см. выше: прим. 190 и ниже: прим. 995 о *Флп* 2. 6), но в незримом духе, видом же он был, как великий ангел света» (*ПремИХ* 78. 11–16 (*BG* 3)); подробнее: Weigandt, 1961, 40–56, хотя само по себе представление о «полиморфии» Иисуса «ist kein Spezifikum einer doketischen Christologie»: ibid., 83–84; Junod–Kaestli, 1983, 2, 469–493; Lalleman, 1995 («Polymorhy is a metamorphosis of such a kind that the person or deity can be seen differently by different people *at the same time*»: 99; курсив автора); ср. id., 1998 (Indices, 308, s. v.); Frey, 2018; о «полиморфии» Христа в текстах из Наг Хаммади см.: Stroumsa, 1981. Даже в канонических евангелиях мы находим отголоски этих представлений, вспомнив рассказ о том, как Мария Магдалина «не узнала» воскресшего Иисуса, приняв его за садовника

изжито[923]. Такое представление (точнее, смесь схожих представлений), получившее в на-

(*Ин* 20. 14–15), или о том, как Иисус явился двум ученикам «в другом обличии» (ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ: *Мк* 16. 12; ср. *Лк* 24. 16 о том, что они его не узнали; впрочем, далее автор подчеркивает, что Иисус явился ученикам не как «дух» (πνεῦμα), а как имеющий настоящую плоть: *Лк* 24. 39–43); также и *Ин* свидетельствует, что Иисус дважды проникал в комнату «при запертых дверях» (*Ин* 20. 19 и 26), следовательно, его плоть была иной, нежели плоть обычного человека, но тут же автор подчеркивает, что Иисус обладал подлинной физической плотью, свидетелем чему призван послужить апостол Фома (*Ин* 20. 27); см. также ниже: прим. 953 и 1097–1099. В том, что Иисус после воскресения явился ученикам как *призрак* (φάσμα), был уверен Цельс (Orig., *Cels.* III. 22; VII. 35), но откуда он черпал эту уверенность мы не знаем (из нынешних ли канонических текстов? из гностических сочинений?); Подробно о проблемах христологии и о разном понимании личности Христа («Jesus als bloßer Mensch», «Jesus mehr als ein Mensch», «Jesus Christus als Gott und Mensch») внутри и за пределами христианского сознания см.: Nitsche, 2012, 24 сл. Представление о «призрачности плоти» Христа уже в раннем христианстве привело к возникновению различных «мифологических конструкций»; подробнее см. ниже: прим. 1102 сл. О докетизме вообще см.: Weigandt, 1961: 4 сл.; Slusser, 1981; Pétrement 1984, 207 сл.; Schnelle, 1992; Adam, 1996, 392–399; Strecker, 1996, 69 сл.; Kinlaw, 2005, 74 сл.; Ehrman, 2006, 238–239; Streett, 2011, 38 сл.; Wahlde, 2015; Frey, 2018; Пономарев, 2007.

[923] Даже провозглашенный 1-м Никейским Собором (325 г., т. е. без малого через три сотни лет после смерти Иисуса) догмат (в ответ на арианское учение о том, что «Сын не был нерожденным и имеет начало, безначален только Бог (ἀγένητος γὰρ οὐκ ἦν <…> ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι)»: Epiph., *Pan.* 69. 6. 6–7), содержащий развернутое (парадоксальное для рядового восприятия, поэтому едва ли находившее полное понимание в широких кругах обычных христиан и всегда оставлявшее дорогу для более простого и доходчивого объяснения) описание богочеловеческой природы Иисуса Христа, официально закрепивший отныне единственно возможное исповедание веры и призванный поставить точку в многолетних разногласиях по этому вопросу, свидетельствует о том, что различное понимание природы Сына (в том числе и *докетическое*; см. след. прим.) продолжало волновать Церковь еще и в IV в.: «Веруем <…> в единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога, рожденного от Отца, Единородного, т. е. от сущности Отца, Бога от Бога, Свет от Света, истинного Бога от истинного Бога *рожденного, не сотворенного, единосущного* Отцу, через которого все произошло и на небе, и на земле; ради нас, людей, и ради нашего спасения сошедшего (на землю) и *воплотившегося, вочеловечившегося*, принявшего страдание и восставшего на третий день, согласно Писанию; поднявшегося на небеса и придущего судить и живых, и мертвых (πιστεύομεν <…> εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρος, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾽ οὗ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) <…>. А утверждающих, что “было (время), когда его (scil. Христа) не было” или “не было его до того, как он был рожден” или “он возник из ничего” (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο), или утверждающих, что он из другой ипостаси или сущности (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), или что Сын Бога создан, или подвержен изменению, или способен к перемене (κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτόν), их святая Церковь предает анафеме» (Opitz, 1934, 51–52: Urk. 24). Многое в этом символе вере покоится на высказываниях, почерпнутых из *Ин* (перечень параллелей см.: Pollard, 1970, 177; Menken, 2013, 186); такие не имеющие соответствия в *Н3* фразы, как εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ *τὸν σαρκωθέντα* ὑπρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας <…> τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν находим уже в исповедании веры Иринея (*Adv. haer.* I. 10. 1; греч. текст: Epiph., *Pan.* 31. 30. 4–5), и если во время бурного расцвета и многообразия докетических взглядов на природу Иисуса Христа, т. е. во II в., настоятельное подчеркивание единства его личности и его подлинного «воплощения» было неотъемлемой частью церковной полемики с инакомыслящими (ср. например: «Бог, придя в мир, явился в теле, совершенный человек; ведь он стал человеком не призрачно или метафорически, но подлинно»: …οὐ γὰρ κατὰ φαντασίαν ἢ κατὰ τροπήν, ἀλλ᾽ ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος: Hippol.,

уке нового времени название *докетизм*[924], и у иудеев, и у обращенных в христианство

C. Noet. 17 /PG 10, 828B/ 1-я треть III в.), то не менее насущным оставалось оно еще и в IV в. О том, что стремлением Никейского символа веры с его формулами о «единосущии», «воплощении» и «вочеловечении» было «to stress the reality of His incarnation against Gnosticism and Docetism», см.: Kelly, 1980, 280. Так, спустя поколение после Никеи Кирилл Иерусалимский (ок. 350 г.) в своем исповедании веры, предостерегая против по-прежнему еще расхожих докетических представлений, подчеркивает, что Христос, «Бог от Бога» (τὸν ἐκ τοῦ θεοῦ θεόν), «сидящий прежде всяких веков по правую руку от Отца» и «через Отца являющийся творцом всего» (πάντων διὰ τὸν πατέρα δημιουργός: *Catech.* IV. 7), принял человеческую природу» (ἀναλαβὼν ἀνθρωπότητα) и принял ее «не мнимо и призрачно, но по-настоящему (οὐ δοκήσει καὶ φαντασίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομενες, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ), пройдя через Деву не как через трубу (διὰ σωλῆνος; против докетического учения валентиниан, см. ниже: прим. 1109), но получив от нее настоящую плоть (σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς ἀληθῶς) <…>. Ибо если вочеловечивание было призрачным, то призрачно и спасение» (εἰ γὰρ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία: ibid. IV. 9).

[924] От греч. δοκεῖν, «казаться, быть мнимым»; δόκησις, «мнимость»; термин *докетизм* в научный оборот ввел *Фердинанд Христиан Баур* (Baur, 1835, 258; см. ниже: прим. 1064). Заметим, что δοκεῖν и производные от него понятия (δόξα в значении «мнение», и т. п.) задолго до христианства уже несли в себе оттенок «неподлинного» знания (как противопоставленного истине) и поэтому «the label 'δοκεῖν' could be used as a powerful negative label by the proto-orthodox groups» (Foster, 2010, 158). «Лучшее определение *докетической христологии*» (Weigandt, 1961, 29) у раннехристианских авторов, хотя и без использования самого понятия *докетизм*, находим у автора *Ref.* X. 19. 3 в его описании христологии Маркиона (вполне применимое и к другим *докетам*): «(Маркион говорит, что) Христос явился как бы человек, не будучи человеком, и как бы во плоти, не будучи во плоти, явившись *призрачно*, не испытав ни рождения, ни страдания, но лишь *мнимо*; ведь, считает он, не может плоть воскреснуть» (τὸν δὲ Χριστόν <…> ὡς ἄνθρωπον φανέντα <…> οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἔνσαρκον, οὐκ <ὄντα> ἔνσαρκον, *δοκήσει* πεφηνότα, οὔτε γένεσιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλ' *τῷ δοκεῖν*. σάρκα δὲ οὐ θέλει ἀνίστασθαι (о Маркионе см. также ниже: прим. 1107); ср. слова анонимного автора (Иустина? Афинагора? Ипполита? середина II в.? III в.?), направленные против тех, кто отрицал воскресение плоти, и содержащие, по сути дела, краткое определение (по крайней мере, одной из разновидностей) *докетизма*: «А есть (среди них) и такие, кто утверждает, что и сам Иисус пришел (в этот мир) только как дух, не в плоти, имел же он только призрак плоти» (…πνευματικὸν μόνον παρεῖναι, μηκέτι ἐν σαρκί, φαντασία δὲ σαρκὸς παρεσχηκέναι: *De res.* 2; о проблемах авторства этого сочинения см.: Whealey, 2006); о том, что «множество было еретиков, которые отрицали, что Христос надел на себя плоть человека, и говорили, что (эта плоть) была призраком», см. [Ps.-]Orig., *De sacr. script.* XIV; Batiffol, 154. 17–18 («multi sunt haeretici qui eum carnem hominis induisse negunt, sed phantasma fuisse dicunt»; вероятно, автором сочинения был Григорий из Эльвиры, конец IV в.; см. Altaner-Stuiber, 1980, 370). Приведу несколько современных (под разными углами зрения) определений этого явления: «Docetism, the doctrine that our blessed Lord had a body like ours, only in appearance, not in reality. <…> it is more usual and more natural to use the word Docetism only with reference to those other theories which refuse to acknowledge the true manhood of the Redeemer» (Salmon, 1877, 867, 868); «the distinctive thesis [of Docetism] was that Christ's manhood, and hence His sufferings, were unreal, phantasmal» (Kelly, 1980, 141); «beliefs in an apparent rather than a real incarnation of Christ» (Yamauchi, 1982, 5); «docetism, the view that Christ may look like a man but underneath is really God…» (Ashton, 2014, 158); ср.: «…der Doketismus, d. h. diejenige christologische Lösung, für die das geschichtliche Werk Jesu als solches *nicht* das Zentrum aller Offenbarung Gottes bildet…» (Cullmann, 1963, 334); «Unter diesem Namen (scil. докетизм) kann man verschiedene Versuche zusammenfassen, das Problem der Gottes unwürdigen Menschwerdung und eines skandalösen Leidens des Sohnes Gottes auf dualistisch-spiritualistischer Basis zu lösen» (Grillmeier, 1990, 187); «…the early heresy of Docetism held that the Son of God merely appeared to be a human being. Christ's corporeal reality was considered heavenly or else a body only in appearance, with someone else, such as Simon of Cyrene, suffering in his place. The Docetic heresy, to the extent that it separated Christ from the human race, made him irrelevant for our salvation» (O'Collins, 2009, 14–15); ср. Pollard, 1970, 19 ниже в прим. 1047. Наконец, еще одно определение докетизма (в *узком* значении понятия) принадлежит *Норберту*

язычников рождалось из отказа (по)верить в то, что бессмертный вечно сущий Бог (или сын Бога) *мог* каким-то образом стать человеком (следовательно, изменить свою *нетленную* и *нематериальную* природу на *телесную*[925] и подверженную смерти)[926] и, более того,

---

Броксу: «In einem engeren Begriff ist Doketismus die Doktrin (по-моему, лучше: набор схожих христологических представлений — А. Х.), nach der die Erscheinung Christi, sein historisch-leibhaftiges Dagewesensein, also vor allem die menschliche Gestalt Jesu, insgesamt bloßer Schein, ohne wahrhafte Realität, gewesen ist. Menschsein und Leiden Christi als reiner Schein: diese Idee diente dazu, Menschwerdung und Passion des jenseitigen Erlösers zu eliminieren, wo sie Anstoß bedeuteten…» (Brox, 1984, 306; ср. Tröger ниже: прим. 1125, а также Havelaar, 1999, 171–172, где автор замечает, что в этом типе докетизма «in most cases his body is described as a heavenly, light-body»); его же определение (в *широком* значении понятия): «Jesus Christus als götlicher Erlöser, der keinen auch noch so flüchtigen Kontakt mit der Materie hatte, weil er ihn von seinem Wesen und seiner Aufgabe her nicht haben konnte und durfte. Diese Christologie ist in solcher Form nachweisbar bei Kerdon (см. ниже: прим. 1107), Satornil (см. выше: прим. 65, 311, 460 и ниже: прим. 1106) und Markion» (см. выше: прим. 910, 924, 926 и ниже: прим. 1108) (ibid.). По-прежнему одним из самых полных собраний древних свидетельств, посвященных докетизму (разумеется, без учета открытых в XX в. текстов), является: Salmon, 1877; долгое время единственной монографией (неопубликованная диссертация) на эту тему с исчерпывающим на то время собранием материала оставалась: Weigandt, 1961 (с разрозненными примерами из нескольких, уже доступных к этому́ времени коптских гностических текстов); теперь см.: Heyden, 2014, хотя и с довольно скудным и не всегда точным привлечением гностических источников, но с хорошим анализом научной литературы нового времени, касающейся проблем докетизма (20–44); о различных аспектах *докетизма* см. также: Davies, 1962; Hengel, 1977a, 15–21; Slusser, 1981; Schnelle, 1992; Adam, 1996; Goldstein–Stroumsa, 2006; Wahlde, 2015 (с крайне ограниченным использованием гностических текстов); Docetism (= Verheyden et al. 2018); о докетических представлениях в текстах из Наг Хаммади см.: Tröger, 1977; id., 1978, а также Koschorke, 1978 (passim); Dubois, 2017; Хосроев, 2016, 416 (индекс: докетизм).

[925] Здесь достаточно вспомнить слова иудея Трифона, обращенные к его оппоненту-христианину: «Ведь ты пытаешься <…> доказать то почти невозможное, во что нельзя поверить, а именно: Бог был рожден и стал человеком» (ἄπιστον γὰρ καὶ ἀδύνατον σχεδὸν πρᾶγμα ἐπιχειρεῖς ἀποδεικνύναι, ὅτι θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι: Iust., *Dial.* 68. 1). При этом, не в последнюю очередь, важную роль при становлении такого взгляда могло играть и отрицательное отношение к телу как вместилищу порока, характерное для позднеантичной культуры вообще и для энкратических и гностических представлений в особенности (см. выше: прим. 820). Уместно привести и слова Августина о том времени, когда он, находясь под сильным влиянием манихейства и убежденный в том, что любая плоть — это источник нечистоты и порока, никак не мог понять, как могло быть, что небесный Спаситель (salvatorem), родившись от девы Марии (de Maria virgine) и смешавшись с грязной плотью (carni concerneretur), остался не осквернённым: «таким образом, я боялся верить, что он родился во плоти (in carne natum; ср. чтение некоторых рукописей: incarnatum, т. е. «воплотился»), чтобы не оказаться вынужденным верить в то, что он осквернился от плоти» (ne credere cogerer ex carne inquinatum: *Conf.* 5. 10. 20). Именно такое отношение к плоти, да и ко всему материальному вообще, откуда и отказ признавать реальность воплощения Христа, было характерной чертой различных докетических христологий; ср. Strecker, 2000, 439: «The docetic Christology obviously implies a devaluation of the material world…».

[926] Откровенное недоумение язычников по поводу самой сути христианского учения, т. е. учения о «воплощении», выразил (ок. 180 г.) в своей полемике языческий философ Цельс, парафразируя Платона (*Res.* 380D сл.): «Только природа смертного может изменяться и преобразовываться, а природа бессмертного пребывает неизменной; итак, бог не может быть подвержен такому изменению» (*Cels.* IV. 14), продолжая чуть далее: «или, как утверждают эти (scil. христиане), бог в действительности изменяется в смертное тело (μεταβάλλει ὁ θεός <…> εἰς σῶμα θνητόν), а это, как сказано выше, невозможно (ἀδυνατεῖ), или сам не изменяется, а только заставляет видящих думать (δοκεῖν, что он изменяется) (ibid. IV. 18; правда, справедливости ради, нужно вспомнить хотя бы Еврипида, у которого бог Дионис говорит о себе как об изменившем свою божественную μορφή на «природу человека» (εἰς

мог претерпеть смерть в результате позорной казни на кресте, которой подвергались только преступники[927], но в конце концов воскреснуть[928].

ἀνδρὸς φύσιν: *Ba.* 54; ср. ibid. 4–5); по поводу μορφή см. ниже: прим. 995). На последнее утверждение Ориген возражает: «Мы же убеждены, что приход Иисуса к людям был *не призрачным*, но полностью реальным, и нас это возражение Цельса не трогает (…οὐ δόκησιν, ἀλλ᾽ ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐνάργειαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν, οὐκ ὑποκείμεθα τῇ Κέλσου κατηγορίᾳ: ibid. IV. 19; об утверждении «еретиков», что «Иисус пострадал *мнимо*, не пострадав на самом деле» (δοκήσει τὸν Ἰησοῦν <…> πεπονθέναι, οὐ πεπονθότα), см. ibid. II. 1). Также и для иудеев «неизменяемость» — неотъемлемый атрибут Бога («Я Господь Бог ваш, и я не менялся и не меняюсь»: οὐκ ἠλλοίωμαι: *Мал* 3. 6; ср. παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή …: *Иак* 1. 17, а также *Втор* 6. 4: κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν); «Бог не подвержен ни убыванию, ни прибыванию, будучи полнотой и оставаясь равным самому себе» (πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ: Philo, *Sacr.* 9). Того же убеждения был и Маркион, утверждавший: «А я не признаю того, что Бог превратился в человека (т. е. родился и стал плотским), на том основании, что Тот, кто не имеет конца (qui sine fine est), не может подвергаться изменению (inconvertibilis); ибо изменение во что-то другое — это конец прежнего» (Tert., *Carn. Christ.* 3. 4); см. также: Хосроев, 2016, 101, прим. 388 об эпитете «неизменный» применительно к богу.

[927] Язычники, по словам Иустина, уличают христиан в безумии (μανίαν) на том основании, что они «второе место после неизменного и вечного Бога, создателя всего, отводят распятому человеку» (σταυρωθέντι ἀνθρώπῳ: *1Apol.* 13. 4); ср.: Min. Fel., *Oct.* 9. 4 или издевательские высказывания Лукиана о «распятом софисте» (ἀνεσκολοπισμένον <…> σοφιστήν: *Peregr.* 13). Уже ап. Павел заметил, что эта сторона христианского учения вызывала недоумение, если не отвращение, у оппонентов: «Мы же проповедуем Христа распятого (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), для иудеев соблазн (σκάνδαλον), а для язычников безумие (μωρίαν)» (*1Кор* 1. 23). «Соблазн для иудеев», очевидно, подразумевает положение дел, о котором говорит *Втор* 21. 22–23: преступление, заслуживающее смерти, карается «распятием» (κρεμάννυμι ἐπὶ ξύλου, букв. «вешать на древе»), а «всякий, повешенный на древе, проклят Богом» (ср. возмущение иудея Трифона: «а этот ваш так называемый Христос, был обесчещен и обесславлен (ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν) и в результате подвергся самому последнему проклятию <…>, ибо был распят» (ἐσταυρώθη γάρ): Iust., *Dial.* 32. 1; 89. 1 сл.); полное переосмысление этого *B3* пассажа предложил уже Павел (*Гал* 3. 13): «Христос искупил нас от проклятия закона…» с последующей цитатой из *Втор* 21. 23; подробно см.: Stuhlmacher, 1970, 28 сл.; Betz, 1979, 151–152; Fitzmyer, 2008, 159; ср.: «for many / most Jews of Paul's time, Jesus was *a failed messiah*, Jesus'crucifixion "a stumbling block" (Paul's expression, 1Cor. 1:23) that contradicted any messianic claim» и «the claim that Jesus'crucifixion was an integral (even divinely ordained) part of his messianic role was *without precedent or analogy* in the other known versions of Second Temple messianism…» (Hurtado, 2016, 112; курсив — А.Х.). Наконец, можно вспомнить и недоумение иудея, на которое ссылается Цельс: «Но если он (scil. Иисус) действительно был настолько велик, то он должен был бы, чтобы доказать (свою) божественность (εἰς ἐπίδειξιν θεότητος), тотчас же исчезнуть с креста» (Orig. *Cels.* II. 68).

[928] О том, что вера христиан в физическое воскресение мертвых (см. ниже: прим. 951) — это нонсенс, не раз (начиная с насмешек афинян по поводу слов Павла об ἀνάστασιν νεκρῶν: *Деян* 17. 32) говорили языческие оппоненты-философы; так, Цельс, замечая, что некоторые из христиан тоже не верят в (плотское) воскресение мертвых (очевидно, имея в виду каких-то гностиков), называет это учение «гнусным и невозможным» (τὸ δόγμα <…> ἀπόπτυστον ἅμα καὶ ἀδύνατον) на том основании, что «не может Бог совершать позорное (τὰ αἰσχρά) и не желает ничего противного природе» (οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται), вопреки утверждению христиан, что «для Бога все возможно» (πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ; ср. *Мк* 10. 27 ниже в прим. 953); «Бог и не пожелает сделать что-то, противное разуму (παραλόγως), и не сможет, потому что Бог — сам разум всего сущего…» (αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πάντων ὄντων λόγος: *Cels.* V. 14); ср. Iust., *Dial.* 81. 4–5 о том, что некоторые, называющие себя «христианами», утверждают, «что нет воскресения мертвых (μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν) и что (только) души после смерти берутся на небо», с последующим противопоставлением этого заблуждения вере подлинных христиан в то, что «наступит воскресение плоти» (σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι). Хотя уже древние, начиная,

Подчеркну еще раз: говоря о *докетизме*, следует говорить не о какой-то определенной ереси[929], а лишь о схожем наборе *представлений*, которые тут и там появлялись

по крайней мере, с Эсхила (οὔτις ἔστ᾽ ἀνάστασις: *Eum.* 648), высказывались против подобной веры и без устали над ней насмехались (см.: Sext., *Adv. Math.* 261–263, называющий истории о том, что Асклепий кого-то «воскресил» (ἀνιστᾷ) или т. п., «мифом и выдумкой» (μῦθος и πλάσμα); Plut., *Mor.* 389A, называющий рассказы об ἀναβιώσεις и παλιγγενεσίας αἰνίγματα καὶ μυθεύματα; ср. id. *Romul.* 28. 4. 6; Filostr., *Apol. Tian.* 4. 45 с откровенными сомнениями автора в реальности воскрешения Аполлонием умершей девицы), на низовом уровне (в народных мифах и т. п.) вера в возможность чудесного «воскресения» (воскрешения) отдельного умершего находила живой отклик (например, чудеса того же Асклепия). Отталкиваясь от слов Павла о том, что некоторые в коринфской общине утверждали: «Воскресения мертвых не существует» (ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν: *1Kop* 15. 12; см. выше: прим. 617), и приведя и другие примеры из античной литературы, современный автор справедливо подчеркивает: «…the idea of the resurrection of the body would indeed have struck some Greeks as ridiculous or incomprehensible. Specifically, the notion would have offended the educated…»; в какую бы участь человека после смерти ни верили в Римской империи, «promises of resurrected bodies were not to be given any credence. Such gullibility was reserved *for the uneducated that is, the vast majority of the inhabitants* of the Empire» (Martin, 1995, 111–114; курсив — А.Х.). Весьма неубедительной представляется в последнее время получающая распространение точка зрения, что на христианскую веру в воскресение плоти оказали влияние, прежде всего, греко-римские, а не иудейские верования, также испытавшие во времена Иисуса языческое влияние; см., например: «It appears that both Jewish thought and then, inevitably, Christian thought came under the influence of Greek and then Graeco-Roman assumptions regarding resurrection» (Porter, 1999, 80); заметим, что примеры, приводимые автором, касаются «бессмертия души», а не «воскресения плоти» в собственном смысле понятия; именно о «бессмертии разумной души», нигде не упоминая «воскресения плоти», повсюду говорит платонизирующий Филон; с примерами см.: Wolfson, 1962, I, 395 сл. Об отношении образованных язычников к учению о «воскресении» см. также: Wilken, 1984, 103–104 (Цельс), 161 (Порфирий); ср. также: Хосроев, 2016, 34–37. В то же время иудеи разных толков во времена Иисуса (за исключением, пожалуй, саддукеев; *Мк* 12. 18 и пар.; *Деян* 23. 8; ср.: ibid. 4. 1–2) верили *в воскресение мертвых, которое произойдет в «конце времен»* (см. ниже: прим. 950), но их непримиримые противоречия с христианами состояли в резком неприятии того факта, что Иисус, которого они не признавали Мессией (ср. упреки Иустина иудеям в том, что «они проклинают (христиан), доказывающих, что распятый и есть Христос»: *Dial.* 93. 4), мог воскреснуть раньше срока, т. е. до наступления времени всеобщего воскресения. Об отличии первых последователей Иисуса от иудеев ср.: «They believed that the Messiah promised by prophets had already revealed himself in the person of Jesus of Nazareth and that this Messiah, contrary to the ideas mainstream Jews, suffered, died, rose from the dead, was exalted to heaven and would soon return to inaugurate the eschatological Kingdom of God» (Vermes, 2012, 81–82; о «царстве Бога» см. ниже: прим. 949).

[929] Удивительно, но там, где ересиологи говорят о «ереси *докетов*», они нигде не упоминают собственно *докетическую* христологию. Так, в ереси, представители которой «сами назвали себя докетами» (οἱ ἑαυτοὺς Δοκητὰς ἀπεκάλεσαν) и которую автор (нач. III в.) *Ref.* VIII. 8. 1 сл. пытается представить как целостное учение, мы нигде не находим следов докетического представления о Христе; сам автор издевательски производит это название от греч. δοκός, «бревно», утверждая, что поскольку у этих еретиков в глазу «бревно», то они не в состоянии разглядеть истину. Климент (кон. II в.) также знает некую ересь докетов (ἡ τῶν Δοκητῶν), которая получила такое название из-за содержания учения (ἀπὸ δογμάτων: *Strom.* VII. 108. 2), но в чем состояла суть этого учения, он ни здесь, ни в *Strom.* III. 91. 1, где речь идет о Юлии Кассиане как о «(родо)начальнике докетизма» (ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων), не говорит (ср., однако, Hier., *Gal.* 6. 8 (PL 26, 431): «Cassianus, qui *putativam* Christi carnem introducens…»; о Кассиане см.: Хосроев, 1991, 176–178). Не объясняет и Серапион, еп. Антиохии (кон. II в.), кого именно он называет «докетами», когда говорит о том, что «те, кого мы называем докетами» (οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν), признают «Евангелие от Петра» (κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον), в котором, наряду с «подлинным учением Спасителя», можно найти «множество основных положений их учения»; Евсевий, цитируя

в раннем (крайне многообразном в своих проявлениях) христианстве[930] и которые, ино-

Серапиона, не приводит ни одной цитаты из этого евангелия, которые бы позволили подтвердить докетический характер сочинения (Eus., *H. E.* VI. 12. 2, 6), а Феодорит говорит о том, что «назареи» (см. ниже: прим. 961), «почитающие Христа как праведного человека» (…ὡς ἄνθρωπον δίκαιον), пользовались этим евангелием в подтверждение своей веры (*Haer. fab.* II. 2); подробнее: Хосроев, 2016, 339–340. Содержание найденного в конце XIX в. фрагмента греческого сочинения, которое первые исследователи отождествили с евангелием, упоминаемым Серапионом (название отсутствует, но заключительные слова отрывка: «Я, Симон Петр…» позволили предположить, что речь идет именно об этом евангелии; впрочем, учитывая то обстоятельство, что в древности имели хождения разные сочинения с одним и тем же названием, нельзя до конца быть уверенным в надежности этого отождествления), ясно дает понять, что автор знал синоптическую традицию (отсюда и условная датировка: 2-я половина II в.), но пользовался и независимым от нее материалом; несколько выражений, встречающихся в уцелевшем фрагменте, позволяли думать (как и думало большинство) об их докетической сути, однако фразу: αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων (*ЕвПетр* IV. 10; Foster, 2010, 198) можно толковать и как «он молчал, *потому что* он не испытывал никакой боли», т. е., в докетическом смысле, он не был подвержен никаким физическим страданиям, и как «он молчал, как будто не испытывал боли», т. е. он терпеливо переносил страдания (в пользу последнего см.: Brown, 1983, 341, прим. 26; Foster, ibid., 161–162; 292–294); крик Господа на кресте: ἡ δύναμίς μου ἡ δύναμις κατέλειψάς με (V. 19b; Foster, ibid., 200), «сила моя, сила, ты оставила меня» (ср.: *Мк* 15. 34 и *Мф* 27. 46, где вместо δύναμις стоит θεός), толковался как докетическое представление о том, что небесный Христос («сила») оставил(а) смертного человека, Иисуса, умирать на кресте; ср., однако, более простое объяснение: «rather, it simply is intended as announcing the moment of death as the life-force leaves the now dead Jesus» (Foster, ibid., 163, 329); впрочем, о самой смерти здесь не говорится, и после слов «…ты оставила меня» следует: «сказав это, он ἀνελήφθη» (V. 19c); на вопрос, имеет ли эта форма (весьма необычное) значение «он умер» (т. к. сразу же говорится о том, что мертвое тело сняли с креста и похоронили: VI. 21 сл.), или речь идет о каких-то отголосках докетических представлений, а именно: духовное начало Господа «было взято на небо», а тело оставлено умирать на кресте, ясного ответа у меня нет; ср. *Мк* 6. 19, где ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν, «был взят на небо», происходит уже после воскресения; ср. *Деян* 1. 2, 11, 22. Ср. также вывод: «There is nothing docetic about the Lord of the apocryphal 'Petrine' gospel fragment» (McCant, 1984, 270) и «Das Petrusevangelium vertritt eine Christologie, die in ihrer Konsequenz doketisch ist. <…> Diese Art des Doketismus erinnert an die doketische Lehre der Gegner des Ignatius» (Denker, 1975, 126); об Игнатии см. ниже: прим. 1066 сл. Нет, по-моему, никакой настоятельной необходимости вслед за Weigandt, 1961, 82; Tröger, 1977, 46; Brox, 1984, 305; Uebele, 2001, 12, Anm. 10; Heyden, 2014, 8 называть тех, о ком говорят Климент, Ипполит и Серапион (ἡ τῶν *Δοκητῶν*; οἳ ἑαυτοὺς *Δοκητὰς* ἀπεκάλεσαν; οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν; см. выше в этом прим.), собственно *докетами*, а всех тех, кто так или иначе исповедует *призрачность* тела Христа (т. е. тех, кто является объектом этого исследования), *докетистами*; едва ли это разграничение необходимо, ведь, например, Феодорит, упомянув самые разные докетические учения (см. след. прим.), без всякого затруднения объединил их термином *докеты* δοκιταί (sic.), а не *докетисты* («Doketisten»: Heyden, ibid.). В свое время я предложил ввести термин *гностицист* (та же словообразовательная модель, что и *докетист*) как обозначение христианского гностика, чтобы отличить его от гностика нехристианинского (например, герметиста), также претендующего на обладание сокровенным знанием (Khosroyev, 1995, 145–146; Хосроев, 1997, 259, 274, прим. 529), но предложение осталось (может быть, и справедливо) незамеченным.

[930] См. определения, в которых верно подчеркнута именно эта сторона проблемы (хотя вместо понятия «тенденция» я пользуюсь понятием «представление»): «In the early Church, *a tendency, rather than a formulated and unified doctrine*, which considered the humanity and sufferings of the earthly Christ as apparent rather than real» (Cross, 1997, 493; ср. Lindars, 1986, 61); «Because of this multiplicity of differing articulations of "docetism" in the early church, the phenomenon is perhaps best seen *as a theological tendency rather than a clearly defined doctrine*» (Foster, 2010, 158); ср.: «Docetism represents an early *tenet* held *by a number of otherwise very differently opined Christians*» (Endsjø, 2009, 184); «Daß der Terminus

гда оформленные в особый миф, не всегда были связаны между собой *генетическим*, а часто *типологическим* родством, поскольку непонимание самой возможности того, что *бог может быть причастен к страданиям и смерти*, вызывая у разных верующих в разные времена резкое отторжение подобной мысли, приводило к возникновению сходных, но зачастую независимых друг от друга мифологем.

Разумеется, возникновение этой идеи стало возможным лишь тогда, когда вера в *божественную природу* Иисуса Христа, подлинного Сына Бога, вера, которая предполагает его безоговорочное *предсуществование*, т. е. вечное небесное бытие до воплощения и земной жизни (как это позднее официально засвидетельствовано в Никейском символе веры), уже господствовала в христианском мире[931]. Между тем, вера эта укоренилась

"Doketen" *nicht eine spezielle historische Sekte* markiert, sondern *mehrere namentlich verschiedene*, in der Sache Falschlehren *als Samelname* gemeinsam charakterisiert, findet sich erstmals bei Theodoret, Ep[ist]. 82» (Brox, 1984, 305; в этом письме (ок. 448 г.) Феодорит говорит о «ереси Маркиона, Валентина, Мани и *других докетов*» (καὶ τῶν ἄλλων δοκιτῶν, sic.); курсив везде — А.Х.). Вместе с тем, не все «гностики» придерживались докетических взглядов (ср., однако, обобщение: «das ist ein Grundmuster gnostischer Christologie»: Koschorke, 1978, 24, прим. 9; «while all Gnostics were Docetists, not all Docetists were Gnostics»: Anderson, 2011, 138; также и Rudolph, 1977, 171), и подтверждение этому находим в гностическом трактате (утерянный греческий оригинал возник, вероятно, на рубеже II и III вв.); речь идет о высказывании, которое свидетельствует именно об *антидокетической* установке автора, и его представления вполне согласуются с христологическим учением Церкви: «Они (scil. лже-проповедники) будут говорить о нем (scil. об Иисусе Христе), что он нерожденный (ⲟⲩⲁⲧ[ϫ]ⲡⲟⲩ ⲡⲉ), хотя он был рожден (ⲉⲁⲩϫⲡⲟⲩ), что он не ест, хотя он ест, не пьет, хотя он пьет (ср.: *Мф* 11. 19), необрезан, хотя его обрезали, бесплотный (ⲟⲩⲁⲧⲥⲁⲣⲝ = *ἄσαρκος), хотя он был во плоти (ϩⲛ̄ ⲥⲁⲣⲝ = ἐν σαρκί), что он пришел не для страдания (*ἀπαθής), хотя он пришел (именно) для страдания (πάθος), что он не воскрес из мертвых, хотя он воскрес из мертвых…» (*Мелх* 5. 2–11); подробнее об этом пассаже см.: Pearson, 1975, 146–150 (автор связывает это сочинение с сектой «мелхиседекиан», описанной Епифанием: *Pan.* 55); Koschorke, 1978, 164–165; Wisse, 1981a, 118: «…a gnostic writings which could be called anti-docetic». Климент, в свою очередь, утверждал, что Господь, хотя и «принял подверженную страстям плоть» (τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ: *Strom.* VII. 7. 5), был «совершенно лишен страстей (ἀπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν), и в него не могла войти никакая страсть (κίνημα παθητικόν), ни удовольствие, ни печаль…» (ibid. VI. 71. 2; о безгреховности Христа ср.: *Евр* 4. 15; *1Петр* 2. 22; *2Кор* 5. 21; см. выше: прим. 557), и даже, — вполне разделяя в этом взгляд Валентина на то, что «Иисус и ел, и пил не как все (ἰδίως), <…> поскольку не имел (в себе) того, что подвержено тлению» (ср. ibid. III. 59. 3), — был уверен в том, что «Иисус ел и пил не для поддержания тела, которое поддерживалось святой силой (δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ)», а для того, чтобы его ученики не стали думать, что он имеет отличную от них природу, «как впоследствии стали считать некоторые, что он явился в мнимом (теле; δοκήσει <> πεφανερῶσθαι)» (VI. 71. 2); таким образом, Климент, признавая «воплощение», молчаливо отказывал Христу в подлинном (человеческом) страдании на кресте и в этом отношении тяготел, скорее, к *докетизму* (см. ниже в прим. 1112 о валентинианстве); о том, что воплощенный Христос, как и все люди, был подвержен и подвергся страстям (страданиям), ср. Iust., *Dial.* 98. 1 и 99. 2: Христос «воистину стал человеком, способным испытывать страсти» (ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικὸς παθῶν <…> ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται). О том, что докетический взгляд «stellte ein attraktives Modell dar, mit dem man die göttliche Besonderheit Jesu darstellen konnte» и что этот взгляд можно найти «bei Leuten bzw, Texten, die nicht der Gnosis zuzurechnen sind», см. с примерами Heyden, 2014, 12 сл.

[931] Уже ок. 112 г. язычник Плиний, посторонний свидетель, называя веру христиан superstitionem pravam et immodicam и утверждая, что это «суеверие» распространилось не только по городам, но и деревням и т. д. и что ему оказались подвержены люди разных возрастов, сословий и полов, говорит о том, что христиане «поочередно воспевают» (carmen <…> dicere secum invicem; ср. ниже: прим. 983)

далеко не везде и сразу[932], и чтобы проследить ее возникновение и развитие, обратимся к самым ранним имеющимся в нашем распоряжении христианским текстам, а именно к сочинениям, составившим новозаветный канон[933].

и воздают почести «Христу как *богу*» (Christo quasi deo) и что «истинных христиан» (re vera Christiani) невозможно заставить отречься от этой веры (*Ep.* 10. 96. 7–8; подробнее см.: Daly-Denton, 1999). Ср.: «Actually, for the overhelming majority of the second-century Christians, the question was not whether Jesus was divine; that was *widely answered affirmatively*. Instead the pressing question about Jesus was *in what way, if at all, he could be thought of as having participated in real human nature*» (Hurtado, 2003, 556; курсив — А.Х.). Впрочем, и гораздо позднее вера в божественную природу Иисуса Христа еще продолжала вызывать не(до)понимание у некоторых христиан (ср. выше в прим. 925 о *Conf.* 5. 10. 20), о чем (ок. 383 г.) свидетельствует Григорий Нисский, вынужденный отмечать, что такие моменты, относящиеся к земной жизни «Сына Бога», как его «человеческое рождение» (γένεσις ἀνθρωπίνη), употребление им еды и питья, его печаль и слезы, суд над ним, его распятие и смерть (σταυρὸς καὶ θάνατος), «являются в известной мере камнем преткновения для веры людей слабых» (ἀμβλύνει πως τῶν μικροψυχοτέρων τὴν πίστιν: *Or. catech.* 9), признаваясь, однако, далее, что проблему, «как именно божество *примешивается* к человеческой природе» (πῶς κατακιρνᾶται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον), «мы не в состоянии постичь» (συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν), потому что это выше нашего понимания, хотя в самом факте «рождения Бога в природе человека мы не сомневаемся» (τὸ μὲν γεγενῆσθαι θεὸν ἐν ἀνθρώπου φύσει οὐκ ἀμφιβάλλομεν: ibid. 11); см. также: Nock, 1972b, 933 и о «предсуществовании» ниже: прим. 967.

[932] То обстоятельство, «that the *worship of Jesus as divine* cannot have been a part of the devotional pattern that characterized earliest strata and circles of Jewish Christians» (Hurtado, 2005, 15; курсив — А.Х.), было уже не раз подчеркнуто современными исследователями. Сказанное ниже никак не претендует на окончательное решение проблемы; это лишь некоторые собственные (подготавливающие к пониманию природы *докетизма*) наблюдения над текстами; там, где я находил созвучие своим взглядам у других исследователей (поставивших те же вопросы и подробно их изучивших, хотя и по-разному на них ответивших; у них же можно найти и ссылки на обширную литературу), я охотно их цитировал (правда, в тех случаях, когда немецкого оригинала той или иной работы у меня не было под рукой, приходилось пользоваться более доступными английскими переводами), прежде всего тех, у кого независимый филологический поиск отодвигает на второй план богословские пристрастия; ср. справедливые замечания о том, что не только вера отдельного человека может зависеть от господствующей «богословской догматики», но и «es wird ja auch *umgekehrt ein lebendiger Glaube seinerseits nicht selten auf die Arbeit des Exegeten, also Wissenschaftlers, einwirken*. Und auch dabei ist keineswegs garantiert, daß solche Einwirkung nicht zu wissenschaftlichen Fehlern verleiten könne» (Fuchs, 1957, 117–118; курсив — А.Х.); ср. ниже: прим. 969.

[933] Неоднородность этих сочинений с точки зрения их богословия и т. п. — locus communis в современной новозаветной науке; см., например, сжатую, но содержательную формулировку: «The New Testament is the first and greatest 'testimony-meeting' in the sense that here are gathered together a group of documents which testify to the saving effects of the life, death and resurrection of Jesus. The documents have a variety of purposes, they come from differing backgrounds, and their dates of origin span approximately three-quarters of a century; they are of various literary genres and written in several styles, both of language and theology. Yet virtually every page is affected by the fact that for each author Jesus Christ has become the central focus of his life and of his faith in God» (Young, 1977, 14); ср. также: «In fact, several christological schemas are reflected in various New Testament writings, and they all seem to have emerged and circulated alongside one another in Christian circles» (Hurtado, 2003, 236). Причина такому положению дел заключалась в том, что «*The early Jesus movement was divided and various voices coexisted*. It is quite natural and most likely that the process of self-definition was complicated and led to harsh conflicts» (Zetterholm, 2015, 51; курсив — А. Х.).

II. НОВЫЙ ЗАВЕТ

1. Синоптические евангелия

У синоптиков[934] мы не находим еще (по крайней мере, отчетливо выраженных) сле-

[934] Синоптические евангелия (см. выше: прим. 556), главный источник наших сведений об историческом Иисусе и его деятельности (единственные сочинения в *НЗ*, которые помещают его деятельность в исторический контекст, но свидетельства которых, увы, не могут быть проверены сопоставлением независимых данных по причине их, можно сказать, полного отсутствия), далеко не всегда сохраняют нам его подлинные слова и обстоятельства его проповеди. Это не удивительно, если принять во внимание, что слова, произнесенные Иисусом по-арамейски (о том, что греческий язык синоптических евангелий «bears in itself unmistakable evidence of *translation* from Aramaic», см.: Moore, 1997, I, 184–185; курсив — А.Х.), попали затем на греческую почву (ср. «Die früh einsetzende Übersetzung seiner Worte ins Griechische bedeutete unvermeidlich, daß sich in zahllosen Fällen der Sinn — bisweilen stärker, meist nur ganz leise — verschob»: Jeremias, 1984, 16; «Ihre (т. е. синоптиков) Denkweise ist griechisch, die Denkweise Jesu semitisch»: Dalman, 1898, 237) и здесь, прежде чем получить письменное оформление в евангелиях, имели долгое устное, а затем и письменное (в какой форме, мы не знаем) хождение, претерпевая изменения (вероятно, наиболее устойчивая часть — это притчи Иисуса, черпающие образы из бытовой стороны жизни, хотя и подвергнутые в евангелиях «аллегоризирующему» толкованию; подробнее см.: Dodd, 2004, 7; Jeremias, 1984, 10, 22–28 (на примере *Мф* 20. 1–16) et passim). Евангельская фиксация предания (преданий; причем каждый евангелист имел свой, отличный от другого, взгляд и свои «литературные» пристрастия) произошла, однако, только тогда, *когда вера в (уже состоявшееся) воскресение Иисуса была положена во главу угла христианского учения как неоспоримый факт* (см. выше: прим. 928 и ниже: прим. 951), и авторы евангелий проецировали свою уже трансформированную веру на события и слова земного Иисуса; ср.: «…daß christlicher Glaube hier (scil. у евангелистов) als Glaube an den erhöhten (scil. воскресшего) Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher *konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt*» (Käsemann, 1954, 126); «The early Church made no attempt to distinguish between the words *the earthly Jesus* had spoken and those spoken by *the risen Lord* through a prophet in the community, nor between *the original teaching of Jesus* and *the new understanding* <…>. The early Church absolutely and completely identified the risen Lord of her experience with the earthly Jesus of Nazareth» (Perrin, 1967, 15; курсив — А.Х.); ср.: «No synoptic gospel was a biography; each was a Christian propaganda, a type of proclamation (*kerygma*) both to the insider and the outsider» (Johnston, 1992, 182). В результате, реконструкция того, как Иисус жил, что, как и при каких обстоятельствах он говорил и делал, вызывает серьезные трудности; в любом случае, она всегда останется лишь весьма приблизительной (ср. «Von der Zeit, über die sie berichten, sind auch die synoptischen Evangelien durch Generationen und Katastrophen geschieden. <…> Für den exakten Historiker ist die Quellenanlage mithin recht unbefriedigend»: Schoeps, 1964, 87–88) и будет зависеть, прежде всего, от взглядов на проблему и от веры самого исследователя, ведь, в конечном счете, «alle Jesusforschung ist menschlich» (Theißen, 2003a, 300). Тем не менее, работа по выявлению следов «исторического Иисуса» является исходной для решения богословских и т. п. вопросов, потому что «without the Jesus of history the Christ of faith becomes a Docetic figure,

дов веры в предсуществование Христа[935], которую встречаем в таких более поздних НЗ

a figment of pious imagination…» (Caird, 2002, 347). Проблеме взаимоотношения «исторического Иисуса» и «Христа проповеди», взаимоотношения «веры самого Иисуса» и «веры в Иисуса Христа» (или «pre-Easter Jesus» и «post-Easter Jesus»: Borg, 2003, 82 сл.), т. е. попытке ответить на вопрос: «What did he (scil. исторический Иисус) *really* say and what did he *really* do?» (Allison, 1998, 1; курсив — А.Х.), посвящена огромная литература, у истока которой стоит труд *Германа Самуэля Реймара* с его призывом к необходимости строго отличать (gänzlich abzusondern) учение Иисуса в том виде, как его представили апостолы, «von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehrt hat» (Reimarus, 1778, § 3, 7–8); сейчас ни у кого, кажется, нет сомнений в том, что Иисус был плоть от плоти иудеем, воспитывался в иудейских традициях и строго их соблюдал; как итог см.: «It is now almost a truism to say, but it must still be said repeatedly, that Jesus lived and died as a Jew» (Crossan, 2003, 29); «He was a first-century Jew, but several of his most central concderns have become key *Christian* concerns» (Bockmuehl, 1994, 122; курсив автора). Информативный обзор исследований (от *Реймара*, *Давида Фридриха Штрауса*, *Вильгельма Вреде*, *Альберта Швейцера*, *Рудольфа Бультмана* до работ последних лет), посвященных «историческому Иисусу», см.: Theißen — Merz, 2011, 22–30; Goppelt, 1981, 25–51; Frey, 2002, 275–293; из этих трудов назову лишь заслуживающие особого внимания, но подробности которых нельзя рассмотреть в коротком примечании: Käsemann, 1954; Conzelmann, 1959; Ristow, 1964 (собрание статей авторов с разными богословскими точками зрения); Perrin, 1967, 207–248 (с подробным обзором работ предшественников); Sanders, 1993; Allison, 1998, 1–78; Borg–Wright, 1999; Porter, 2000; Theißen, 2003; Evans, 2004 (огромное собрание статей, начиная с *Реймара*, посвященных самым разным проблемам «исторического Иисуса»); Casey, 2010; Holmén — Porter, 2011 (более сотни современных статей). В конечном счете, та же проблема (с той лишь разницей, что религиозные пристрастия в ней отсутствуют) встает перед теми, кто пытается восстанавливать подлинный духовный облик Сократа: на эту тему в феврале 2019 г. на заседании памяти нашего учителя А. И. Зайцева (филологический ф-т СПбГУ) С. А. Тахтаджян сделал весьма примечательный (уже не первый у него на эту тему) доклад «В поисках Сократа» с попыткой ответить на вопрос, кому из двух младших современников Сократа, оставивших о нем пространные рассказы, Платону или Ксенофонту, нужно отдавать предпочтение, как примирить их зачастую противоречащие друг другу свидетельства и т. п.

[935] Даже несмотря на рассказ *Мф* и *Лк* о рождении от Духа, отсутствующий в *Мк*, где речь идет о совершенно обычном рождении Иисуса, а именно о том, как жители Галилеи были поражены тем, что простой «плотник <…>, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона», имеющий еще и сестер, совершает чудеса и выказывает удивительную мудрость (*Мк* 6. 2–3; ср. *Мф* 13. 55–56); при таком описании едва ли оставалось место для рассказа о сверхчудесном рождении; ср. также *Мк* 3. 21, 31–35 и ниже: прим. 954 сл. о евионитах. В *Мф* же и в *Лк* примирить две традиции (с одной стороны, происхождение Иисуса по линии Иосифа из рода Давида, с другой стороны, рождение от святого Духа) можно было лишь с существенными оговорками (отвлекаясь даже от того, что родство Иисуса с Давидом эти евангелисты выстраивают отлично друг от друга): так, фраза «Иосиф, муж Марии, от *которой* родился Иисус…» (*Мф* 1. 16), идет вразрез с предшествующим повествованием, в котором все родословие строится по мужской линии; во фразе «Иисус <…> был, *как думали* (ὡς ἐνομίζετο), сыном Иосифа…» (*Лк* 3. 23) пояснение *как думали* предполагает, что на самом деле это было не так (ср.: Cullmann, 1963, 302–303). При утверждении о рождении Иисуса от святого Духа дальнейший рассказ о схождении Духа на Иисуса при крещении (*Мф* 3. 16; *Лк* 3. 22) оказывается избыточным: ведь если он был рожден от Духа, значит уже изначально был носителем этого Духа, и второе схождение Духа при крещении, очевидно, не требовалось. Последовательнее выглядит рассказ *Мк* 1. 10–11: Дух впервые, но раз и навсегда, сходит на Иисуса только при крещении, и именно с этого времени, по благоволению Отца (ἐν σοὶ εὐδόκησα), Иисус становится «возлюбленным сыном» (вполне «адоптионистская» христология; ср.:*Мк* 9. 7; ср. ниже: прим. 975). Так или иначе, но к моменту записи этих евангелий традиция о происхождении Иисуса из рода Давида (как развитие более ранней иудейской традиции о том, что Мессия-избавитель должен быть из царского рода Давида; см.: *2Цар* 7. 14; *Ин* 7. 42; ср. *Иер* 23. 5–6 или апокрифические *Ps. Sol* 17. 21: «Господи, поставь им царя, сына Давидова…», и 17. 32: «Он, наученный

сочинениях, как *Ин* или *Евр*, поэтому и проблемы христологии в собственном смысле понятия (и, соответственно, проблемы *докетизма*) для них еще не существовало[936]. Понятие «сын Бога» имело у них еще традиционное иудейское значение, а именно: человек, своей непревзойденной праведностью и удивительными делами удостоившийся

Богом, будет праведным царем, <…> и этот царь будет Господом Помазанником (Χριστὸς κύριος)») уже имела в христианстве прочные корни (см.: *Римл* 1. 3; ср.: *Деян* 13. 23; *2Тим* 2. 8). О том, что семья Иисуса вполне могла знать и сохранять «устную традицию» о своем родстве с Давидом, см.: Stauffer, 1948, 261–262, прим. 336; ср., однако: «…it would be useless to try to ascertain whether the family of Jesus actually claimed affiliation to the tribe of Judah and the royal clan of David» (Vermes, 1973, 156–157). О том, что сюжет о непорочном зачатии (ср.: *Исаия* 7. 14) — вторичен, не в том, конечно, смысле, что к написанным евангелиям он был добавлен позднее, а в том, что авторы *Мф* и *Лк*, независимо друг от друга, включили в свои евангелия этот материал, отсутствовавший в самой ранней устной *кериг*ме об Иисусе (ср. начало *Мк*), сосредоточенной прежде всего на событиях смерти и воскресения (вопрос о том, какими источниками для рассказа о «непорочном зачатии» пользовались *Мф* и *Лк*, устными или письменными, остается открытым), см. подробно: Taylor, 1920 с выводом: сюжет о рождении от Духа восходит «to the later tradition of Christian Church, at the time when Mt. and Lk. were written» (123); ср. Vermes, ibid. 213–222: «it may be safely assumed that it is a secondary accretion» (214); Casey, 2010, 145–158; Schweitzer, 1967, 75 («Eine spätere Bereicherung…»; объяснение, с какой целью этот сюжет был включен в *Мф* и *Лк* (с одной стороны, чтобы заполнить лакуну в знаниях о происхождении Иисуса, с другой, чтобы подчеркнуть его причастность к божественному миру уже с момента его зачатия: «the conception through agency of the Holy Spirit is the becoming of God's Son»), см.: Brown, 1993, 28 сл.; при этом ни в том, ни в другом рассказе нет и намека на «предсуществование» Христа; «conception christology (scil. в *Мф* и *Лк*) and pre-existence christology (scil. в *Ин*) were two different answers to adoptionism» (ibid., 141); «Clearly, the birth narratives show no sign of a pre-existent Christology» (Fuller, 1978, 39). Предположение о том, что рассказы о чудесном рождении Иисуса были ответом на угрозу проникновения в учение Церкви докетических представлений (Wickings, 1977), меня нисколько не убеждает. Свидетельство о непорочном зачатии уже в древности вызывало к жизни споры даже внутри одной школы: так представители «восточной» школы валентинианства учили, что «тело Спасителя (изначально) было *духовным* (πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα), потому что на Марию сошел святой Дух, т. е. Премудрость (ἡ Σοφία), она же и «сила Всевышего» (ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου: *Лк* 1. 35); представители же «италийской» школы считали, что тело Иисуса изначально было «*душевным*» (ψυχικόν; возможно, не признавая рассказа о непорочном зачатии), «и поэтому при крещении на Иисуса сошел Дух в виде голубки, т. е. Логос (ὁ λόγος) высшей Матери, Премудрости» (Hipp., *Ref.* VI. 35. 5–7; см.: Хосроев, 2016, 38, прим. 105); Духа с Логосом отождествлял и Иустин (*1Apol.* 33. 4); примечательно и полемическое высказывание *ЕвФил* (о нем см. выше: прим. 777), свидетельствующее о том, что далеко не все, знающие традицию, отраженную в *Мф* и *Лк*, признавали рассказ о таком чудесном рождении Иисуса: «Некоторые утверждают, что Мария зачала от святого Духа; они заблуждаются (и) не знают, что говорят: где это видано, чтобы женщина зачала от женщины…?» (55. 23–26; log. 17a); отсылка к арамейскому здесь очевидна, поскольку «дух» (ruach) в семитских языках является сущ. ж. р. (комм. см.: Schenke, 1997, 210 сл.). О том, что ни Павел, писавший на два-три десятилетия раньше, чем авторы *Мф* и *Лк* (см. выше: прим. 556 и 596), ни автор *Ин*, писавший позднее, не знали традиции о непорочном зачатии, см. ниже: прим. 978.

[936] Ср.: «None of the synoptic Gospels presents a developed and systematic Christology, but they are all full of the raw material of Christology» (Barrett, 1978, 70); «When the gospels were written, however, Christology (theological explanations of the person and work of Jesus) was at an early stage, and the separation of Christianity from Judaism not yet complete» (Sanders, 1993, 14); о том, что таким авторам, к которым следует отнести и синоптиков (по крайней мере, *Мк* и *Мф*), было свойственно «to think more in functional and historical terms than in speculative or metaphysical», см.: Longenecker, 1970, 6; но при этом, по справедливому замечанию *Эрнста Кеземанна*, о зарождении и первых шагах христологии мы знаем крайне мало («Anfänge sind zumeist verborgen. Das gilt auch für diejenigen der nachösterlichen Christenheit…»: Käsemann, 1960, 162).

быть названным «сыном Бога»[937]. Сам Иисус синоптиков никогда не применял к себе такого титула[938], никогда не говорил о своем воплощении и предсуществовании и когда

[937] υἱὸς (τοῦ) θεοῦ; ср. в нагорной проповеди во мн. ч. применительно к праведникам вообще: υἱοὶ θεοῦ (*Мф* 5. 9) или υἱοὶ τοῦ πατρός (*Мф* 5. 45). О многих пассажах из *ВЗ* и позднеиудейской литературы с метафорическим использованием этого сочетания (например, обетование, данное Богом Давиду в *2Цар* 7. 14: «Я стану ему отцом, а он станет мне сыном» (ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτος ἔσται μοι εἰς υἱόν); *Псал* 28. 1; 88. 27–28; *Исаия* 9. 5–6; *Прем* 2. 18: «праведник — это сын Бога» (ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ); ср. во *Втор* 14. 1 обращение к иудеям: υἱοί <…> κυρίου τοῦ θεοῦ; ср. ibid. 32. 43 или слова Господа, обращенные к еврейскому народу, в *Исх* 4. 22: υἱὸς πρωτότοκός μου Ισραηλ; и т. д.) см.: Cullmann, 1963, 279–281; Vermes, 1973, 192–213; Hengel, 1977, 36–39; Dunn, 1989a, 16–19; ср.: υἱὸς τοῦ θεοῦ (ὁ πρωτότοκος) как эпитет ветхозаветного Иосифа (*Jos. et Asen.* 6. 3, 5; 21. 4; 23. 10); вспомним и метафорическое обозначение «чувственного» (αἰσθητός) мира как «младшего сына Бога (νεώτερος υἱὸς θεοῦ)», а мира «умопостигаемого» (νοητός) как «старшего (πρεσβύτερος) сына» (Philo, *Quod Deus imm.* 31); см. также: «…as we now know from 4Q Florilegium, the category of sonship was beginning to be extended to the Davidic Messiah in at least certain Jewish circles prior to Christianity» (Longenecker, 1970, 97). Понятие «сын бога» было, впрочем, хорошо известно и дохристианской языческой литературе (как часть титулатуры римского императора, или т. п.; подробно с примерами: Deissmann, 1908, 250 сл.; Peppard, 2011), но оказало ли это сочетание, идущее из чуждой и враждебной религиозной среды, какое-то существенное влияние на грекоязычных христиан, утверждать не берусь, хотя широкое хождение этого понятия в греко-римском мире, безусловно, подготовило языческую аудиторию к иному (буквальному) восприятию этой иудео-христианской реалии. Так или иначе, но «*talk of divine sonship and divinity could be taken quite literary by some, and by others as a sophisticated metaphor or an idle tale unworthy of respect*» (Dunn, ibid. 18; курсив автора); ср.: «The early Christians <…> used "Son of God" of Jesus, but *they did not think that he was a hybrid, half God and half human.* They regarded "Son of God" as a *high* designation, but we cannot go much beyond that. When Gentile converts started entering the new movement, they may have understood the title in light of the story about Alexander the Great, or of their own mythology…» (Sanders, 1993, 244; курсив — А.Х.); в конечном счете, ср.: «The evidence does not demonstrate that he (scil. Иисус) was conscious of his unique sonship as *divine* sonship, still less does it provide a proof of his divinity» (Bauckham, 1978, 258; курсив автора). Здесь можно вспомнить и насмешки Цельса над теми бродившими тогда повсюду проповедниками (христианства), которые заявляли: «Я есмь бог, или я сын бога, или я божественный дух. Вот я гряду (εγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἥκω δέ). Мир гибнет, и вы, о люди, погибаете из-за нечестия. Но я желаю (вас) спасти» (Orig., *Cels.* VII. 9).

[938] Он называет себя просто «сыном» (*Мк* 13. 32; единственный случай в *Мк* упоминания рядом «Сына» и «Отца»; ср. *Мф* 24. 36); вероятно, слова этого речения о том, что о времени наступления «конца существующего порядка» не знает никто, «ни Сын, но только Отец» (ср.: *Деян* 1. 7), не были словами самого Иисуса, а возникли позднее («stammt aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems»: Wellhausen, 1904, 114), когда ожидание христиан в неминуемом и скором «конце света» (см. ниже: прим. 949), чуть ранее предсказанном Иисусом («близко, на пороге <…>, не прейдет еще это поколение, как это случится; небо и земля прейдут…»: *Мк* 13. 29–31; ср.: «Perhaps vv. 30 and 32 are the end of the Jewish Apocalypse»; «Mk. 13. 32 <…> is perhaps a Jewish saying up to its Christian ending (οὐδὲ ὁ υἱός…)»: Bultmann, 1963, 125, 123), не сбылись; о том, что понимание этого стиха, точнее утверждение, что «Сын не знает», вызывало уже у ранних христиан определенное недоумение, подробно см.: Klostermann, 1950, 138–139. У синоптиков эпитет «сын Бога» исходит либо из уст самого Бога («Ты сын мой возлюбленный…»: *Мк* 1. 11 и пар.; *Мк* 9. 7; ср.: *Псал* 2. 7), либо из уст уверовавших в Иисуса (*Мк* 15. 39 и пар.; *Мф* 14. 33 без пар.; 16. 16 в исповедании Петра — очевидно, добавление автора *Мф*, ср.: *Мк* 8. 29; *Лк* 9. 20; *Ин* 6. 69) или даже из уст его врагов (*Мф* 27. 40) и «нечистых духов» (*Мк* 3. 11; 5. 7); ср. обращение диавола к Иисусу: «Если ты сын Бога…» (*Мф* 4. 3; *Лк* 4. 3); ср. ниже: прим. 958 об иудео-христианском понимании этого сочетания, а также суждение современного исследователя: «The evidence does not demonstrate that he (scil. сам Иисус) was conscious of his unique sonship as *divine* sonship, still less does it provide a proof of his divinity» (Bauckham, 1978, 258; курсив автора).

обращался к Богу как своему отцу[939], то никак не подразумевал свою *божественную* природу[940], а лишь подчеркивал свое доверительное к нему отношение, свою близость с ним как близость отца и (духовного) сына, которым он себя осознавал[941], свое, своего

[939] О том, что задушевное обращение к Богу αββα ὁ πατήρ (*Мк* 14. 36; πάτερ μου: *Мф* 26. 39, 42; πάτερ: *Лк* 22. 42), т. е. «папенька, отец», которое в иудейской литературе, кажется, нигде более не засвидетельствовано (см., однако: Flusser, 1969, 145, прим. 159 о том, что «scarcity of rabbinic material» не позволяет утверждать это безоговорочно), очевидно, «является ipsissima vox Иисуса», см. подробно: Jeremias, 1971, 67–73; ср.: Dunn, 1975, 23; id., 1989a, 26–28 с добавлением, что несколько иначе выраженное обращение к Богу, передающее «a sense of intimate trust», мы находим в *Сирах* 21. 1, 4; ср. пронзительную молитву в *Сирах* 51. 1 сл.: κύριε πάτερ, «господи отче»; возражение см.: Vermes, 1973, 210 сл.; id., 2003, 37–38 («apart from the a priori improbability and incongruousness of the theory, there seems to be no linguistic support for it»); об обращении к Богу «наш (небесный) Отец» с примерами из талмудической литературы см.: Klausner, 1926, 377–378 (ср. Иисусову молитву в *Мф* 6. 9 или *Мф* 11. 25; 26. 42); Caird, 2002, 398. Обращение αββα (с пояснением его греческим πάτερ), которое Иисус, видимо, часто использовал в своих молитвах (а не только в дошедшей до нас молитве в Гефсиманском саду), было рано усвоено и грекоязычными христианами (даже теми, кто Иисуса не видел и не знал еще записанных евангелий) и стало клише в их молитве, обращенной к Отцу (см. αββα ὁ πατήρ в *Гал* 4. 6 и *Римл* 8. 15); так или иначе, но сам Иисус, по всей видимости, «thought that he had been especially commissioned to speak for God, and this conviction was based on *a feeling of personal intimacy with the deity*» (Sanders, 1993, 239; курсив — А.Х.).

[940] Это хорошо видно из следующего высказывания Иисуса, возразившего на обращение к нему «благой учитель» словами: «Никто не благ, только один Бог» (οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός: *Мк* 10. 17–18; *Лк* 18. 18–19; *Мф* 19. 16–17; «From this text one would never suspect that the Evangelist thought of Jesus as God»: Brown, 1965, 549). Ср. также слова Иисуса на кресте, подчеркивающее его полную зависимость от Бога и подчиненность его воле: «Боже мой, для чего ты оставил меня?» (*Мк* 15. 34; *Мф* 27. 46; цитата из *Псал* 21. 2), или сказанное им в Гефсиманском саду: «Авва Отче, ты все можешь (πάντα δυνατά σοι), пронеси эту чашу мимо меня…» (*Мк* 14. 36; ср.: *Мф* 26. 39); см. ниже: прим. 942; ср.: «In Gethsemane hat er *ganz menschlich* im Gespräch mit Gott seinen Wunsch vor ihn gebracht <…> und zwar im kindlichen Vertrauen…» (Cullmann, 1994, 33; курсив автора); о том, что о «конце света» не знает никто, «ни Сын, а (только) один Отец», см.: *Мк* 13. 32; *Мф* 24. 36 и выше: прим. 938. Ср.: «Like every Pharisaic Jew he believed in the *absolute unity of God* <…>. *Nor did he regard himself as Son of God in the later Trinitarian sense*; for a Jew to believe such a thing <…> is quite inconceivable, *it is wholly contradictory to the belief in the absolute unity*» (Klausner, 1926, 377; курсив — А.Х.). По поводу веры самого Иисуса в свое «предсуществование» ср.: «Das in der Gottesanrede *'Abba* (см. пред. прим.) sich ausdrückende Sohnesbewußtsein darf keinesfalls dazu verleiten, die Gottessohn-Christologie, die sich sehr bald in der ältesten Kirche herausbildete, in allen Einzelheiten wie z. B. die Vorstellung der Präexistenz, Jesus selbst zuzuschreiben» (Jeremias, 1971, 73).

[941] Свое понимание этого «сыновства» Иисус вложил в притчу (см. выше: прим. 934) о винограднике и «возлюбленном сыне» (*Мк* 12. 1–8 и пар.); за ней (с начальной молчаливой отсылкой к *Исаия* 5. 1 сл.) стоят произнесенные по-арамейски слова самого Иисуса, подразумевавшего под сыном, очевидно, себя самого («Jesus selbst hat bei der Sendung des Sohnes ohne Frage seine eigene Sendung im Auge»: Jeremias, 1984, 52; см. выше: прим. 938; ср., однако: «…the passage is *a community product*»: Bultmann, 1963, 177, 205; курсив — А.Х.). Видимо, первоначальный состав притчи был сохранен в log. 65 *ЕвФом* (45. 1 сл.), где рассказ заканчивается убийством сына (= *Мк* 12. 8); поскольку притча обрывалась на этом событии («…они убили его (ⲁⲩⲛⲟⲟⲩⲧⲥ = ἀπέκτειναν αὐτόν); тот, у кого есть уши, да услышит»: 45. 15–16; о том, что Иисус, скорее всего, предвидел свою мученическую смерть, см. выше: прим. 576) и в ней не было даже намека на воскресение (т. е. на событие, ставшее «краеугольным камнем» веры ранней Церкви; см. ниже: прим. 951), то евангелист (*Мк* 12. 9–11 и пар.), поскольку для слушателей смысл притчи в ее первоначальном виде оставался темным и безрадостным, снабдил ее христологическим разъяснением, добавив к первоначальному тексту цитату (в переводе LXX) из *Псал* 117. 22–23, где речь идет о камне, отвергнутом строителями, положенном затем во «главу угла» (подразумевая, безусловно, убитого, но воскресшего

рода, избранничество; он был просто убежден в том, что своими словами и делами, приведшими его к крестной смерти, он исполняет волю Бога[942].

Иисус, если следовать синоптикам, считал себя *пророком* (идущим по стопам *ВЗ* пророков)[943]

Христа; ср. *Деян* 4. 10–11); подробнее об этой притче см.: Jeremias, ibid., 50–55, хотя автор и не отметил, что в идущем следом в *ЕвФом* речении (45. 16 сл.; log. 66) говорится, правда, без какой бы то ни было связи (по крайней мере, видимой) с предыдущим, все о том же «краеугольном камне». В другом месте у синоптиков Иисус еще более усиливает мысль о своей тесной близости с Богом и, можно сказать, о полном с ним взаимодействии. В молитве, завершающейся утверждением: «…никто не знает (ἐπιγινώσκει у *Мф*, γινώσκει у *Лк*) Сына, кроме Отца (ὁ πατήρ), и Отца никто не знает кроме Сына (ὁ υἱός) и того, кому Сын пожелает (его) открыть» (*Мф* 11. 25–27; *Лк* 10. 21–22, очевидно, из *Q*), эти слова Иисуса были рано взяты (в варианте *Лк*) на вооружение гностиками разных толков, утверждавшими, что речь здесь идет о «никем не познанном Отце» («de incognito omnibus patre»: Iren., *Adv. haer.* I. 20. 3), противопоставленном низшему богу-творцу (Демиургу), и, следовательно, «Христос проповедовал неведомого Бога» («Christus ignotum deum praedicavit»: Tert., *Adv. Marc.* IV. 25. 10), а не ветхозаветного бога-творца (ср. высказывание маркионита Мегетия со ссылкой на *Лк* 10. 22: ἄλλος ἐστὶν ὁ τοῦ Χριστοῦ πατὴρ καὶ ἄλλος ὁ δημιουργός <…> ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ πατὴρ ἄγνωστός ἐστιν: Adam., *De fide* 32 /Sande Bakhuysen, 42. 28 сл./); ср. парафраз этих стихов в *ПремИХ* 94. 5 сл. *(NHC* III. 4). В новое время это высказывание (ср.: «these are perhaps the most important verses in the Synoptic Gospels»: Hunter, 1962, 241, видимо, с очевидным преувеличением их значения) вызвало к жизни огромную литературу, посвященную (помимо сложной проблемы текстологии) прежде всего вопросу о том, принадлежали ли эти слова Иисусу или возникли в христианской общине, уже сцементированной верой в воскресение. Сомнение в подлинности вызывало то обстоятельство, что это, уже чисто богословское, высказывание, выпадая из контекста других синоптических речений Иисуса (ср., однако, выше *Мк* 13. 32 в прим. 938), близко перекликается с высказываниями автора *Ин* (например, *Ин* 10. 15; ср.: «the whole saying is untypical of the synoptic material and has a distinctively Johannine ring»: Dunn, 1975, 28) или даже, по мнению *Эдуарда Нордена*, посвятившего целое эссе *Мф* 11. 25–30 (Norden, 1913, 277–308; ср. ibid. 75–77), является «Gemeinbesitz orientalisch-hellenistischer Mystik» (287; ср.: «[Matt. 11] v. 27 sounds like a Hellenistic revelation saying»: Bultmann, 1963, 159); это предположение теперь оставлено в пользу арамейского происхождения всего отрывка («Der sprachlich-stilistische Befund weist unser Logion als eindeutig dem semitischen Sprachgebrauch zu»: Jeremias, 1971, 63), а если считать, что артикль при словах «отец» и «сын» имел родовое значение, то речь здесь шла о банальной истине, т. е. об отце и сыне вообще (любой отец знает своего сына лучше других…) так же, как и в *Ин* 5. 19–20 (ibid.; ср. уже Dalman, 1898, 232: «…von Vater und Sohn überhaupt»). Вслед за многими я склонен видеть в этой молитве продукт творчества ранней арамеоязычной общины, претерпевший на греческой почве соответствующие изменения (как уже о *Мф* 11. 27 высказался Weiss, 1907, 323: «…bittet er uns schwerlich ein Wort Jesu, sondern eher *ein Stück Gemeindetheologie*»; курсив — А.Х.), но ответ едва ли может быть окончательным; подробно с литературой см.: Dunn, 1975, 26–34 с заключением по поводу подлинности этих слов Иисуса: «But great uncertainty remains, and I can do no more than leave the reader to decide for himself» (33); ср.: подробный анализ истории изучения *Мф* 11. 25–28 см.: Betz, 1967.

[942] См. слова молитвы Иисуса, обращенные к Отцу, показывающие полную подчиненность воле Бога: «…но не то, чего хочу я, а то, чего хочешь ты» (*Мк* 14. 36 и пар.; см. выше: прим. 939); о том, что эта молитва не была изобретением автора *Мк*, а принадлежит самому Иисусу (хотя Иисус молился в саду один без учеников-свидетелей, правда, «недалеко» (προελθὼν μικρόν) от них: *Мк* 14. 35), см.: Jeremias, 1971, 138; «An der Echtheit dieses Gebetskampfes ist kaum zu zweifeln» (Cullmann, 1994, 34). О том, что молитва могла быть подслушана одним из учеников (Петром?) до того, как они уснули, см.: Casey, 1958, 255; вероятно, желанием устранить эту трудность следует объяснить слова *Евр* 5. 7: Иисус помолился «с *сильным* воплем и слезами» (μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων), т. е. так громко, что его услышали ученики.

[943] Слова Иисуса о себе как о «пророке»: *Мк* 6. 4; *Мф* 23. 34 сл.; *Лк* 13. 33; слова других о нем как о пророке: *Мк* 6. 15; 8. 27 и пар.; *Мф* 21. 11, 46 (…εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον; ср. ту же фразу об Иоанне Крестителе в *Мф* 14. 5); *Лк* 7. 16 (προφήτης μέγας); 24. 19 (προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον

и *учителем*[944] и, очевидно, не претендуя на то, чтобы стать / быть Мессией / Христом[945] (но,

---

τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ; ср. *Деян* 7. 22 о Моисее: δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις; ср. *Втор* 18. 15, 18); Петр говорит об Иисусе как о пророке (*Деян* 3. 22). Ср.: «…it seems to have been description (scil. «пророк») he himself preferred» (Vermes, 1973, 99); «I suggest that Jesus was seen as, and saw himself as, *a* prophet…» (Wright, 1996, 163); «He was powerfully aware of the divine spirit at work in him, as in prophets of former days» (ibid. 162); Goppelt, 1981, 313–215; ср., однако, со ссылкой на *Лк* 11. 32 и 16. 16: «*Jesus's self-understanding, message, and actions cannot be contained within dimensions of the prophetic category*» (Schnelle, 2009, 148; курсив автора). Заметим, что Павел, обращавшийся к иной, нежели синоптики, аудитории, нигде не называет Иисуса пророком; ср. ниже: прим. 959 о евионитах.

[944] О себе Иисус говорит как об «учителе» (διδάσκαλος: *Мк* 14. 14 и пар.); так же называют его и ученики (*Мк* 4. 38; 9. 38; 10. 17 и пар.; ραββί: *Мк* 9. 5; 11. 21; *Мф* 26. 25); синонимом понятия «учитель» может выступать κύριος, «господин»; ср. обращение διδάσκαλε (*Мк* 4. 38) и κύριε (*Мф* 8. 25; ср. *Лк* 8. 24: ἐπιστάτα) или ραββουνί (*Мк* 10. 51) и κύριε (*Мф* 20. 33); см.: Dalman, 1898, 269; о том, что арам. mar или евр. rab, сопровождаемое личным суффиксом (мой и т. д., rabbi, «мой господин»), стало в арамейской среде обычным обращением к учителю, см.: Vermes, 1973, 115 сл.; ср. ниже: прим. 972 по поводу mar / κύριος; даже противники называют Иисуса «учителем» (*Мф* 8. 19; 12. 38; ср.: *Мк* 1. 21 и пар.); ср.: «Jesus was to it (scil. синоптической традиции) *a teacher and prophet*» (Bultmann, 1951, 33; курсив — А.Х.); Goppelt, 1981, 211–213; Caird, 2002, 356–358 (раздел: «Teacher»). Иосиф Флавий также говорит о нем как о «мудром муже» и «учителе» (σοφὸς ἀνήρ <…> διδάσκαλος ἀνθρώπων (*Ant.* 18. 3. 3 (63)); даже если эта фраза и принадлежит самому Иосифу, то дальнейшее утверждение о том, что «он был Христом» (ὁ χριστὸς οὗτος ἦν), совершенно немыслимо под пером иудейского автора и, очевидно, является позднейшей христианской вставкой; подробно: Mason, 2003, 225–236); в защиту подлинности Testimonium Flavianum см.: Victor, 2010.

[945] Иисус синоптиков никогда не называет себя Христом; ср.: «Es ist aber nicht glaublich, dass Jesus während seines irdischen Lebens jemals die Bezeichnung "der Messias" als Beiname getragen habe» (Dalman, 1898, 248–249); «Alle Stellen, in denen irgendein Messiasprädikat erscheint, halte ich für Gemeindekerygma» (Käsemann, 1954, 150; ср.: Conzelmann, 1957, 281; Stuhlmacher, 1973, 392); «…the use of Messianic titulature by Jesus was very restricted and did not form part of his first approach to disciples or of his approach to the world in general» (Nock, 1938, 45–46); «…Jesus selber sich niemals die charakteristische, von seinen jüdischen Zeitgenossen angenommene Aufgabe des erwarteten Messias zugeschrieben hat» (Cullmann, 1963, 113); «The passages in the synoptics <…> make it doubtful that Jesus used this term of himself» (Sanders, 1993, 241); «One might be tempted to say that Jesus regarded himself as „Messiah", but such an explanation is far from clear» (Fitzmyer, 2007, 138); «We know that Jesus did not greatly care about being called the Messiah» (Vermes, 2012, 76); тезис, который отстаивал уже *Вильгельм Вреде* (Wrede, 1901, passim); о том, «daß Jesu Wirksamkeit <…> bei seinen Genossen Deutungen in 'messianischen' Kategorien provozierte», см. Frey, 2002, 312; ср., однако, мнение *Бетца* о том, что сам Иисус вполне осознавал свое «мессианство» (Betz, 1963, так же и O'Neill, 1969); ср. *Ин* 4. 25–26. В ряде высказываний понятия «Христос» (т. е. Помазанник = Мессия; греч. χριστός — перевод арам. mashiha, т. е. «мессия») и «Сын Бога» поставлены в один ряд (*Мф* 16. 16 и *Ин* 6. 69 в исповедании Петра: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ…; ср. в *Мк* 8. 29 простое: σὺ εἶ ὁ Χριστός), но даже на прямой вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, сын Бога?», Иисус не дает прямого ответа (*Мф* 26. 63–64; ср. *Лк* 22. 70); ср., однако, *Мк* 14. 62, с утвердительным ответом: ἐγώ εἰμι (хотя ряд рукописей *Мк*, очевидно, приспосабливаясь к *Мф* 26. 64 и *Лк* 22. 70, дает чтение: σὺ εἶπας ὅτι ἐγώ εἰμι, «ты сказал, что я»); это утверждение можно, кажется, объяснить тем, что в арамейском оригинале высказывания стояла фраза אמרת имевшая значение уклончивого ответа («ein verhülltes "Nein"»), которую автор *Мк* (или его предшественник) не понял и передал ее формой недвусмысленного согласия (так в подробном комментарии к этому пассажу: Cullmann, 1963, 118–120); если в оригинале ответ был утвердительным без обиняков, то остается не понятным, почему *Мф* (ср.: 23. 10) и *Лк* не сохранили этого прямого утверждения (ср. O'Neill, 1969, 158: «…text of Mark [14. 62] has been editorially shortened, and <…> Mark originally read, "You say that I am"…»; иначе Catchpole, 1971 о том, что и в *Мф*, и в *Лк* фразы «affirmative in content»: 226); вспомним здесь и о то обстоятельство, что никто

из учеников не присутствовал на суде над Иисусом (о недостатке свидетельств очевидцев при этом и других событиях, связанных с последними днями Иисуса, см.: Conzelmann, 1967, 38), поэтому в достоверности ответа, будь то утвердительного или отрицательного, можно сомневаться; ср: «As evidence for Jesus' view of himself it (scil. *Мк* 14. 62) can be unhesitantingly dismissed» (Casey, 1958, 256). О том, что в современной Иисусу иудейской традиции «помазанниками» (высший титул для человека) могли быть пророки, священники и цари (следовательно, у каждого из этих «помазанников» были разные функции), о том, что христианская традиция с самых ранних пор усвоила Иисусу именно «царское» помазание как потомку царя Давида (см. уже *Римл* 1. 3: «от семени Давида по плоти…» ниже в прим. 971 и *Римл* 15. 12 со ссылкой на *Исаию* 11. 10: «корень Иессеев»; *Мк* 10. 47; ср. обетование ангела Марии в *Лк* 1. 32: «…и даст ему Господь Бог трон Давида, отца его» и др.), и о том, что «Jewish literature that is earlier than Jesus, or contemporary with him, does not offer a single definition of the word "Messiah"», см.: Sanders, 1993, 240–243; ср.: Vermes, 1973, 129–159. О том, что *НЗ* авторы (особенно *Мф* и *Лк*) сделали *ВЗ* провозвестником (harbinger) «жизни, страданий и смерти» Иисуса, см.: Green, 1987, 4: «The "promise-fulfillment" motif, which casts Jesus as a foreseen figure, is perhaps the major achievement of New Testament apologetics». Очевидно, титул «Месссия» (на греч. почве «Христос»), который быстро вытеснил все остальные, превратившись в часть имени собственного («Иисус Христос» без артикля), впервые применили к Иисусу ученики после его смерти (и воскресения), когда уверенность в его скором возвращении и царствовании стала sine qua non христианской веры; ср.: «Wo die Bezeichnung "Christus" zum Eigennamen wird, da ist dies ein Zeichen, daß der spezifisch jüdische Messiasgedanke wieder zurücktritt. Diese Entwicklung mag sich insbesondere auf dem Boden der hellenistischen Gemeinden vollzogen haben, wo kein messianisches Interesse im ursprünglichen Sinne vorhanden war» (Cullmann, 1963, 135); там же и о том, что в *Мк* Иисус еще довольно редко («verhältnismäßig selten») назван Христом / Мессией и что гораздо чаще это обозначение встречается в *Мф*, *Лк* и *Деян*; «the term „Christ" was applied to Jesus only after his death and Resurrection…» (Casey, 2010, 457); ср., однако: Schnackenburg, 1965, 63 о всеобщем убеждении католических исследователей («sämtliche katholische Exegeten») в том, «daß der Glaube der Urkirche an Jesus den *Messias und Gottessohn* ein festes Fundament *in den Selbsaussagen und dem gesamten Verhalten Jesu* (des "historischen Jesus") besitzt» (курсив — А.Х.); ср.: «It is quite certain that in his own lifetime Jesus became accepted by many — not just by Peter (см.: *Мк* 8. 29) — as the Messiah» (Flusser, 1969, 103); также и *Гоппельт* считал, что если бы в Иисусе уже при жизни видели не Мессию, а простого «учителя и пророка», то воскресение его оказалось бы «чудом, лишенным смысла» («ein sinnloses Mirakel»: Goppelt, 1981, 219); ср.: «…the primary factor in the application of the title Son of God to Jesus *by the church* was the conviction regarding his status as the Messiah» (Longenecker, 1970, 96; курсив — А.Х.); о многозначности понятия «Мессия / Христос» во времена Иисуса на примерах из *Ps. Sol.*, *1Enoch* и др. см.: de Jonge, 1966 (с выводом на материале текстов Кумрана: «…one thing is clear: The use of the term משיח not limited to the expectations connected with the son of David»: 139); ср. очерк «Christology» (Foakes Jackson–Lake, 1920, 345–418) с замечанием, что в современном Иисусу иудейском окружении не было никакого общепринятого учения об ожидаемом Мессии-избавителе («there was no generally accepted opinion, no organized and consistent teaching, above all no orderly Messianic doctrine possessing the faintest shadow of authority. The thing itself was of faith, all the rest was *free field for imagination*»: 356; курсив — А.Х.); но даже при отсутствии единого учения о Мессии и разрозненности ссылок на него в иудейских текстах «one did not have to be a disciple of the Enochic traditions, or a Qumran covenanter, or a follower of Jesus to know what was meant when messiah language was used in Jewish antiquity. All one needed was a familiarity with the Hebrew or Greek Bible…» (Novenson, 2009, 361); см. также: Fitzmyer, 2007, 1–7; 134–145; Collins, 2010, 18 (et passim): «We shall find (scil. в современном Иисусу иудаизме) four basic messianic paradigms (king, priest, prophet, and heavenly messiah)…»; о неоднородности современного Иисусу иудаизма в связи с проблемой «мессианологии» см.: Charlesworth, 1987, 227 в разделе: «"Judaism" as a Problem»: «Since we are dealing not with one normative structure (т. е. с неизменным и раз и навсегда данным "иудаизмом"), but with many structures and substructures, each conceived as normative in its own way and to its own religious group, we must resist the old methodological approach that assumed a coherent messianology in Early Judaism» (сказанное в равной мере относится и к раннему христианству вообще); о различных личностях

возможно, уверенный в своем избранничестве[946]), проповедовал учение не о себе и своем

иудейской истории, с разным успехом претендовавших на статус «мессии», см. (с говорящим названием): Horsley — Hanson, 1985; Lenowitz, 1998.

[946] Подчеркивал ли сам Иисус свое *избранничество*, применяя к себе титул «сын человека» (ὁ υἱὸς (τοῦ) ἀνθρώπου; у синоптиков более 60 раз, причем только в устах Иисуса; все случаи упоминания см.: Manson, 1967, 213), тем самым отождествляя себя с υἱὸς ἀνθρώπου в апокалиптическом видении Даниила, т. е. с тем загадочным персонажем, который «в конце времен» придет «на небесных облаках наподобие сына человека», которому будет «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки ему служили» и «вечное царство которого не прейдет» (ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται: *Дан* 7. 13–14; то, что в этом пассаже сочетание ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, «наподобие сына человека», подразумевает не какую-то мессианскую личность, а является собирательным обозначением Израиля, который в конце концов восстанет и уничтожит своих врагов, было не раз отмечено; ср «an apocalyptic symbol for Israel…»: Black, 1978, 9; «a symbol of the dominion of the holy people of the Most High (the Jews)…»: Foakes Jackson — Lake, 1920, 354 и др.)? Так, например, Stuhlmacher, 1973, 393 со ссылкой на *Мк* 8. 38 и на *Мк* 4. 26–29 (притча о семени) считает, «daß Jesus (в синоптической традиции) sich in sehr zurückhaltender und doch deutlicher Weise als Menschensohn bezeichnet und mit dem kommenden Menschensohn identifiziert hat». Или это отождествление родилось в христианской традиции уже после «воскресения», когда верующие, испытавшие шок после позорной казни и смерти учителя и напряженно ожидая его скорого возвращения (παρουσία; слово только у *Мф*), «идущего на облаках в славе» (*Мк* 13. 26; *Мф* 25. 31; *Лк* 21. 27), поставили знак равенства между ним и «сыном человека» из книги Даниила или одноименным (отождествленным с Премудростью) персонажем из *1Enoch* (48. 1–3; ср. «a date in the first part of the first century A. D. cannot be excluded»: de Jonge, 1966, 143; о том, что эта часть книги Еноха (главы 37–71) могла возникнуть позднее евангелий, см.: Hindley, 1968), который уже был «до того, как были созданы солнцу и звезды на небе» (ср. в *Деян* 7. 55–56 видение Стефана, который «увидел славу Божию и *Иисуса*, стоящего по правую руку от Бога, и сказал: “Вижу небеса раскрытые и *Сына Человека* (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), стоящего по правую руку от Бога”»; ср. *Лк* 22. 69)? Второе решение представляется более вероятным; ср.: «…this re-interpretation of the concept was done not Jesus himself but by the Church *ex eventu*» (Bultmann, 1951, 31); «Allusions to Da. 7. 13 on the lips of Jesus might be secondary additions by the primitive community» (Colpe, 1972, 429); ср.: Perrin, 1967, 173 сл.; Higgins, 1980, 78 и др., хотя в защиту «[of] the authenticity of the verse (scil. *Лк* 21. 27 и пар.) as a saying of Jesus» см.: Marshall, 1978, 777). В сочетании ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, не засвидетельствованном в греческом за пределами библейских текстов, мы имеем дело с калькой арамейского сочетания בר אנשא (bar (a)nāsh(ā) = евр. בן אדם ben ’adam (*Псал* 8. 5; ср. *Псал* 79. 18 = 80. 18 LXX υἱὸς ἀνθρώπου), где сочетание без артикля выступало как «einen poetischen Kollektivbezug zu ‘Israel’»: Schenk, 1997, 25), которое при правильном переводе на греч. должно было бы означать не «сын человека», а просто «человек» (ὁ ἄνθρωπος; ср. *Мк* 2. 27–28, где ἄνθρωπος и υἱὸς ἀνθρώπου являются синонимами, а также: *Числ* 23. 19; *Иудифь* 8. 16; *Сирах* 17. 30; ср. уже Lietzmann, 1898, 51: «Auch im Griechischen ist der Ausdruck nichts anderes, als eine Beschreibung des einfachen ἄνθρωπος»; Wellhausen, 1899, 196: «Im Munde Jesu muss ὁ υἱὸς ἀνθρώπου dasselbe bedeutet haben, wie ὁ ἄνθρωπος») и которое в арам. часто выступало как эквивалент местоимения 1-го лица («я») (Vermes, 1973, 163; ср., однако, Goppelt, 1981, 227: «die Wendung steht jedoch nicht für “ich”» со ссылкой на Colpe, 1972, 403, прим. 17; в этом значении, не несущем еще никаких богословских коннотаций (см., например: *Мф* 8. 20 и *Лк* 9. 58 = *Q*; *Мф* 11. 19 и *Лк* 7. 34 = *Q*), сочетание мог использовать в своих речах и сам Иисус (или, по крайней мере, такой вид имели его слова на арамейской почве; ср. вопрос Иисуса: «За кого почитают меня (με) люди?» в *Мк* 8. 27 = *Лк* 9. 18, что в *Мф* 16. 13 имеет вид: «За кого почитают люди сына человека (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου)?»; о том, что замена первоначального местоимения — это результат последующей редакции, см.: Colpe, 1972, 446). Однако Иисус синоптиков не всегда отождествляет себя с «сыном человека» и иногда, кажется, противопоставляет себя ему как какому-то другому персонажу; так он говорит: «Ибо кто постыдится *меня* <…>, того постыдится и *сын человека*, когда придет в славе Отца… » (*Мк* 8. 38 = *Лк* 9. 26; ср. вариант в *Мф* 10. 32, где «сын человека» изменено на «я»; ср. *Лк* 12. 8 с противопоставлением «я» и «сын человека»); в *Мф* 19. 28 «я» противопоставлено «сыну человека» (но ср.: *Лк*

божественном Сыновстве, а об искренней вере, которая «может сдвинуть гору»[947], о любви

22. 28–30); это затруднение пытался устранить Jeremias, 1971, 263, говоря, что в этих пассажах Иисус не противопоставляет себя «сыну человека» и имеет в виду «nicht zwei verschiedene Gestalten», а различает «zwischen seiner Gegenwart und dem *status exaltationis*. <…> er ist noch nicht der Menschensohn, aber er wird zum Menschensohn erhöht werden»; ср. более простое объяснение: те пассажи, в которых «Son of man designates someone different from Jesus, is strong indication that the designation was so exclusively associated with the person of Jesus that any misinterpretation was unthinkable» (Leivestad, 1972, 262). Как могло «эволюционировать» это понятие, завися от понимания источника тем или иным автором, видно на примере речения Иисуса в *Мк* 3. 28: «Все грехи и богохульства будут отпущены сынам человеческим (τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων = τοῖς ἀνθρώποις: *Мф* 12. 31)», кроме богохульства на Духа святого, которое в *Мф* 12. 32 и *Лк* 12. 10 (= *Q*) получило вид: «Всякому, кто скажет против Сына человека (κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), простится, а тому, кто скажет против Духа, не простится»; эта редакция, видимо, полностью исказила смысл первоначального речения. Так или иначе, но в *Н3* υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου не противопоставлялось υἱὸς τοῦ θεοῦ (см. выше: прим. 937), и только в после-новозаветное время эти понятия стали «to designate the *human* and *divine* natures respectively in a "two-nature" Christology» (Moule, 1977, 23). Из необозримой литературы, посвященной этому по-прежнему до конца не ясному понятию, назову лишь некоторые значительные работы, отражающие различные взгляды на проблему, во все тонкости которой нет возможности вникнуть в этом примечании: Dalman, 1898, 191–219; Wellhausen, 1899; Vielhauer, 1963 («…kein synoptisches Menschensohnwort gehe auf Jesus selbst zurück»: 134); Manson, 1967, 211–234 («The problems raised by the use of this phrase are among the most complex and difficult in New Testament study»: 211); Jeremias, 1971, 245–263; Colpe, 1972; Vermes, 1973, 160–191; id., 1982 (с подробным обзором литературы); Leivestad, 1972; Moule, 1977, 11–22; Black, 1978; Higgins, 1980; Goppelt, 1981, 226–253; Kim, 1983; Collins, 1992 (с обзором употребления понятия в современном Иисусу иудаизме: *Дан*, *1Енох*, *4Езра*); Schenk, 1997; Burkett, 2000 («The title "Son of man" in all its occurences in the Gospels can best be understood as referring solely to Jesus»: 121); Hengel, 1992, 446 («*Son of man* <…> One can, in my judgement, explain its importance in the gospel tradition only if one concedes that Jesus had already used it himself»); Caird, 2002, 369–384; Casey, 2009; id., 2010, 358–388. Заметим, наконец, что писавший ранее Павел нигде не использует это сочетание применительно к Иисусу (ср.: *Ефес* 3. 5 о людях вообще как о «сынах человеческих») и одна из причин этому была, видимо, в том, что оно было непонятно греческому уху (Benoit, 1970, 8, прим. 3); об этом понятии несколько раз встречающемся в более позднем, чем синоптики, *Ин* (о датировке см. ниже: прим. 1045) см. Schnackenburg, 1965a с выводом, «daß die Menschensohn-Theologie nicht schnell und völlig abstarb, sondern wenigstens in bestimmten Kreisen des Urchristentums noch weiter lebte und weitere Frucht brachte» (137).

[947] «Имейте веру в Бога» (*Мк* 11. 22) и «все возможно верующему» (*Мк* 9. 23) — вот лейтмотив учения Иисуса: ἔχετε πίστιν θεοῦ, и тогда гора сможет ввергнуться в море (*Мк* 11. 22–23 и *Мф* 21. 21 = Q); даже вера «с горчичное зерно» может передвинуть гору (*Мф* 17. 20 и *Лк* 17. 6 = *Q*; ср.: *Мк* 11. 13–14, 20–22); самый ранний отголосок этого образа находим уже у ап. Павла, когда он говорит о вере, которая «может переставлять горы» (здесь вера занимает по отношению к «любви» (см. след. прим.) второе место: *1Кор* 13. 2), и эти сходные изречения позволяют думать, что перед нами подлинные слова Иисуса, который, говоря о вере, имел в виду, конечно, не «веру в него», scil. «веру в Иисуса» (*Мф* 18. 6: πιστεύειν εἰς ἐμέ — гапакс у синоптиков; «is clearly secondary»: Perrin, 1967, 139, прим. 1; то же чтение в некоторых рук. *Мк* 9. 42, вместо абсолютного πιστεύειν, обязано, скорее всего, поздней унификации с *Мф* 18. 6), а веру в Бога. Для уверовавших Иисус был «чудотворцем и целителем», функция, которая являлась непременным атрибутом пророка (см. выше: прим. 943), или «человека Бога» (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ: *3Цар* 17. 18; *4Цар* 1. 9; подробно: Vermes, 1973, 24–25; 63–66; Casey, 2010, 237–280), но все его исцеления и чудеса были успешными лишь благодаря вере самого исцеляемого (*Мк* 5. 35 и пар.; *Мк* 10. 52 и пар.: «Вера твоя спасла тебя…»); там же, где эта вера отсутствовала, он мог терпеть неудачу в своих делах («И не смог здесь (scil. в Галилее) совершить никакого чуда <…> из-за их неверия» (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν): *Мк* 6. 5–6; ср.: *Мф* 13. 58). Со временем он стал восприниматься как «божественный чудотворец»: так исцеление дочери Иаира, находившейся «при смерти» (ἐσχάτως ἔχει: *Мк* 5. 23),

к Богуи ближнему[948],о концесвета,будущемсуде,и конечномнаступлениицарствияБога[949]

превращается в ее воскрешение из мертвых (ἀπέθανεν *Лк* 8. 53; ср.: *Мф* 9. 24); ср. также воскрешение сына вдовы из Наина, и в ответ на это люди признают Иисуса «великим пророком» (προφήτης μέγας: *Лк* 7. 14–15; без параллелей в *НЗ*, но ср. о Елисее в *4Цар* 4. 33–35). О том, что Иисус, действительно, «исцелил многих» (*Мк* 1, 34; 3. 10), а реальность случаев религиозного исцеления (т. е. под воздействием веры; правда, как долго после этого пациент оставался здоровым, мы не знаем, поскольку евангелисты этим совершенно не интересовались) кажется, мало у кого вызывает теперь сомнения, ср.: «Although we cannot, today, reconstruct a single authentic healing or exorcism narrative from the tradition we have, we are none the less entitled to claim that the emphasis upon the faith of the patient, or his friends, in that tradition is authentic» (Perrin, 1967, 137).

[948] Все библейские заповеди (*Мк* 10. 19; ср.: *Исх* 20. 12–17) Иисус свел, в конечном счете, к двум, легшим в основу его проповеди: «Господь Бог наш — Господь единый (εἷς ἐστιν), возлюби Господа Бога твоего всем своим сердцем» (*Мк* 12. 29–30 и пар.; см. выше *Втор* 6. 4–5 в прим. 926) и «возлюби ближнего, как самого себя» (*Мк* 12. 31; *Мф* 22. 39; *Лк* 10. 27; см.: *Лев* 19. 18; ср. также: *Мих* 6. 8). В том, что эти предельно кратко сформулированные требования, понятные каждому правоверному иудею (поэтому и книжник говорит Иисусу в ответ: «Истину ты сказал, учитель,...»: *Мк* 12. 32), являются verba ipsissima самого Иисуса, нет сомнения: ведь уже Павел, писавший поколением-двумя раньше, чем авторы синоптических евангелий, знал, что в основе этического учения Иисуса лежал наказ «возлюбить ближнего» и что одна эта заповедь уже содержала в себе все другие («не убей и т. д.: *Римл* 13. 9–10 и *Гал* 5. 14); иными словами ту же мысль выразил и старший современник Иисуса и Павла, Филон: две главнейшие заповеди (τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια) заключаются в благочестии по отношению к Богу и в человеколюбии и справедливости по отношению к людям, и каждая из этих заповедей разделяется на различные подвиды (εἰς πολυσχιδεῖς ἰδέας: *Spec. Leg.* II. 263). О том, что и современные Иисусу иудеи стремились свести многочисленные библейские заповеди к небольшому их числу («a small number of all-inclusive precepts»), см. с примерами: Vermes, 2003, 41.

[949] Иисус был, очевидно, уверен в неминуемом и скором наступлении того, что он называл «царством Бога», призывая в начале своей общественной проповеди покаяться, ибо «приблизилось (ἤγγικεν) царство Бога» (*Мк* 1. 15; в *Мф* 4. 17 et passim: «царство небес»); ср. наказ ученикам: «...проповедуйте, что приблизилось царство Бога» (*Мф* 10. 7; *Лк* 10. 9–10) или его уверения, что это будет так скоро, что некоторые, еще не успев умереть, увидят «царство Бога, пришедшее в силе» (*Мк* 9. 1 и пар.; ср.: *Мф* 10. 23), но как именно Иисус представлял себе содержание этого понятия (должно ли это произойти на земле? на небе? или и тут, и там?), мы не знаем из-за отсутствия описания «царства» в *НЗ* сочинениях (при этом очевидно, что он не соотносил его наступление с каким-то новым политическими устройством Израиля, как это было у пророков: *Иер* 23. 5 сл.; *Дан* 7. 2 сл.); ср.: «It is harder to say positively what Jesus meant by "kingdom of God". Intensive efforts over the last hundred years to define the phrase have left the issue more confused rather than clearer» (Sanders, 1993, 169); «not being an abstract thinker, <...> Jesus abstained from defining the Kingdom of God <...>, and chose rather to delineate it in colourful parables and similitudes. God's Kingdom is compared to this worldly realities, although, strikingly, never to anything connected with politics or warfare» (Vermes, 2012, 40; об этом понятии в контексте иудейской культуры см.: ibid. 40–43). Видимо, и не в последнюю очередь, наступление этого «царства» он связывал с внутренним преображением и обновлением самого человека: «Возлюби Господа Бога <...>, возлюби ближнего своего, как самого себя...», и, соблюдя эти заповеди, ты окажешься на пороге «Царствия Бога» (οὐ μακράν <...> ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ: *Мк* 12. 29–34 и пар.); ср.: «...Ибо царствие Бога внутри вас (ἐντὸς ὑμῶν)» (*Лк* 17. 21; впрочем, это высказывание, не имеющее соответствий у других синоптиков, могло принадлежать не самому Иисусу, а автору *Лк* или тому источнику, из которого он черпал (см. выше: прим. 576); ср. не зависящее от синоптиков *ЕвФом* 32. 25–26 (log. 3): «Царство внутри вас, и (вместе с тем) оно вне вас»; или: ibid., 51. 12–18 (log. 113), где на вопрос учеников: «Когда придет Царство», Иисус отвечает, что это дело не будущего, а уже настоящего: «Царство Отца распространяется на земле (ϩⲥⲡⲟⲣⲱ ϩⲃⲟⲗ ϩⲓⲝⲏ ⲡⲕⲁϩ = χαμαὶ ἤπλωται; подробнее см.: Gathercole, 2014, 70, 606), но люди его не видят». Для Иисуса «царство Бога / Отца» (βασιλεία τοῦ θεοῦ / τοῦ πατρός; разумеется, не в каком-то территориальном

и воскресении мертвых[950].

и временном смысле, а в смысле вечного и безраздельного господства Бога; см.: Dalman, 1898, 75 сл.) «is primarily the living of a life of *complete loyalty to God and unquestioning obedience to his will here and now.* The core of all that Jesus teaches about the Kingdom is the immediate apprehension and acceptance of *God as King of his own life.* <…> In the light of this unique devotion and loyalty to the heavenly King all the words of Jesus concerning the heavenly Kingdom are to be interpreted» (Manson, 1967, 161; курсив — А.Х.); подробно см.: Schweitzer, 1967; Perrin, 1967, 54–108; Sanders, 1993, 169–188; перечень всех упоминаний (около 100 случаев) понятия «царство» у синоптиков см.: Wright, 1996, 663 сл. На вопрос, связывал ли сам Иисус наступление царства с наступлением «конца света» (συντέλεια τοῦ αἰῶνος; тема, излюбленная у автора *Мф*: 13. 40, 49; 24. 3; 28. 20, но у других синоптиков отсутствующая), т. е. с каким-то мировым катаклизмом, мы не знаем, но ожидание Божьего наказания за совершенные грехи, когда в его огне «будет истреблена вся земля» (ср.: ἐν πυρί <…> καταναλωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ: *Соф* 3. 9), и наступления после этого счастливого «царства Бога», когда разноязычные народы пойдут за иудеями, говоря: «Мы услышали, что с вами Бог» (*Зах* 8. 22–23), было известно иудаизму с ранних пор («it became a firm article of Jewish faith»: Moore, 1997. 373); наступления этого царства, возвещенного уже древними пророками, ожидал тогда не один Иисус, разделяя эту веру со своими современниками и компатриотами (см. об Иосифе Аримафейском: *Мк* 15. 43; *Лк* 23. 51; ср.: *Ps. Sol.* 17. 3); ср.: «Jesus verkündigte die basileia innerhalb eines apokalyptisch gefährbten Vorstellungrahmens, den er freilich transzendierte, wenn er die zukünftige Gottesherschaft schon als gegenwärtige proklamierte» (Theißen, 2003b, 337). Об апокалиптических ожиданиях, сопровождавших иудейское общество, начиная с древнейших пророков, на протяжении всей его истории и часто обостренных политическими событиями, см. подробнее: Schweitzer, 1967, 1–73; о различных аспектах (многогранно отраженного в литературе) религиозного настроения (прежде всего, рубежа эпох), получившего в новое время собирательное название «апокалиптика», т. е. ожидание скорого и кардинального изменения существующего миропорядка и судьбы каждого в отдельности, см. статьи в: Collins, 2014; о том, что главным толчком для начала трансформации иудаизма апокалиптического толка в христианство послужило именно это мироощущение, см.: Käsemann, 1962, рассматривавший «die Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie»: 284, но ср. Ashton, 2007, 307 по поводу этого утверждения: «controversial thesis»); как пример (среди многих) такого ожидания см. иудейское, написанное гекзаметром апокалиптическое сочинение (ок. середины I в. до н.э., очевидно, в Египте; подробнее: Buitenwerf, 2003, 124–130), в котором говорится, что после наказания Богом неверных и суда над ними (καὶ κρίσις αὐτοῖς ἔσσεται ἐκ μεγάλοιο θεοῦ καὶ πάντες ὁλοῦνται: *Sib. Or.*III. 669 сл.) наступает царство, когда «все сыны великого Бога (scil. иудеи) будут жить в мире и радости (υἱοὶ δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ <…> ἅπαντες ἡσυχίως ζήσοντ' εὐφραινόμενοι), которые даст им Создатель…», и т. д. (ibid. III. 702 сл.); см. о том, что Мессия, сын Давида, в будущем «соберет святой народ (λαὸν ἅγιον), которым он будет праведно (ἐν δικαιοσύνῃ) править», «будет мудро (ἐν σοφίᾳ) судить и его, и язычников», которых он «заставит служить (δουλεύειν) ему», и «все народы от пределов земли придут, чтобы увидеть его славу» (*Ps. Sol.* 17. 26, 29–31; время возникновения, скорее всего, 2-я половина I в. до н.э.; подробнее: Wright, 2007, 1–7); преодоление представления об исключительности иудеев (не только они удостоятся суда Господа, но и язычники, и в итоге все будут жить в мире) находим уже в самых ранних *ВЗ* текстах: *Исаия* 2. 2–4; 25. 6–7 и т. д.

[950] Кажется, вера в воскресение (ср. выше: прим. 928) еще отсутствовала у иудеев в древности (например: *Псал* 87. 11–12 (LXX) и т. п.; другие примеры см.: Porter, 1999, 57 сл.; Goldingay, 2000; «one cannot find any concrete indication of Jewish belief in any form of resurrection before 200 B. C.»: Endsjø, 2009, 123), но ко времени ближе к рубежу эпох она уже хорошо известна; ср. *Исаия* 26. 19: «Восстанут мертвые, пробудятся находящиеся в гробах…» (ἀναστήσονται οἱ νεκροί, ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις…; о том, что главы 24–27 не принадлежат древнейшему слою сочинения, а, возможно, относятся к III–II в. до н.э., см.: Eissfeldt, 1964, 437); «и многие из спящих на пространстве земли восстанут (ἀναστήσονται), одни для вечной жизни, другие для поругания…» (*Дан* 12. 2; «the only clear reference» к какой-то форме существования после смерти в Библии: Sanders, 1993, 44); «боящиеся Господа восстанут для жизни вечной (ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον), и будет их жизнь в свете Господа и никогда

Так или иначе, но вера в состоявшееся воскресение Иисуса (сразу после его смерти ставшая краеугольным догматом христианского учения[951] церковных общин) в традиции

не закончится» (*Ps. Sol.* 3. 12); «царь мира восстановит (ἀναστήσει) нас, умерших <…>, для вечной жизни» (…εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς: *2Мак* 7. 9; ср. ibid. 12. 44–45), и Иисус, сам верящий в это и солидарный в этой вере с фарисеями (*Мф* 23. 3), ссылается на *Исх* 3. 6, давая свои пояснения, отсутствующие в *B3* тексте (*Мк* 12. 25–27 и пар.); подробно о частых спорах фарисеев и саддукеев о «воскресении» (см. выше: прим. 928) с многочисленными примерами из талмудической литературы см.: Strack–Billerbeck, 1956, 892–897; ср. также: «The primary eschatological doctrine of (позднего) Judaism is the resurrection, the revivification of the dead» (Moore, 1997, II–III, 379); «the Israelite who denies that the resurrection is revealed in the Torah has no lot in the World to Come» (ibid. I. 86); «Für einen Pharisäer war, wie für die jüdische Volksfrömmigkeit des 1. Jahrhunderts allgemein, der Glaube an den die Toten (in der Endzeit) auferweckenden Gott tragende Glaubensüberzeugung» (Stuhlmacher, 1970, 29–30); ср. *Деян* 23. 6 и 24. 21, где Павел, подчеркивая, что он фарисей, учит о воскресении мертвых. Однако, в каком виде произойдет это воскресение (будет ли тело воскресшего человека точно таким же, каким было при этой жизни, или оно будет иного качества), иудейские тексты не говорят; подробно о различных взглядах на воскресение (в библейских текстах, канонических и апокрифических, у Филона, в текстах Кумрана, в евангелиях и равви нистическом иудаизме) см. сборник статей: Avery-Peck–Neusner, 2000, а также: Elledge, 2017. Павел же, спрашивая: «Как пробудятся (ἐγείρονται) мертвые? В каком теле они придут?» (*1Кор* 15. 35), сам недвусмысленно заявляет, что всеобщее воскресение произойдет не в этой физической плоти; ее качество будет иным, ибо «плоть и кровь не могут наследовать царства Бога, и тление не получает в наследство нетление…» (οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ: ibid. 15. 50 сл.), «так и воскресение мертвых: сеется в тленном, восстает в нетлении <…>; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (…σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν: ibid. 15. 42, 44); ср.: «ибо когда восстанут из мертвых <…>, будут, как ангелы на небесах» (*Мк* 12. 25).

[951] Возникновение и быстрое распространение этой веры (*Мк* 16. 6; *Мф* 28. 6; *Лк* 24. 6–7, 34; *Ин* 20. 5 сл.; *1Фесс* 1. 10; *Римл* 4. 24–25; *1Кор* 15. 3–4, 12–14; *2Кор* 5. 15 и т. д.) относится ко времени, не намного позднее смерти Иисуса (если не сразу после нее; ср. Stuhlmacher, 1973, 377: «aus der Zeit zwischen 30 und 35 n. Chr.»; ср. Seeberg, 1966, 193), ведь задолго до написания синоптических евангелий Павел уже знал (ок. 50 г.) традицию (по его словам, «то, что я сам получил» от других) о «его (scil. Иисуса) воскресении на третий день» и о его явлении Кифе (scil. Петру), потом двенадцати (говоря о «двенадцати», знал ли Павел рассказ о предательстве Иуды?), затем более, чем пятистам братьям, Иакову и т. д. (*1Кор* 15. 3–8), да и сам Павел, не видевший Иисуса при жизни (ср., однако, ниже: прим. 980), глубоко верил в то, что и ему явился воскресший «Иисус, Господь наш» (*1Кор* 9. 1; 15. 8; ср.: *Деян* 9. 3–8; 22. 6–8; 26. 12–18, а также *2Кор* 12. 2–5). Находящийся в разных вариантах во всех евангелиях рассказ о явлении воскресшего Иисуса разным ученикам (Марии Магдалине, еще двум ученикам, а затем одиннадцати: *Мк* 16. 9–14; обеим Мариям, затем одиннадцати: *Мф* 28. 9, 16; двум ученикам на пути в Еммаус, затем одиннадцати: *Лк* 24. 15–16, 31, 36; Марии, апостолам: *Ин* 20. 14 сл) предваряется рассказом о «пустой могиле» (этой традиции Павел или не знал, или сознательно опустил ее как не имеющую для него значения; см. ниже: прим. 953), и именно на этих свидетельствах покоится вера в воскресение (при этом нет ни одного свидетельства о явлении Иисуса тем, кто не разделял его учения; ср.: *Деян* 10. 40–41). О том, что сам Иисус вполне мог предвидеть свои будущие страдания и мученическую смерть, см. выше: прим. 576, но в его уверенности в своем собственном воскресении «на третий день» (*Мк* 8. 31 и пар.; *Мк* 14. 28 и пар., *Мк* 14. 58; *Мф* 12. 40; *Ин* 2. 19, 22; ср.: *Осия* 6. 2: ἐν τῇ τρίτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀναστησόμεθα; о том, что сочетание можно понимать не буквально, а как обозначающее просто короткий промежуток времени, «вскоре», см.: Licona, 2010, 324–329; ср. Black, 1971, 6: «the interpretation of Hosea VI. 2 in the Targum and the New Testament of resurrection from the dead is an instance of a Qumran-type exegesis») можно сомневаться, ведь, согласно господствующим тогда представлениям, воскресение, автором которого явится Бог, могло быть только всеобщим, и наступит оно только в конце времен (см. пред. прим. и прим. 928). Это предсказание не поняли даже ученики, спросив его: «Что означает воскреснуть из мертвых?» (τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι: *Мк* 9. 9–10; ср. ibid. 10. 32). Более того,

синоптиков была основана на убеждении в том, что он, наделенный сверхъестественными силами (о чем не в последнюю очередь свидетельствовали им совершенные исцеления) и избранный Богом, воскресившим его из мертвых, был гораздо большим, чем простой пророк. Однако нигде у синоптиков мы не находим и намека на то, что Иисус по природе был богом и, следовательно, предсуществовал[952], даже несмотря на рассказы о прямом божественном вмешательстве в его рождение (*Мф* и *Лк*) и несмотря на веру в его воскресение[953].

узнав о состоявшемся воскресении, они «не поверили» (οὐκ ἐπίστευσαν: *Мк* 16. 13–14), встретив же воскресшего Иисуса и не узнав его, они рассказали ему о его же смерти и распятии, посетовав при этом: «А мы-то надеялись, что он и есть тот, который должен избавить Израиль» (*Лк* 24. 21; ср.: *Ин* 20. 8–9); иными словами, поначалу ученики, если следовать евангельским свидетельствам, даже не предполагали возможности (здесь и сейчас) воскресения Учителя.

[952] Синоптики были еще далеки от прямого утверждения, которое находим два поколения спустя в *2Clem.* 1. 1 (об этом послании см. выше: прим. 753): «Итак, братья, должно, чтобы вы думали об Иисусе Христе *как о Боге*» (ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ); см. ниже прим. 1048 об Игнатии; ср. о «явлении *Бога в человеческом (облике)* для обновления (к) вечной жизни» (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου…: Ignat., *Ephes.* 19. 3); а также: …Χριστός, θεός, υἱὸς θεοῦ (Iust., *Dial.* 128. 1; ср. ibid. 34. 2 и ниже: прим. 1036). Основные религиозные постулаты синоптиков, которым идея предсуществования Христа была чужда («…pre-existence (of which the Synoptic tradition knows nothing)»: Bultmann, 1963, 137; «it is notably absent from the three Synoptic Gospels, the chief resource for the human history of Jesus»: Byrne, 1997, 309, выражая этой фразой мысль большинства современных комментаторов), придавшие раннему христианству собственное, отличное от иудаизма, лицо, можно свести к следующему: «Set against mainstream Judaism, three distinctive teachings secured recognizable identity for the Christian movement: the Kingdom of God; the crucified, risen and exalted Messiah; and the *Parousia* or second coming of Christ» (Vermes, 2012, 76); о понятии «предсуществование» см. ниже: прим. 967.

[953] Его воскресение является залогом и основанием будущего всеобщего воскресения мертвых (см. уже у Павла: *1Фесс* 4. 13–17; *1Кор* 15. 16–23; ср.: *Ин* 14. 3), и именно это убеждение стало фундаментом общехристианской веры Церкви. Но на обочинах магистрального пути было множество и таких христиан, которые, исповедуя ту или иную разновидность *докетизма*, считали, что, раз страдания и смерть Христа были *мнимыми* (см. выше: прим. 922–923), то его плоть не нуждалась в воскресении, а следовательно, нет и не будет никакого (буквально понятого) «воскресения плоти». Но, обращаясь к событию собственно «воскресения» и к его последствиям, по-разному понятыми уже в раннем христианстве, мы выходим за рамки собственно *истории* и *филологии* и вступаем в область чистой веры, которую нельзя ни подкрепить, ни опровергнуть критическим анализом текстов, веры, для которой понятие «чудо» столь же реально, как для историка понятие «факты» (о принципиальном отличии «веры» от «знания» см.: Lüdemann, 2002). Само воскресение произошло без очевидцев (о подробностях этого события источники молчат, и что именно стало с мертвым телом, мы не знаем; попытку заполнить эту лакуну находим в *ЕвПетр* X. 39b, где свидетелями воскресения оказываются не ученики Иисуса, а стражники: в воскресение утром они увидели, как двое мужей, сошедших с неба, выводят из могилы третьего, причем поддерживая его), и в результате свидетельства синоптиков (об их датировке см. выше: прим. 556) об одном и том же значительно отличаются друг от друга: согласно *Мк* 16. 1–8, *на третий день* (после распятия и смерти) *три женщины*, пришедшие в воскресение ко гробу, увидели отваленный от могилы камень и юношу в белой одежде, который и сообщил им, обнаружившим могилу пустой, о том, что Иисус «восстал» (ἠγέρθη; зд. предпочитаю использовать этот русский глагол, значение которого прозрачно с точки зрения языка, а не этимологически темный глагол «воскресать» (видимо от «кресить» в значении «будить»; см. подробно: Антушева, 2005, 84–102 с литературой); впрочем, сущ. «воскресение» во избежание путаницы следует оставить); в ужасе они побежали прочь и «никому ничего не сказали, потому что боялись» (на этом *Мк* обрывается, и неясным остается, откуда же тогда стало известно о воскресении; пространное окончание *Мк* 16. 9–20, которого нет в ранних рукописях, — продукт более

поздней эпохи, приписанный к *Мк*, первоначально обрывавшемуся на полуслове, с целью унифицировать рассказ с *Мф* и *Лк*). *Мф* и *Лк* использовали этот сюжет о «пустой могиле», каждый истолковав его и украсив по-своему: так, согласно *Мф* 28. 1–6, *две женщины*, пришедшие *на третий день* ко гробу, стали свидетелями землетрясения, возникшего при явлении «ангела с небес» в белой одежде, который, отвалив камень от входа в могилу, сказал им, что Иисус «восстал» (ἠγέρθη с последующим пояснением «из мертвых»: ἀπὸ τῶν νεκρῶν); согласно *Лк* 24. 1–10, пришедших *на третий день женщин* (сколько их было, не сказано) и увидевших уже отваленный камень, встретили у гроба «два мужа (видимо, ангелы; ср.: *Ин* 20. 12) в блистающих одеждах», которые заверили их, что Иисус «восстал» (ἠγέρθη; в *Ин* 20. 1 сл. *только одна женщина*, Мария Магдалина, видит пустую могилу и, думая, что Иисуса кто-то «унес», бежит с этим известием к Петру и «другому ученику, которого Иисус любил»; те приходят к могиле и убеждаются, что она пуста; собственно о воскресении не говорят даже и «два ангела», появившихся после этого в пустой могиле). Допустив, что ядро рассказа о «пустой могиле» восходит к автору *Мк* (или его источнику), и убрав из приведенных свидетельств разноречивые подробности, окажется, что устойчивым в них остается лишь следующее: некто (юноша, ангел) в белых одеждах сообщает, что после смерти Иисус «восстал на третий день» (ср. *1Кор* 15. 4: ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, что позволяет не сомневаться в том, что Павел, задолго до написания *Мк*, уже знал эту формулу; см. ниже); подробно о глаголе ἐγείρω, «бужу, просыпаюсь, встаю ото сна», использованном во всех трех евангелиях и у Павла при описании этого события (ср. в *Мк* 6. 14 слух о том, что Иоанн Креститель «воссстал из мертвых»: ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, что в *Мф* 14. 2 и *Лк* 9. 7 передано формой ἠγέρθη; *Мк* 12. 26 и пар., где сущ. ἀνάστασις, «восставание (из мертвых)», в *Мф* 22. 31 является смысловым эквивалентом ἐγείρω; ср. ἔγερσις в *Мф* 27. 53 — гапакс в *НЗ*), см.: Ware, 2014, 492–497 (о семантике глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω и о том, что последний не содержит коннотации «вознесение», т. е. «cannot mean *raise* or *rise* in this wider sense of elevation or ascension»: 494), а также: Cook, 2017, 57–60. И *Мф*, и *Лк* прибавляют к своему повествованию еще и отсутствующий в *Мк*, но уже известный Павлу (*1Кор* 15. 5–8; см. выше: прим. 951), рассказ о явлении воскресшего Иисуса ученикам (с разными участниками: *Мф* 28. 9–10; 16–17; *Лк* 24. 13 сл.), но собственно история о «пустой могиле» нам известна лишь из источников, написанных примерно через полвека после событий, а не со слов очевидцев («We do not even have any contemporary accounts of either the appearances of the resurrected Jesus or of the seeing of the empty tomb written by eyewitnesses»: Keller, 1988, 46; ср.: «The story of the empty tomb almost certainly <…> originated after Paul»: Allison, 2005, 122), при этом рассказчики ничего не говорят о том, в каком теле «восстал» Иисус (ср., однако, *Мф* 28. 2 о том, что, когда ангел отвалил камень от гроба, Иисуса там уже не было: имплицитное свидетельство тому, что «воскресшее тело» Иисуса не было обычным телом, а способным проходить сквозь физическую преграду; ср. выше: прим. 922 об *Ин* 20. 19, 26). Попытки объяснить отсутствие тела в могиле находим уже в древности как со стороны верующих («supernaturalists», по определению *Дэвиса*: Davis, 1984), не сомневающихся в подлинности события, так и со стороны противников, чьи «philosophical assumptions exclude God's existence and the possibility of miracles» («naturalists», «sceptics», «they reject the resurrection because it does not fit with their naturalistic world view»: ibid., 154; ср., например, объяснение иудеями отсутствия тела в могиле: ученики могли просто выкрасть тело для того, чтобы затем сказать: «Он восстал из мертвых» (ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν): *Мф* 27. 62–64; ср. ibid. 28. 11–15 и те же слова в *ЕвПетр* VIII. 30b; см. выше: прим. 662 и 929), но единого ответа вопрос до сих пор не получил (и никогда не получит, пока к анализу этих свидетельств существует два принципиально различных подхода): для «скептиков» буквальное понимание «воскресения», т. е. превращения мертвой плоти в живую, останется невозможным, а для их противников — это событие всегда будет неоспоримой реальностью; именно таковой, наглядно показывающей невыразимую мощь Бога, для которого «все возможно» (πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ: *Мк* 10. 27 и пар.; ср., однако, выше: прим. 928), воскресение было и для первых христиан: для них речь шла не о каком-то необъяснимом и невозможном «чуде» в современном смысле понятия (ср. старое определение *Дэвида Юма*: «a miracle is a violation of the laws of nature»: Hume, 1921, 120), а о вполне закономерном событии, которое находило свое подтверждение и оправдание не в *надежности исторических свидетельств* (фактор правдоподобности для веры едва ли играет роль), а исключительно в *глубокой вере*. При этом следует признать,

Целый ряд представлений об Иисусе, который донесли до нас синоптики, зачастую вполне созвучен представлениям *евионитов*[954], о чем свидетельствуют многочисленные

что вопрос о том, как и почему вера в воскресение (хотя и в разных ее выражениях) так быстро пустила столь глубокие и прочные корни среди иудеев совершенно разных толков и разной культурной принадлежности, остается для меня исторической и психологической загадкой. Оставив в стороне не прекращающиеся споры о том, произошло ли это событие на самом деле (как и, например, творение мира из ничего за шесть дней, или т. п.) или нет (см., например, жаркую полемику: Keller, 1988 против Davis, 1984; Craig, 1989 против Keller; Borg против Wright: 1999; Craig против Lüdemann: 2000; Craig против Sinnott-Armstrong: 2004 и т. д.; подробный обзор литературы см.: Licona, 2010, где сам автор оказывается сторонником веры в то, «that Jesus rose from the dead»: 608), подведу свой итог: для современного (критического) историка, не могущего признать *историческую реальность*» этого события (см., например, Keller, 1988; Goulder, 2005; Førland, 2008), гораздо более важным является тот *факт*, что для веры первых христиан (которая, впрочем, уже на заре появления нового учения была далеко не у всех одинаковой; вспомним хотя бы *докетизм*) это событие было *безусловной исторической реальностью*! Именно эту мысль так выразил анонимный гностический автор: «Но если кто-то не верует (πιστεύω), то нет возможности его убедить (πείθω); ибо то, что "мертвый восстанет", является, мой сын, (исключительно) областью (τόπος) веры (πίστις), а не убеждения. <…> Не думай, что воскресение (ἀνάστασις) — это что-то кажущееся (φαντασία); не кажущееся оно, но истина; следовало бы даже сказать, что кажущимся (φαντασία) является, скорее, этот мир (κόσμος), а не воскресение» (*ТрВоскр* 46. 3–8; 48. 10–13). В конце концов, лучше всего, как мне кажется, положение дел отражает высказывание: «the resurrection is not, strictly speaking, part of the story of the historical Jesus (ср. выше: прим. 933), but rather belongs to the aftermath of his life» (Sanders, 1993, 276).

[954] На широком поле христианства, по крайней мере до V в. (а в отдаленных областях и гораздо дольше), продолжали существовать различные, но уже оттесненные на периферию течения, приверженцы которых «intended to be both Jewish and Christian at one and the same time» (Taylor, 1990, 313, т.е. христиане, в целом ряде практик и верований не отказавшиеся от иудаизма) и которых принято обозначать собирательным термином «иудео-христиане»; сомнения в правомерности такого термина см.: Munck, 1960; Taylor, ibid.; о том, что таковых удачнее было бы называть «христиане из обрезанных» (οἱ ἐκ περιτομῆς) со ссылкой на *Деян* 11. 2 и *Тит* 1. 10, см.: Siegert, 2003, 74; об осторожности, необходимой при использовании термина (впрочем, я пока не вижу другого, более удобного), см.: «a label such as, for example, "Jewish-Christian" is misleading insofar as everyone in the first generation of Christianity was a Jewish-Christian anyway, and as Jewish traditions and Jewish thought (not to speak of the Old Testament) continued to exert considerable influence upon almost all developments of early Christian theology for a long time» (Koester, 1965, 280). Одними из них были евиониты (Ἐβιωναῖοι, от евр. אביונים, «нищие»; ср. πτωχοί в *Мф* 5. 3, а также: *Иак* 2. 5 и т.д.; «нищими» называли себя и последователи Учителя праведности в кумранской общине: *1QpHab*. 12. 3, 6; Vermes, 2012, 85–86), которые, по словам ересиолога (Epiph., *Pan*. 30. 2. 7), возникли после падения Иерусалима, т.е. после 70 г. (примерно в то же время, когда писались синоптические евангелия), когда арамеоязычные последователи Иисуса, ввиду угроз со стороны иудеев, переселились (незадолго до катастрофы, возможно, в 67–68 г.) в эллинистический город Пеллу в Десятиградии (Eus., *H. E.* III. 5. 2–3; о том, что это переселение, не отмеченное никем из современников, позднейшая легенда, содержащая множество исторических неувязок, см.: Brandon, 1951, 167 сл.); о евионитах в целом см. подробнее: Daniélou, 1958, 68–76 («Il est constitué par des Juifs qui se sont ralliés au Christ, mais qui ont vu seulement en lui *le plus grand des Prophètes, non le fils de Dieu*»: 68; курсив — А.Х.); Schoeps, 1949; Häkkinen, 2005 (хороший обзор темы), а также: Fitzmyer, 1974 о том, что «the sect of Qumran influenced the Ebionites in many ways» (479); ср.: Хосроев, 2016, 63, прим. 213; 142, прим. 608; 143, прим. 613; 178–179, прим. 758. Провести четкую границу между различными иудео-христианскими течениями: будь то эльксаиты (подробнее см. Хосроев, 2007, 416: s. v.), назареи (см. ниже: прим. 961), евиониты или т.п. на основании свидетельств ересиологов II–IV вв. зачастую невозможно, но очевидно, что у всех них был общий знаменатель: они не признавали в Иисусе Сына Бога по природе, считая его человеком и истинным пророком; собрание древних свидетельств о евионитах:

переклички между ними: речь идет об уцелевших в нынешних евангелиях, предназначенных уже для иной, грекоязычной (с ее иным пониманием учения Иисуса), аудитории, отголосках представлений первых (арамеоязычных) христиан, т. е. самого Иисуса и его учеников. *Евионитов*, в основе учения (учений) которых, безусловно, лежит древнейший пласт христианской проповеди, более поздние церковные полемисты стали считать еретиками, прежде всего из-за их отказа признавать божественную природу Иисуса[955]; евиониты, продолжая (как и все христиане первого поколения) соблюдать иудейские обычаи и обряды[956], отрицая непорочное зачатие, верили, что

Schoeps, ibid., 14–25; Klijn–Reinink, 1973, 19–43; 74–79, 104 сл. Многие ересиологи говорят, например, о родстве учения Керинфа, другого иудео-христианина (о нем см.: Хосроев, 2016, 178–182), и евионитов (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1–2; Hipp., *Ref.* VII. 35. 1; X. 22. 1; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 3), но обращаясь к той или иной разновидности иудео-христианства, всегда нужно помнить о том, что наши знания о них не столь подробны и надежны, как нам этого хотелось бы, и происходят они, по большей части, из обрывочных (и, как правило, пристрастных) свидетельств тех авторов, которые с ними полемизировали, но при этом, как справедливо замечено, переоценивать «нехватку источников» («a dearth of evidence»: Petersen, 2001, 129–130) по этому вопросу также не следует, следует лишь более внимательно вглядеться в них (в том числе и в те, что имеются в *НЗ*). В конечном счете, очевидно, прав современный автор, утверждающий, что «…"Judaizing" Jews (Jewish-Christians) were responsible for the major conflicts within the Christian church. They were, however, defeated, and eventually the Pauline, law-free gospel (см. ниже: прим. 968) won the day» (Zetterholm, 2015, 47).

[955] Ср. возражение Иринея на учение евионитов: «Как же они могут спастись, если тот, который совершил их спасение на земле, не является (для них) Богом?» (quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est?: *Adv. haer.* IV. 33. 4); они «не принимают соединения Бога и человека (unitionem Dei et hominis) <…> и не хотят понять, что Дух святой сошел на Марию <…>, поэтому и рожденное — это Сын высшего Бога (filius altissimi Dei), Отца всего…» (ibid. V. 1. 3); ср. Eus., *De eccl. theol.* 1. 14. 1 о том, что они не отрицают «телесного Спасителя» (τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα), но «божественной природы Сына» (τὴν δὲ τοῦ υἱοῦ θειότητα) не признают. Примерно так же возражает евионитам и Епифаний, вооруженный уже Никейским исповеданием веры (см. выше: прим. 923): «Мы же утверждаем, что (Иисус Христос) — это Бог, пришедший с неба и остававшийся <…> в чреве девы Марии, чтобы от девственного чрева полностью принять на себя плотское вочеловечевание…» (…θεὸν αυτὸν λέγομεν ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐλθόντα καὶ ἐν μήτρᾳ παρθένου Μαρίας <…> παραμεμενηκότα, ὅπως τελείως ἀπὸ τῆς παρθενικῆς μήτρας τὴν ἔνσαρκον ἐνανθρώπησιν ἑαυτῷ <…> οἰκονομήσῃ: *Pan.* 30. 27. 1).

[956] Жизнь по Закону («евиониты во всем живут по Закону Моисея, говоря, что так они оправданы»: Hipp., *Ref.* X. 22. 1), обрезание («Христос был обрезан, и ты обрезывайся»: Epiph., *Pan.* 30. 26. 2), очистительные обряды, поклонение Иерусалиму как «дому Бога» (Iren., *Adv., haer.* I. 26. 2; ср.: *Ref.* VII. 34. 1–2); о том, что первые христиане, т. е. иудео-христиане, продолжали придерживаться иудейской ритуальной практики (обрезание, молитвы в храме и т. п.), см.: Vermes, 2012, 62–63 с примерами из *НЗ* («… the leaders of the Jesus movement thought as Jews, lived as Jews, and shared the aspirations of their fellow Jews»: ibid. 81); ср. оправдание Павла перед иудеями в Риме: «Не сделал я ничего противного отцовским обычаям» (οὐδὲν ἐνάντιον <…> τοῖς ἔθεσιν τοῖς πατρῴοις: *Деян* 28. 17). Вместе с тем евиониты отвергали кровавые жертвоприношения иудеев (см., например: *Лев* 22. 20 сл.), и об этом ясно говорит сам Иисус в их евангелии (см. след. прим.): «Я пришел уничтожить жертвоприношения, и если вы не перестанете приносить жертвы, то гнев (scil. Бога) на вас (никогда) не прекратится» (*Pan.* 30. 16. 5; ср. *Мф* 9. 13; 12. 7). Заметим, что еще Иустин (см. выше: прим. 757) не считал иудео-христиан в целом (не упоминая отдельно евионитов) еретиками; так в споре с иудеем Трифоном на вопрос последнего, спасутся ли те, кто, уверовав в Христа, продолжают жить по закону Моисея (*Dial.* 46. 1 сл.), он отвечает: «Такой спасется (σωθήσεται)», если не будет убеждать других, из язычников, в том, что они не смогут спастись, если не будут соблюдать иудейских предписаний; более того, продолжает Иустин, к таким следует относиться, как к «единоутробным и братьям» (ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς: ibid. 47. 1–2).

отцом Иисуса был Иосиф[957], сам Иисус был обычным человеком[958], «пророком

[957] ...σπέρματος ἀνδρός, τουτέστιν τοῦ Ἰωσήφ (*Pan.* 30. 2. 2; ср. οἱ Ἐβιοναῖοι ἐξ Ἰωσὴφ γεγεννῆσθαι φάσκουσιν: Iren., *Adv. haer.* III. 21. 1; греч. текст: Eus., *H. E.* V. 8. 10). В подтверждение этого евиониты, по словам Епифания, пользуются урезанной (ἠκρωτηριασμένῳ) версией *Мф* (εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον), которое они называют «Еврейским» (Ἑβραικόν) и которое, с устранением из текста родословия Иисуса и ему сопутствующего (т. е. *Мф* 1–2; см. выше: прим. 935), начинается с рассказа о появлении Иоанна Крестителя (*Pan.* 30. 13. 2; 14. 3), т. е. именно с того события, с которого начинается нынешнее евангелие *Мк*; тем же евангелием пользовались Керинф и Карпократ (ibid. 30. 14. 2); о том, что у евионитов в ходу было *только Мф* (solo <...> secundum Matthaeum Evangelio), см.: Iren., *Adv. haer.* I. 26. 2; III. 11. 7; ср.: Eus., *H. E.* III. 27. 4. Из этого евангелия, которое теперь условно называют «Евангелие евионитов», Епифаний привел несколько цитат; из них видно, что речь идет не об «урезанном» *Мф*, а, скорее, о некоей «евангельской гармонии», составленной на основе трех синоптических (?) евангелий (сообразуясь прежде всего с *Мф*), видимо, еще до того, как Татиан составил свой «Диатессарон» (ок. 170 г.); подробно см.: Bertrand, 1980; Howard, 1988.

[958] ...τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι (*Pan.* 30. 14. 4); ср. слова их евангелия в передаче Епифания: «Был некий *муж* по имени Иисус...» (ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς...: ibid. 30. 13. 2); евиониты «утверждают, что он был человеком (ἄνθρωπον), подобно остальным» (Hipp., *Ref.* VII. 34. 2). О вере евионитов, что Иисус был «простым человеком» (nudum hominem), а не «Сыном Бога» (id est non et dei filium) в прямом значении понятия, хотя и был «в чем-то славнее (древних) пророков» (plane prophetis aliquid gloriosiorem), говорит и Тертуллиан (*Carn. Christ.* 14. 5; ср.: Eus., *H. E.* III. 27. 2). Поколением ранее Иринея иудей Трифон категорически не соглашался с утверждением Иустина, что «Христос — это Бог, предсуществующий прежде веков» (προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν), на что Иустин заметил: «Есть некоторые из нашего рода (scil. христиане), признающие Иисуса Христом, но считающие его при этом человеком, рожденным от человеков; с этим я не согласен» (*Dial.* 48. 1, 4); в ответ Трифон говорит: «Утверждающие, что он, будучи человеком, был помазан по избранию и стал Помазанником (Христом), вот они-то исповедуют вещи, которые более заслуживают веры, чем то, что утверждаете вы; ибо все мы (scil. иудеи) ожидаем, что Христос будет *человеком* и что придет Илия, чтобы его помазать» (ibid. 49. 1). Совершенно очевидно, что Иустин говорит здесь об учении иудео-христиан, с которым Трифон до определенной степени соглашается. Подобное находим и у Керинфа (см. выше: прим. 954), который учил, что Иисус «не был рожден от девы» (non ex Virgine natum), а от Иосифа и Марии как простой человек (similiter ut reliqui omnes homines: Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1 = ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις: Hippol., *Ref.* VII. 33. 1; ср.: Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* 3. 219. 11–13; Epiph., *Pan.* 28. 1. 5); ср.: «Не плотник ли он (scil. обычный человек), сын Марии...?» (*Мк* 6. 3; *Ин* 6. 42). Отчетливые отголоски этого иудео-христианства находим еще во 2-й трети IV в. в исповедании сироязычного Афраата: отвечая на упреки иудеев, что христиане служат «человеку, который был рожден и распят», «называют этого человека Богом», и «хотя Бог не имеет сына, утверждают, что этот распятый Иисус — сын Бога», он говорит, что «священное имя божества (всегда) применялось к праведным людям» и что тех, к кому он благоволил, Бог называл «моими сынами», что, избрав Моисея, он сам назвал его богом (ср.: *Исх* 7. 1); при этом никто не должен думать, что есть какой-то другой Бог, ибо он сказал: «Я первый и я последний (и кроме меня нет Бога)» (*(Второ)Исаия* 44. 6; см. выше: прим. 138)... (*Demonstr.* XVII. 2–8; франц. пер.: Pierre, 1989, II, 730 сл.; англ. пер. и комм. см.: Petersen, 1992; ср. id., 2001, 141–143). В любом случае в основе веры иудео-христиан лежало представление о том, что Иисус не был обычным человеком хотя бы уже потому, что, задолго до всеобщего воскресения мертвых (ср., однако: «...и многие тела усопших святых пробудились»: *Мф* 27. 51–53 без. пар.; зд., очевино, следует видеть уступку именно тем представлениям, согласно которым воскресение может быть только всеобщим) только его Бог удостоил этой привилегии; ср.: «Even if we suppose that the Ebionites represent a very primitive type of Jewish Christianity, their belief is not that Jesus was a mere man, but that He was a man on whom Christ descended at His baptism...» (Knox, 1948, 229, прим. 1); в любом случае, речи о «предсуществовании» Иисуса там нет (евиониты «leugnen die jungfräuliche Geburt wie auch die Gottessohnschaft Jesu und damit seine Präexistenz»: Grillmeier, 1990, 186), как не было ее и в синоптических евангелиях

истины»[959], а «Сыном Бога» он стал из-за соблюдения Закона и своей добродетельной жизни[960], «по избранничеству», когда на него при крещении в виде голубя сошел Христос (он же и Дух) и надел на себя Иисуса; Бог-Отец не рождал его[961]. Источники почти

(см. выше: прим. 952); ср., например, о *Мф*: «...Matthew's complete lack of interest in the pre-existence of Jesus, a motif so prominent in, for example, John's Gospel»: Verseput, 1987, 539); см. ниже: прим. 967.

[959] «Христа же называют пророком истины <...> и хотят, чтобы только он был и пророком, и человеком, и сыном Бога...» (...τὸν δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας <...> αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον καὶ υἱὸν θεοῦ: *Pan.* 30. 18. 5–6; «сын Бога» зд., конечно, в традиционном для иудеев значении; см. выше: прим. 937). Иудео-христиане, хорошо помня об обращенном к иудеям древнем предсказании Моисея о будущем пророке («Пророка из братьев твоих, как и (ранее) меня (ὡς ἐμέ), воздвигнет (ἀναστήσει) тебе Господь Бог твой; его слушайтесь...»: *Втор* 18. 15 сл.), верили в то, что Иисус — это и есть долгожданный пророк, обещанный Моисеем. Отголоски этого представления находим тут и там в *НЗ*: в нагорной проповеди Иисус, выступая как своего рода «новый Моисей», по-новому толкует заветы последнего: не прелюбодействуй (*Мф* 5. 27–28 и *Исх* 20. 14), не нарушай клятвы (*Мф* 5. 33 и *Втор* 23. 21) и т. д.; соотнесение Иисуса с обещанным Моисеем пророком явно выступает в проповеди Петра (*Деян* 3. 22–24) и еще, более отчетливо, в речи диакона Стефана (ibid. 7. 35–37; ср.: *Ин* 6. 14); подробнее см.: Schoeps, 1949, 87 сл.; Longenecker, 1970, 32 сл.; о фигуре Моисея не только *НЗ* сочинениях, но в широком религиозно-историческом контексте см.: Lierman, 1997 (особенно 258–288 с обзором литературы). Ср. иудео-христианское представление о том, что пророк-мессия (Христос), «меняя свой вид и имена (ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων) с начала мира (ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος), появлялся в мире снова и снова» до настоящего времени (Ps.-Clem., *Hom.* III. 20. 2): первым пророком был Адам (id., *Rec.* I. 47), затем Моисей (*Hom.* II. 52. 3) и Иисус (ibid. III. 19); очевидно, эта вера предполагает, что каждый последующий пророк был на порядок выше, чем предыдущий, но он не упразднял сказанного предшественником, а лишь совершенствовал; ср. *Мф* 5. 17 (без пар.): «...не нарушить Закон и пророков я пришел, но восполнить (πληρῶσαι)», где глагол πληρόω следует понимать именно в значении «наполнение новым содержанием, усовершенствование», а не «исполнение» (как в *СП*); иначе дальнейшие слова Иисуса с противопоставлением (у древних, т. е. у Моисея, сказано так, а я говорю иначе (ἐγὼ δὲ λέγω): *Мф* 5. 21, 27, 31, 33, 36, 43) должны были бы восприниматься именно как нарушение Иисусом Закона.

[960] «Они говорят, что Иисус был оправдан (δεδικαιῶσθαι), исполнив Закон, и потому называют его (не только) Иисусом, но и Христом Бога (Χριστὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ ὠνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν), что никто из пророков (до него) Закон не исполнил» (Hipp., *Ref.* VII. 34. 1–2); о себе они говорят, что, живя по Закону Моисея, они (уже) оправданы (ibid. X. 22).

[961] «...из-за добродетельной жизни назвали его Сыном Бога» (...διὰ δὲ ἀρετὴν βίου ἥκοντα εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν θεοῦ: *Pan.* 30. 18. 6); «...по избранию он был назван Сыном Бога с тех пор, как сошел на него сверху (при крещении: ibid. 30. 13. 7) Христос в виде голубки, но они не говорят, что он родился от Бога-Отца» (...κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἥκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς. οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι... : ibid. 30. 16. 3); «...на него сошел Дух, он же и Христос, и надел на себя Иисуса» (...εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν: ibid. 30. 3. 6); также и в ереси Феодота Византийца, возникшей, по словам ересиолога, «из учения гностиков Керинфа и Евиона» (об этой фразе: Хосроев, 2016, 143, прим. 613), речь шла о том, что на человека Иисуса, ранее жившего, как и все прочие люди, при крещении сошел в Христос виде голубки (Hipp., *Ref.* VII. 35. 1–2). Иисус «превосходил всех праведностью, благоразумием и мудростью» (plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus: *Adv. haer.* I. 26. 1 = δικαιότερον γεγονέναι καὶ σοφώτερον <πάντων>: Hippol., *Ref.* VII. 33. 1); ср.: σωφροσύνῃ δέ, καὶ δικαιοσύνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς (Theod., *Haer. fab.* II. 3 /389B/). Одним словом, евиониты не признавали предвечного существования Христа, утверждая, что его «до Марии не было» (Ebionitarum dogma <...>, qui adserunt Christum ante Mariam non fuisse: Hier., *Vir. ill.* 9), и их христология была, безусловно, *адоптионистского* толка (см. ниже: прим. 975). Впрочем, если доверять ересиологам, учение евионитов было далеким от единообразия, по крайней мере там было два направления (οἱ διττοὶ Ἐβιοναῖοι; одни признавали, что

не говорят о том, какой именно была вера евионитов в воскресение Иисуса, но можно думать, что если бы она отличалась в этом вопросе от церковной, то полемисты непременно бы это отметили[962]. При этом одно из главных отличий евионитов от церковных христиан заключалось еще и в том, что они решительно не признавали «апостола язычников» Павла[963].

Иисус был рожден от Девы, а другие считали, что его рождение было таким же, как и у прочих людей), см. Orig., *Cels.* V. 61; ему вторит Евсевий, добавляя, что ни те, ни эти «не признают, что он, предвечно существующий, был Богом, Словом и Премудростью» (προϋπάρχειν αὐτὸν θεόν, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν: *H. E.* III. 27. 3); ср.: Epiph., *Pan.* 30. 3. 3–6 (без особого доверия к свидетельству) о том, что некоторые из них утверждают, что Христос происходит свыше и, будучи духом, был создан прежде всего (ἄνωθεν <…> ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα), и «приходит он сюда, когда пожелает» (ὅτε βούλεται); заслуживает внимания утверждение Иеронима (ок. 404 г.) о том, что (некоторые) евиониты, «которых еще называют *назареями* (Nazaraeos)», «верят в Христа, Сына Бога (in Christum, filium Dei), рожденного от девы Марии <…>, который пострадал при Понтии Пилате и воскрес (resurrexit). <…> Они хотят быть и иудеями, и христианами, но они ни иудеи, ни христиане» (nec Iudaei sunt, nec Christiani: *Epist.* 112. 13); в чем именно состояло их «иудейство», из этого свидетельства не ясно, но высказывалось предположение, что эти «назареи» (Ναζωραῖοι: Epiph. *Pan.* 29. 1. 1) были той (более правоверной с точки зрения церковных полемистов) древней ветвью иудео-христианства, о которой говорили Ориген и Евсевий и которая признавала «рождение от Девы» (подробно см.: Pritz, 1988; ср.: Luomanen, 2005 о том, что Епифаний, первый из ересиологов, упоминающий эту ересь, был просто «the "inventor of the Nazarenes"»: 294; с этим, очевидно, следует согласиться); о том, что «назореями» (или «назаренами», или «назареями») называли Павла и его сторонников, см. *Деян* 24. 5 (ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις; ср. secta Nazarenorum в Vulg.).

[962] Беглое упоминание встречается у Евсевия: евиониты (помимо того, что соблюдали субботу), «подобно нам, праздновали воскресные дни в память спасительного воскресения (ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν: Eus., *H. E.* III. 27. 5; ср. иное чтение: τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως); Никифор Каллист лишь повторяет это свидетельство (…εἰς μνήμην τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως: *Eccl. hist.* III. 13: PG 145, 924A); другое упоминание вскользь находим у Епифания, когда он говорит об одной из разновидностей евионитов: Христос «пришел в последние дни и надел на себя то же тело Адама (scil. тело плоти), явился людям, был распят, *восстал* и взошел (на небо)» (…ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν: *Pan.* 30. 3. 5). *Гулдер* пишет: «According to Irenaeus, the Ebionites believed that 'Jesus rose from the dead'…» (Goulder, 1994, 471, прим. 32), но такого утверждения именно у Иринея нет.

[963] «Апостола Павла они отвергают, называя его отступником от Закона» (apostatam legis: Iren., *Adv. haer.* I. 26. 2 = ἀποστάτην τοῦ νόμου: Eus., *H. E.* III. 27. 4); Orig., *Hom. Jerem.* 19 (167. 19–20) и *Cels.* V. 66 (не признавали посланий Павла); Epiph., *Pan.* 30. 16. 8–9 (обвиняли Павла в том, что он был сыном греческих родителей и т. п.). Надо заметить, что скрытую полемику с теми, кто считал миссию к язычникам необходимой, и скрыто полемику с претензией Павла быть «апостолом язычников» (*Гал* 1. 16; *Римл* 11. 13: εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, и т. д.; см. ниже: прим. 968; заметим, что к концу I в. «миссия к язычникам» была уже доминирующей в становящейся Церкви и Иустин утверждает, что к его времени «верующих из язычников» было уже больше, чем верующих из иудеев: *1Apol.* 53. 5) можно разглядеть по крайней мере в двух евангельских высказываниях; так, в одном Иисус говорит о себе как о «посланном *только* к погибшим овцам дома Израилева» (*Мф* 15. 24), а в другом, отправляя учеников на проповедь, Иисус запрещает им «ходить к язычникам» (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν…), но идти «только к погибшим овцам дома Израилева» (*Мф* 10. 5–6). Эти слова противоречат тому, что *воскресший* Иисус заповедал апостолам в том же евангелии: «Идите, научите *все народы*» (…πάντα τὰ ἔθνη: *Мф* 28. 19; об этом стихе см. выше: прим. 577; эту же мысль находим и в пространном окончании *Мк* 16. 15; см. выше: прим. 953), и это обстоятельство вызвало к жизни различные попытки объяснения: или речь зд. могла идти о двух этапах в развитии христологии (земной Иисус и воскресший Господь), т. е. о двух стадиях

2. Павел и послания Павлова корпуса

Выше речь шла о том, что ряд представлений об Иисусе, которые сохранились в синоптических евангелиях, вполне созвучен представлениям *евионитов*, одна из главных отличительных черт которых заключалась в том, что в Иисусе они видели только человека, избранного Богом, не признавая его предсуществования и, следовательно, его божественную природу, безоговорочно отвергая при этом учение Павла.

Иной взгляд на природу Иисуса Христа, иное понимание его личности, т. е. иную христологию, существенно отличную от богословия синоптических евангелий, находим в самом раннем корпусе христианской литературы, а именно, в посланиях Павла (которого можно назвать «апостолом воскресения»[964]) и авторов его круга[965]. Трудно окончательно определить, какие именно оттенки значения вкладывал

отношений к проповеди нового учения (до воскресения — проповедь иудеям, после него — проповедь всему миру), или о попытке примирить два течения внутри той общины, к которой принадлежал автор *Мф* (одно, более тяготеющее к иудаизму, выступало за проповедь только иудеям, другое, либеральное, считало необходимым обращать язычников); подробнее см.: Käsemann, 1960, 167–168; Brown, 1977; Luz, 2001, 73–75. Мне кажется, что в высказываниях *Мф* 10. 5–6 и *Мф* 15. 24 проступает *древнейший* (первоначальный) *пласт* учения (вытесненный позднее проповедью, направленной к язычникам), который свидетельствует о том, что сам Иисус намеренно обращал свою проповедь лишь к единоплеменникам (ср. обращение Иисуса в *Мк* 12. 29, не попавшее ни в *Мф*, ни в *Лк*: «Слушай, Израиль…»; ср.: *Втор* 6. 4), и отголосок представления о преимуществе иудеев перед язычниками находим в *Мк* 7. 24 сл. (ср. *Мф* 15. 21 сл.), где Иисус, после обращения к нему язычницы (Ἑλληνίς) за помощью, сравнивает язычников с псами, а иудеев с детьми («нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам»); то же видим и в *Мф* 19. 28 (*Лк* 18. 28 = Q), где речь идет о загробном воздаянии только двенадцати коленам Израилевым. Вспомним наконец, что Ориген упрекал «нищих умом» евионитов (οἱ πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι), среди прочего, именно за то, что слова Иисуса: «Я послан только к погибшим овцам…» они понимают буквально, т. е. так, что Христос пришел только к израильтянам (ἐπὶ τοὺς σαρκίνους Ἰσραηλίτας: *De princ.* IV. 3. 8).

[964] Павел представляет нам первое (по времени) развернутое учение о «кресте и воскресении»; сотериологический (искупительный) смысл крестной смерти для Павла очевиден: Иисус «предан *за наши прегрешения* (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) и был воскрешен *для нашего оправдания* (διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν)» (*Римл* 4. 25; ср.: ibid. 3. 25 и 8. 32 ниже в прим. 977); именно воскресение сделало, по убеждению Павла, Иисуса Сыном Бога; см. ниже прим. 971 по поводу *Римл* 1. 3–4), и эта тема всегда остается в центре его мысли; ср. ключевое высказывание: «Если нет воскресения мертвых (ἀνάστασις νεκρῶν), то и Христос не воскрес (οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται), а если Христос не воскрес, то тщетна ваша проповедь, и тщетна ваша вера» (*1Кор* 15. 13–14); смерть Христа и его воскресение являются залогом будущего искупления грехов человечества: «Ибо Христос для того и умер и (снова) стал жить, чтобы господствовать и над мертвыми, и над живыми» (*Римл* 14. 9); «(Христос) умер за всех, чтобы живые жили уже не сами по себе, но для того, который за них умер и был воскрешен (ἐγερθέντι). <…> Так что если кто пребывает во Христе, тот уже новое создание (καινὴ κτίσις); все старое закончилось, наступило новое…» (*2Кор* 5. 15, 17; ср. *Гал* 6. 15); подробно о влиянии, среди прочего, *(Второ)Исаии* (в частности 43. 15–21) на это представление Павла см.: Hubbard, 2004, 14 сл.; ср. также выше: прим. 570 и ниже: прим. 968, 1018.

[965] О посланиях Павлова корпуса, часть из которых бесспорно принадлежит перу самого Павла (*1–2Кор*, *Римл*, *Флп*, *1Фесс*, *Гал*, *Флм*; под большим вопросом остается, однако, *Кол*; см. ниже: прим. 1019), а другая часть была написана его последователями (*2Фесс*, *1–2Тим*, *Ефес*, *Тит*), см. выше: прим. 596, 644. При этом всегда следует иметь в виду то обстоятельство, что за Павлом, писавшим через четверть века после смерти Иисуса, не стояло еще (по крайней мере, дошедшей до нас) развитой и общепринятой

апостол в понятие «сын Бога», поскольку его высказывания на этот счет далеки от строгой системы[966], и в итоге предметом ученых и богословских споров остается вопрос, считал ли апостол «сыновство» Иисуса безоговорочно подлинным и изначальным (т. е. был уверен в предсуществовании Христа и, следовательно, считал его Богом[967]), использовал ли он это понятие в традиционном иудейском значении (т. е. в значении «первый

христианской богословской традиции, но то немногое, что от этой традиции, предшествующей Павлу, сохранилось, содержится (хотя и это все лишь более или менее правдоподобные гипотезы) как раз в посланиях его корпуса (в виде отрывков из раннехристианских гимнов или исповедальных формул; см. ниже: *Римл* 1. 3–4 и прим. 970, 974; *Гал* 4. 4–7 и прим. 980; *Флп* 2. 5–11 и прим. 983; *Кол* 1. 15–20 и прим. 1020); см. ниже: прим. 968.

[966] Ср. весьма пессимистический суд современного исследователя на проблему возможности установить какую бы то ни было эволюцию мысли Павла: «Schließlich wurde auch von allen Seiten anerkannt, <…> daß man aber in den *als paulinisch unbestrittenen Briefen* nicht von einer Entwicklung reden kann, bei der ein frühestes Stadium verlassen wurde» (Kümmel, 1972, 457; курсив — А.Х.); ср.: «I do not see any signs of major theological 'development' in Paul's thought, but there are certainly alterations in the way in which he expressed himself…» (Sanders, 1977, 432 с обширной литературой вопроса: ibid. 432–433, прим. 9 и замечанием: «I do not know of any decisive evidence that Paul changed what he thought during the period of the surviving correspondence, although the possibility that he did so cannot be excluded»). Это же относится и к возможности проследить некое поступательное развитие новозаветной мысли вообще; так, возражая оппонентам, которые обвиняли его в том, что он, якобы, придерживается «chronologically linear development of NT Christology», *Раймонд Браун* подчеркнул: «Neither I nor anyone else knows how Christian thought progressed chronologically. Surely all Christians did not think the same about Jesus at any given period in the 1st century (or in any century since). <…> Thus no one should attempt to fit into a smooth chronological development the actual Christological outlook of the 1st-century Christians in various parts of the world (about which we can only guess)» (Brown, 1993, 710–711; ср. его же возражение против убеждения *Фердинанда Христиана Баура* в том, что хронологическая последовательность: синоптики, Павел и Иоанн как венец развития богословия отражает, в известной мере, гегельянскую последовательность: тезис, антитезис, синтез: Brown, 1966, LXXX); ср. также: «…we are liable to find that in some respects Matthew, Luke, and John are more 'primitive' than their predecessors. In any religious community different degrees of development and different levels of profundity coexist; movements of thought rarely proceed in a single, straight line» (Caird, 2002, 13); ср. ниже: прим. 1019 по поводу *Кол*.

[967] См. определение понятия «предсуществование»: «The term *pre-existence* refers to the idea of an entity having a heavenly existence before its earthly, historical or eschatological manifestation, sometimes even before the creation of the world» (Hurtado, 1993, 743); применительно к Христу: «the belief that the one subsequently known as Jesus Christ somehow had a personal history with God prior to his human life» (Byrne, 1997, 309). Именно в этом без всяких оговорок был уверен, например, писавший двумя поколениями позже Павла автор *Ин*, вложивший в уста Иисуса слова: «Истинно говорю вам: прежде чем был Авраам, я есмь» (…πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί: *Ин* 8. 58; ср. 17. 5); или: «Я сошел с неба…» (καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ…: *Ин* 6. 38, 50–51); ср.: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (*Ин* 3. 13) и «Слово было Богом» (*Ин* 1. 1); подробнее о корпусе этих сочинений см. ниже: прим. 1043 сл.; ср. также: *Евр* 1. 1–3. О том, что в сочинениях *НЗ* можно распознать, по крайней мере, две различных христологии (оставляя зд. в стороне идею о «происхождении Иисуса из рода Давида», которая могла сочетаться то с одной, то с другой; см. выше: прим. 945), нигде между собой не соприкасающиеся, см., например, Fuller, 1978, 47: «The virginal-pneumatic conception («о непорочном зачатии» см. выше: прим. 935) stresses God's initiative in the saving event, the pre-existence and incarnation Christology the self-giving of the Redeemer. These two Christologies, though not yet combined in the New Testament, are moving along two converging trajectories which were to come together in the post-New Testament period». Обзор литературы, посвященной проблеме возникновения в раннем христианстве таких понятий, как «предсуществование» и «предсуществующий Сын Бога», см.: Merklein, 1979; см. также ниже: прим. 972.

праведник из праведников», удостоившийся некоего божественного статуса)[968], или

[968] См. выше: прим. 937, 959, 961. Разумеется, смотреть на богословие Павла и толковать его с высоты *тринитарного* учения последующих веков совершенно недопустимо; видеть в Павле создателя новой религии также можно с существенными оговорками; ср. уже предостережение *Альберта Швейцера* в полемике с представителями религиозно-исторической школы, которые хотели «dem Apostel die Schaffung einer "Religion" unterzuschieben. Dergleichen lag nie in seiner Absicht»; для него, продолжает автор, «gab es nur eine Religion: die jüdische. <…> *Das "Christentum" ist für Paulus keine neue Religion, sondern die jüdische, mit dem der Zeit entsprechend verlegten Schwerpunkt.* Sein eigenes System gilt ihm vollendss nicht als neue Religion…» (Schweitzer, 1911, 177; курсив — А.Х.); ср.: «Jesus looked <…> not for the foundation of a sect but for the renewal of Israel, and this attitude remained that of his followers, including Paul» (Horbury, 1998, 12). О том, что отсутствие у Павла терминов «христианский» и «христианство» (да и в *НЗ* лишь дважды в поздних сочинениях: *Деян* 26. 28 и *1Петр* 4. 16; об их датировке см. выше: прим. 579 и 658), которые начинают активно использоваться, начиная с первых десятилетий I в. (у Игнатия и далее), свидетельствует в пользу того, что сам апостол не рассматривал свое учение в корне отличным от иудаизма, см.: Georgi, 1995, 38–39. Прежде всего следует помнить о том, что основным духовным «багажом» Павла — грекоязычного иудея диаспоры и образованного фарисея (*Флп* 3. 5; ср. *Деян* 22. 3: «воспитанного у ног Гамалиила», т. е. первоначально принадлежавшего к тем, кто, согласно синоптикам, были самыми непримиримыми противниками учения Иисуса, а также: *2Кор* 11. 22), хотя, очевидно, знавшего и арамейский (см., однако, Ellis, 2009, 86, прим. 30: «Although no certainty is possible, several factors suggest that Aramaic was probably Paul's mother tongue»; в любом случае Павел был двуязычным; ср. *Деян* 21. 37, 40 и Hengel, 1991, 34), не отказавшегося после кардинальной смены образа мыслей от своих иудейских «корней» (*Римл* 11. 1) — были и оставались, прежде всего, священные книги Писания («For him, as for the early Christians generally, the OT was without any doubt God's own message, revealed by himself»: Bring, 1971, 21) и устная традиция иудеев: именно их он, преуспевавший, по его словам, в иудейских религиозных вопросах и образе жизни (προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ) более многих своих сверстников (*Гал* 1. 14), неустанно толковал, переосмысливал и на них строил свое учение (достаточно посмотреть, например, на *Римл* 9–11, где можно видеть богатую мозаику из ветхозаветных текстов и их толкований; см., например: Alasciano, 2005, 2011; Bring, 1971; Howard, 1969; «Paul saw himself as a Jew when he wrote his last letter to the Romans. Chapters 9–11 make this especially clear»: Georgi, 1995, 45), уверенный в том, что «все написанное прежде (т. е. в *ВЗ* сочинениях) написано для нашего наставления» (*Римл* 15. 4; ср. выше: прим. 954 об иудео-христианстве). Даже краткий рассказ о своем внезапном «обращении» и о том, что Бог избрал (ἀφορίσας; о глаголе см. ниже: *Римл* 1. 4 в прим. 970) его еще «от чрева матери» (ἐκ κοιλίας μητρός) для «благовествования среди язычников (ἐν τοῖς ἔθνεσιν)» (*Гал* 1. 15–16; 2. 2), Павел строил по образцу *ВЗ* рассказов о призвании пророков, которые еще до своего рождения были предопределены к этой деятельности, не только среди иудеев, но и язычников (πρὸ τοῦ με (scil. Бог) πλάσαι σε (scil. Иеремию) ἐν κοιλίᾳ <…> προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικέ σε: *Иер* 1. 5; (ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν [κύριος] τὸ ὄνομά μου <…> ἰδοὺ τέθεικά σε <…> εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς: *(Второ)Исаия* 49. 1, 6; подробно см.: Munck, 1947 (особенно 138); свое благовестие язычникам Павел считал прямым продолжением дела пророков (*Римл* 1. 2; ср. ibid. 15. 12 с цитатой из *Исаии* 11. 10). Хотя мы ничего не знаем (и, очевидно, не узнаем) о (психологических) причинах внезапного превращения Павла из ярого гонителя христиан (*Гал* 1. 13; *Флп* 3. 6; ср.: *Деян* 9. 1–2; *1Тим* 1. 12–13) в еще более ярого проповедника нового учения («ein historisches Rätsel»: Wilckens, 1959, 273; из необозримой литературы вопроса см., например: Gager, 1981 с попыткой, в том числе и психологического, объяснения этого события; ср.: «…this tremendously significant event can be satisfactory explained only *as a supernatural occurence*»: Lilly, 1944, 181; курсив — А.Х.), в самом его «обращении», после которого свое новое состояние он противопоставляет старому («некогда гонитель — ныне проповедник новой веры»: *Гал* 1. 23), и в идеях, из него вытекавших, мы ясно видим воплощение старого ожидания иудеев (ожидания, обостренного во времена Иисуса, как никогда ранее) пришествия Мессии, и первое и главное отличие Павла (как и тех его предшественников, которые при жизни видели Иисуса и уверовали в его исключительность) от своих единоверцев-иудеев заключалось в том, что для него (как и для них) это пришествие было уже состоявшимся фактом: Мессия (Христос) у Павла — это конкретный земной персонаж, это Иисус, происходящий из рода

Давида (см. выше: прим. 935, 945, 959 и ниже: прим. 971) и имеющий кровных братьев (ср. ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου в *1Кор* 9. 5), хотя Павла (в отличие от синоптиков) события земной жизни Иисуса мало интересуют («He is our earliest witness to the faith in Christ rather than to the life of Jesus. <…> Paul was intensely interested in consequences of faith in Christ and less interested in the man Jesus»: Segal, 1992, XI, 3); для иудеев же пришествие, хотя и напряженно ожидаемое, было делом неопределенного будущего; и личность будущего Мессии, и время его явления для них оставались пока неизвестными (ср.: Iust., *Dial.* 49. 1 выше в прим. 958). О современных Иисусу, по крайней мере, четырех разновидностях иудейского «мессианизма» см.: Collins, 2010 выше в прим. 945; ср.: Hurtado, 2016, 107. О том, что отголоски многих христологических высказываний Павла могли восходить, в конечном счете, к современной ему христианской литургической традиции, см., например: Furnish, 1995, 31 сл.). В конечном счете, именно вера в воскресшего Иисуса Христа (см. выше: прим. 951, 953, 964) породила совершенно новое мироощущение, когда «все старое закончилось, наступило новое» (*2Кор* 5. 17; см. выше: прим. 964), когда «во Христе все будут оживлены» в противоположность тому, как в Адаме, живя по старым заповедям, все умирали (*1Кор* 15. 22), когда «благодатный дар одного *человека*, Иисуса Христа, был с избытком дарован многим» (*Римл* 5. 15; см. ниже: прим. 974), когда «наше гражданство (πολίτευμα) (уже не на земле, а) на небесах, откуда мы ожидаем Спасителя, Господа Иисуса Христа, который изменит вид (μερτασχηματίσει) нашего униженного тела, (сделав его) подобным (σύμμορφον) своему славному телу…» (*Флп* 3. 20–21), и, в конце концов, «всякий, кто призовет имя Господа будет спасен» (*Римл* 10. 13); и эту веру Павел проповедовал не только (и даже не столько) иудеям, но прежде всего язычникам. Ключевая идея Павла, которую он, по его словам, сам получил (παρέλαβον) «от Господа» (*1Кор* 15. 3; ср.: ibid. 11. 23), идея распятого и воскресшего Мессии, умершего для искупления наших грехов (*1Кор* 15. 3; *Римл* 4. 25; 8. 32), также восходит к *ВЗ* описанию страданий «раба Бога», которому «Господь передал все наши грехи», который пострадал за наши грехи и беззакония, был осужден на смерть, но в конце концов восторжествует «и будет прославлен» (*(Второ)Исаия* 53. 3 сл.; 52. 13 сл.; о важной роли *(Второ)Исаии* в раннем христианстве вообще см. выше: прим. 570 и ниже: прим. 993). Разумеется, своеобразие мысли Павла не в последнюю очередь было обусловлено и его собственным религиозным (экстатическим) опытом (см.: *2Кор* 12. 2–5, 8–9; «благовестие», принятое «не от какого-то человека, а через откровение (δι' ἀποκαλύψεως, от) Иисуса Христа»: *Гал* 1. 12; ср. *1Кор* 11. 23 и выше: прим. 632; ниже: прим. 980), который он описывает в понятиях иудейской апокалиптики как «восхождение на небеса» (ср., например, енохическую литературу; о том, что Павел был «an apocalyptic Diaspora Pharisee before his conversion», см.: Charlesworth, 2007, 85; ср. «эсхатологический» пассаж *1Фесс* 4. 14–17 и *1Кор* 7. 29, где говорится о «близком конце», и выше: прим. 949; о том, что апокалиптический пыл подлинных посланий Павла угасает во второпавловых посланиях: Achtemeier, 1983, 231; ср. выше: прим. 596) и, видимо, содержанием той традиции об Иисусе, почерпнутой у христиан, с которыми он имел общение после своего «обращения» (сам он, впрочем, не оставил никаких свидетельств ни о своих христианских учителях, ни о годах, проведенных с ними, ни об обстоятельствах становления своего учения, кроме беглого упоминания о двухнедельной «стажировке» у Петра в Иерусалиме через три года (?) после «обращения»: *Гал* 1. 18; ср. выше: прим. 598 и Munck, 1947, 132: «…nous ignorons tout-à-fait dans quelle mesure il a connu le christianisme et quelle influence le christianisme a exercée sur lui»; Lindemann, 2008, 314: «Die Frage, woher Paulus die in ihrem Umfang vergleichsweise geringfügige Tradition yom Handeln und Reden Jesu kannte, wird sich nicht abschließend beantworten lassen»). Некоторые справедливо избегают термина «обращение», предпочитая говорить о «призыве», потому что «here is not that change of "religion" that we commonly associate with the word *conversion*. Serving one and the same God, Paul receives a new and special calling in God's service. God's Messiah asks him as a Jew to bring God's message to the Gentiles <…> …» (Stendahl, 1976, 7). Так или иначе, но Христос для Павла знаменует конец *ВЗ* закона (τέλος γὰρ νόμου Χριστός: *Римл* 10. 4) в том виде, как его соблюдали иудеи, но не его упразднение (ведь именно «Закон стал нашим путеводителем к Христу»: παιδαγωγός <…> εἰς Χριστόν: *Гал* 3. 24), а его новое (не буквалистское, «потому что буква убивает»: *2Кор* 3. 6) осмысление; ср.: «ибо до сего дня покрывало при чтении Ветхого Завета остается не снятым, потому что снимается оно (только) во Христе» (*2Кор* 3. 14); «теперь же, помимо Закона, явлена правда Бога (δικαιοσύνη θεοῦ, или, раз без артикля, «божественная правда»), свидетельствуемая Законом и Пророками, и правда эта через веру в Иисуса Христа…» (*Римл* 3. 21–22; ср.: *Гал* 2.

в своем богословии пытался, возможно, не всегда последовательно, как-то примирить оба эти представления.

Сразу же подчеркну: если оставаться на почве текстов, как они есть, т. е. толкуя их, прежде всего, *филологически* (как подобает толковать и любой другой древний письменный памятник), не пытаясь приспособить то или иное высказывание к устоявшимся за века богословским постулатам[969] и тем самым как-то унифицировать пульсирующую и спонтанно ad hoc находящую все новые способы выражения мысль Павла (во многом черпающую свои понятия и представления из ветхозаветной и предшествующей, хотя и непродолжительной, христианской традиции) с целью придать ей вид стройной системы богословия[970], окончательный и однозначный ответ едва ли будет возможен. Приво-

16; 3. 11–14, 21–26 и слова Иисуса в *Мф* 5. 17 выше: прим. 959); отныне вера в воскресшего Христа становится основополагающей для спасения (*Флп* 3. 7–11): даже язычники, не искавшие ранее правды (δικαιοσύνη), получили ее теперь через *веру*, а иудеи не смогли достичь этой правды, потому что, держась за старый закон, не уверовали в Христа (*Римл* 9. 30–32): «ведь если правда (дается только) через закон, то Христос напрасно умер» (*Гал* 2. 21); или: «если мы с Христом умерли (для старой жизни), то веруем, что и жить будем с ним (вечно)» (*Римл* 6. 8), и, в конце концов, «если ты уверуешь, что Бог воскресил его из мертвых, то будешь спасен» (ibid. 10. 9). Свою дань иудейству, с одной стороны (ведь именно о спасении иудеев / Израиля он молится всем сердцем: ibid. 10. 1; иудеи занимают у него первенствующее место по сравнению с язычниками: ibid. 1. 16; 2. 10), и дань новому учению, с другой, Павел, кажется, отчетливее всего выразил в следующей фразе: «Но у нас один Бог Отец (εἷς θεὸς ὁ πατήρ), из которого всё (произошло) и мы для него (ср. θεὸς εἷς <…> πατήρ: *Мал* 2. 10); и один Господь (εἷς κύριος) Иисус Христос, через которого всё, и мы через него» (δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ: *1Кор* 8. 6, без того, однако, чтобы рассматривать последнюю фразу как свидетельство «предсуществования» Христа; ср. ниже: прим. 976, 987; серьезных оснований для того, что видеть здесь «крещальную формулу («Taufbekenntnis»: Kerst, 1975, 138–139), я не нахожу; см. также выше: прим. 628 сл.). Свое новое «космополитическое» боговидение (в противовес предшествующему иудаизму с его верой в свою исключительность и избранность) Павел выразил чеканной тирадой: «Разве Бог является только Богом иудеев? Разве он не Бог и язычников? Разумеется, и язычников! Ибо один Бог (εἷς ὁ θεός)…» (*Римл* 3. 29–30; 10. 12; ср.: *Втор* 6. 4 и выше: прим. 926, 948; ниже: прим. 985), но по-прежнему для него «Закон свят, и заповедь (Закона) свята, праведна и хороша» (*Римл* 7. 12; ср. «Rom. VII. 7–25 <…> represents life under the law as seen through Christian eyes»: Caird, 1978, 540) ; см. также: «[Paulus] sieht sich als der Jude, der er ist und bleibt» (Stuhlmacher, 1989, 132); «it is obvious that Paul remains a Jew as he fulfills his role as an Apostle to the Gentiles» (Stendahl, 1976, 11). Подводя итог, приведу меткое замечание современного исследователя: «The problem this young movement had to overcome was how to incorporate non-Jews, not only to find ways of socializing safely with non-Jews, but how to include non-Jews in the eschatological people of God…» (Zetterholm, 2015, 50; статья с критическим обзором современных работ на тему «Павел и иудаизм»; см. также: Thielman, 1989, 1–27, 123–132; Collins, 2017, 159–182).

[969] Разумеется, такой комментарий религиозных текстов, которые для многих являются, прежде всего, предметом веры, не нуждающемся в документальной верификации, и имеют за собой многовековую традицию (конфессионального) толкования, собственно богослову, очевидно, покажется во всех отношениях ущербным; здесь достаточно вспомнить слова *Оскара Кульмана* в защиту «of the legitimate scientific nature of "theological exegesis" <…> in opposition to the tendency <…> to consider that only philological and historical exegesis was scientific» (Cullmann, 1956, 3); см. также выше: прим. 561, 932.

[970] Постоянно работающая и применяющаяся к новым обстоятельствам мысль Павла, рождающая всякий раз новые образы, (неизбежно) изобилует противоречиями (в отношении *ВЗ* Закона см., например, *Гал* 3. 11: Законом никто не оправдается перед Богом, но только верой; *Римл* 3. 31: верой мы не упраздняем Закон, но утверждаем его, и т. д.); подробный перечень этого разнобоя высказываний см.: Gager, 2000, 5–7 с попыткой их объяснения и устранения в главе «New views of Paul»: ibid. 43 сл.

димые ниже примеры, надеюсь, покажут это достаточно наглядно.

Так, в одном из ключевых христологических высказываний апостола мы *a limine* сталкиваемся с серьезной трудностью; в нем речь идет об Иисусе Христе,

> «Сыне его (scil. Бога), рожденном от семени Давида по плоти, который был *определен* Сыном Бога в силе по духу святости *через* воскресение (из) мертвых»[971].

с обзором литературы вопроса; об образе мысли Павла и стиле его посланий см. наблюдения знатока религиозной литературы первых веков: «His independence of the art of rhetoric as it was understood in his time is shown by his failure to oraganize the subject-matter of his letters in a methodical structure. <…> The thought of Paul is such as his style indicates. He makes no attempt to harmonize concepts which may seem logically inconsistent» (Nock, 1938, 234, 239); ср.: «…Paul sometimes outlines different opinions on the same subject without bothering to explain how, why, or if he has changed his mind» (Segal, 1992, XII; ср. по поводу *Римл*: «it is as occasional as the other letters, not a systematic theology»: ibid., 255); «Die christologischen Aussagen des Paulus lassen sich nicht einfach religionsgeschichtlich einordnen» (Hengel, 1997, 483), и, конечно, Norden, 1898, 499 о трудности понимания языка Павла (в сравнении, например, с *Евр*, *Ep. Barn.*, *1Clem.*) по той причине, что «einmal ist seine Art zu argumentieren fremdartig, und zweitens ist auch sein Stil, als ganzes betrachtet, unhellenisch». То, что в языке и мысли Павла было «нечто невразумительное / неудобопонятное» (δυσνόητά τινα), что давало возможность «невеждам» (ἀμαθεῖς) неверно и на свой лад толковать его слова, было очевидно уже и автору *2Петр* 3. 16.

971 (3)περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, (4)τοῦ *ὁρισθέντος* υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (ср. qui *prae*destinatus (= **προ*ορισθέντος) est filius dei in virtute: Vulg.) κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (*Римл* 1. 3–4; возможно, аллюзия к *Псал* 2. 7: «Господь сказал мне: “Ты сын мой…”»). Этот трудный отрывок (см. Boismard, 1953, 5 по поводу ст. 1. 4: «Ce verset abonde en difficultés: on en trouve une presque à chaque mot!»; ср.: Hooke, 1962) нуждается в комментарии. Павел, подчеркнув, что Иисус происходит «от семени Давида» (о принадлежности Иисуса к роду Давида он говорит только здесь; ср.: *2Тим* 2. 8, а также выше: прим. 935), использует затем глагол ὁρίζω, который в этом контексте имеет значение «назначаю», «определяю» (кого-то кем-то) и, в конечном счете, «выделяю» (примерно в том же значении, как тот же приставочный глагол ἀφορίζω в *Лев* 20. 26, где Господь, обращаясь к иудеям, говорит: «Я выделил (ἐγώ <…> ὁ ἀφορίσας = separavi) вас изо всех народов, чтобы вы стали моими»; ср. *Римл* 1. 1, где Павел говорит о себе, как об ἀφορισμένος = segregatus, т. е. «отделенный» (от остальных), «избранный», «назначенный» на эту роль; см. также: *Гал* 1. 15 выше в прим. 968). Противопоставление «по плоти» и «по духу» (κατὰ σάρκα и κατὰ πνεῦμα) подчеркивает не две природы Христа, человеческую и божественную (как толкует это позднейшее богословие; см.: Schweizer, 1955a, 571), а два разных восприятия статуса Иисуса: его, рожденного и жившего во плоти, как и прочие люди, после воскресения, автором которого был Бог (см.: *Римл* 4. 14; *1Кор* 6. 14; *Гал* 1. 1; ср.: *Деян* 13. 30 и т. д.), Бог возвел в достоинство «Сына Бога». Подобное утверждение вложено и автором *Деян* в уста Павла, обращающегося с речью к афинянам, в которой речь идет о «*муже* (*Иисусе*: пояснение некоторых рукописей), которого (Бог), воскресив из мертвых (ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν), *выделил* (выбрал, назначил: ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν)» стать судьей (17. 31; ср. ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ: ibid. 10. 42, а также 2. 32, 36, где в уста Петра вложены слова: «Этого Иисуса Бог воскресил» и «*сделал* (ἐποίησεν) его Господом и Христом»; ср. также *Деян* 9. 20, где Павел, проповедуя Иисуса, прямо утверждает, «что тот является Сыном Бога» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) — словосочетание встречается в *Деян* только здесь). И в *Римл* 1. 3, и в *Деян* 2. 36; 17. 31 говорится не о том, что Иисус изначально был Сыном Бога в смысле подлинного сыновства (т. е. речь идет здесь не о его *предсуществовании*; ср., например, *1Кор* 2. 7, где говорится о том, что Бог еще до (возникновения) времени (πρὸ τῶν αἰώνων) «предопределил» (προώρισεν = praedestinavit: Vulg.) свою премудрость (θεοῦ σοφίαν) во славу нашу), а о том, что таковым он *удостоился стать* лишь после воскресения; текст *Римл* 1. 4 не дает оснований, вслед за *Нигреном* и другими утверждать (с акцентом на сочетание ἐν δυνάμει): «To be sure, from the beginning He was Son of God, but in weakness and lowliness. The divine glory, which formerly was hidden, was manifest after the resurrection. From that hour He is the Son of God in a new sense» (Nygren, 1949, 48; ср. в пользу

Сочетание «сын Бога»[972] в этой фразе, подчеркивающей происхождение Иисуса

«предсуществования»: Lietzmann, 1928, 25–26; Marshall, 2004, 428; Moo, 1996, 46 («This clause assumes the preexistence of the Son»); Parry, 1921, 33; Cullmann, 1963, 243: «ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει — offenbar ein synonymer Ausdruck für 'Kyrios'» (см. след. прим.); более осторожно высказался *Данн*: «The formula, at least as used by Paul, seems to envisage a divine sonship which embraced the whole of Jesus' life (as son of David as well) <...>. But it also speaks of an "appointment", and affirms that Jesus entered upon a position or status or role which he had not previously enjoyed or exercised» (Dunn, 1998, 243; ср.: id., 1988, 13–14); ср. более решительно о том, что здесь нет речи о предсуществовании: «Die Beziehung auf die ewige göttliche Bestimmung <...> liegt in diesem Zusammenhang fern. <...> Es kann sich also nur um die Erhöhung als Einsetzung in die Sohnschaft handeln» (Michel, 1978, 74); «The adoptionist tone of this confession is absent in other christological utterances of Paul's, who typically stresses preexistence» (Jewett, 2006, 98); см. также ниже: прим. 975 о возможном допавловом происхождении *Римл* 1. 3–4.

[972] В сочинениях Павлова корпуса сочетание υἱὸς (θεοῦ) встречается не часто (17 раз; 15 раз в семи бесспорно подлинных посланиях; собственно «Сын Бога» только три раза: *Римл* 1. 4; *2Кор* 1. 19; *Гал* 2. 20, в остальных случаях: «(его) Сын»), и «this small figure may indicate that thought of Jesus' sohship was *relatively unimportant* for Paul (he uses ‚Lord' [т. е. κύριος] of Jesus nearly 230 times)» (Dunn, 1989a, 37), хотя автор тут же оговаривается, что такая статистика сама по себе является «an uncertain basis» для окончательного вывода; ср., однако: «Die größte Verwendungs- und Bedeutungsbreite hat der Titel „Gottessohn" bei Paulus» (Hahn, 2011, 204). Охотнее Павел использует сочетание «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа» (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ (ἡμῶν καὶ) τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ: *Римл* 1. 7; 15. 6; *1Кор* 1. 3; *2Кор* 1. 2; 11. 31; *Гал* 1. 3; *1Фесс* 1. 3; *Флп* 1. 2; ср.: *Ефес* 1 3, 17 и *1Петр* 1. 3) или «Господь Иисус (Христос)» (κύριος Ἰησοῦς (Χριστός): *1Кор* 8. 6; *2Кор* 1. 14; *1Фесс* 4. 2); ср.: «Überraschend häufig wird Gott als ὁ πατήρ bezeichnet, wenn Jesus ὁ κύριος genannt wird» (Berger, 1971, 421). Понятие κύριος (перевод евр. adon, арам. mar(e)), «Господин», встречающееся повсюду и в *ВЗ* (LXX), и в *НЗ* по отношению к Богу (Yahweh, имя, которое иудеи не могли произносить) то как сочетание κύριος ὁ θεὸς, «Господь Бог» (*Быт* 2. 8 et passim), то как простое κύριος (*Быт* 11. 5 и т. д.), то как вежливое обращение к человеку (adonai, «мой господин» / κύριε: *Быт* 43. 20), бытовало и в арамейской среде во II-I вв. до н.э., а затем и во времена Иисуса (см.: Cullmann, 1963, 200 сл.; Black, 1971, 6 сл.; Fitzmyer, 1981). Большинство исследователей теперь единодушно в том, что титул κύριος пришел не из эллинистических культов, как считал *Вильгельм Буссе* (Bousset, 1913, 99 сл.), а возник в арамеоязычной христианской среде; уже те христиане, с которыми Павел общался и от которых получил основы своей веры, стали применять это понятие, обозначающее *ВЗ* Бога, по отношению к воскресшему Иисусу; ср.: «denn besteht aber keinerlei Grund zu bestreiten, daß schon die Urgemeinde Jesus die Bezeichnung 'Herr' verliehen hat» (Cullmann, ibid. 214); «the Jewish Christian materials of the New Testament indicate, however, that 'Lord' (1) was a post-resurrection title, and (2) found its point of departure and initial rationale in the resurrection and exaltation of Jesus» (Longenecker, 1970, 129); заметим, что в канонических евангелиях сам Иисус лишь однажды называет себя κύριος: *Мк* 11. 3 и пар., но, очевидно, в значении «учитель»; см. выше: прим. 944; об арамейском происхождении этого титула, среди прочего, свидетельствует однажды использованное Павлом арамейское сочетание μαραναθα (*1Кор* 16. 22; встречается и позже в *Did.* 10. 6), за которым стоит арам. māranā' 'athā', т. е. «наш Господь, приди» (возможно, «der liturgische aramäische Ruf»: Cullmann, ibid., 207; ср.: Lietzmann, 1926, 237: «mit diesem Ruf begrüßt die Gemeinde den nahenden Herrn»; ни в коем, однако, случае в значении «да будет отлучен до пришествия Господа», как это находим в *СП*), и которое апостол приводит в своем послании так, как если бы значение было хорошо понятно его адресатам (ср. греч. эквивалент в *Откр* 22. 20: ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ). Какое именно содержание вкладывал Павел в понятие κύριος, остается предметом спора; ср.: «The title would suggest a *Gleichsetzung* of Jesus with Yahweh, a setting of him on a par with Yahweh, but not an *Identifizierung* — because he is not *'abbā*» (Fitzmyer, ibid., 223); «Here it becomes plain that *kyrios* is not so much a way of *identifying* Jesus with God, but if anything more a way of *distinguishing* Jesus from God» (Dunn, 1998, 254; курсив авторов), но, называя Иисуса Господом, Павел, кажется, не думал уравнивать (природу) Бога и (природу) Иисуса; он, следуя уже сложившейся традиции, лишь подчеркивал то, что Иисус, «образ Бога» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ:

из (земного) рода Давида, никак не предполагает *изначального* отцовства Бога в буквальном смысле понятия, поскольку в ней недвусмысленно сказано, что Иисус был *назначен* (т. е. удостоен стать) сыном Бога только «после (своего) воскресения (из) мертвых»[973]; именно тогда он обрел новое качество и стал тем, кем он, очевидно, раньше не был[974].

2Кор 4. 4; *Кол* 1. 15; см. ниже: прим. 995, 1021), наделенный качествами, свойственными только Богу, был избранным орудием Бога, действовавшим по его воле (ср.: «…отдавший себя за наши грехи <…> *по воле Бога* и Отца нашего…»: *Гал* 1. 4), поэтому «Бог безмерно возвысил его и даровал ему имя, которое выше всякого имени» (*Флп* 2. 9; ср. ниже: прим. 1007). О том, что формула *Гал* 1. 4 «(Господь) отдал себя (на смерть) за наши грехи», представляющая «one of the oldest christologies of the New Testament» (Betz, 1979, 42), имеет свои корни в иудаизме, в котором представление о праведнике, предающем свои «тело и душу» на смерть с тем, чтобы Бог смилостивился над всем народом (*1Мас* 7. 37; ср.: *(Второ) Исаия* 53. 10–12), является «the old conception of the solidarity of the nation» (Moore, 1997, II. 548); о том, что язык этого пассажа «ganz unpaulinisch ist», см.: Mußner, 1988, 50, прим. 38; о до-Павловом (prépaulinienne) происхождении этой формулы см.: Romaniuk, 1962; о том, что титулы Иисуса («Сын Бога», «Господь» и т. п.) могли иметь свое происхождение не собственно в богословии, а в гимнологии «in a sense lyrical; hymnology can precede theology and outrun it», см.: Nock, 1972b, 931; комментированный обзор *B3* цитат у Павла, в которых понятие κύριος применяется то к Богу, то к Христу, см.: Cerfaux, 1954c.

[973] О том, что ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν в *Римл* 1. 4 можно понимать и во временном, и в причинном значении, см.: Michel, 1978, 74; о том, что «l'ambiguïté» фразы усиливается еще и отсутствием артикля, см.: Leenhard, 1995, 23; ср.: «in the temporal sense…» (Käsemann, 1980, 12; ср.: Lietzmann, 1928, 25 о том, что причинное значение «bringt hier einen fremden und falschen Gedankengut hinein, denn die Auferstehung kann doch nicht der Grund der Erhöhung, sondern nur ihre erste Manifestation sein»). Вопрос о том, имеет ли это высказывание в виду «воскресение мертвых» вообще, или «воскресение (из) мертвых» только Иисуса, видимо, следует решить в пользу второй возможности, т. е. рассматривать νεκρῶν как genitivus partitivus, а всю фразу относить к Иисусу; это допускает как греч. текст, в котором, убрав в предложении запятую (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; так в *GNT* и *NA* 28), получим ἐξ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἐκ) νεκρῶν, т. е. «через воскресение Иисуса Христа из мертвых» (ср. *Римл* 4. 24, где говорится о Боге, поднявшем Иисуса «из мертвых» (ἐκ νεκρῶν; см. также: *2Тим* 2. 8); *1Кор* 15. 20: ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, т. е. «первым из умерших»; ср. *Деян* 26. 23: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν); схожее толкование находим в лат. (ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini…) и копт. (ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ ⲛ̄ⲓⲥ̄ ⲡⲉⲭⲥ̄) переводах; так же понимал смысл фразы и Иоанн Дамаскин (ἐξ ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦ…: *Comm. in Ep. Rom* I. 3 (PG 95, 444A)); ср., однако: «…'by the resurrection of dead persons', suggests that he (scil. Павел) is not here referring directly to the resurrection of Jesus, but to another aspect of resurrection» (Hooke, 1962, 371); «vielmehr denkt die Formel an die allgemeine Totenauferstehung, die mit Jesu Auferstehung eröffnet wird» (Schmithals, 1988, 50); «almost certainly refers to the eschatological resurrection of the dead ('the general resurrection') rather than to Jesus' own resurrection…» (Dunn, 1989a, 34); ср., однако: «reference to Christ's resurrection» (Jewett, 2006, 98). О том, что Христос (только) после своего воскресения занял место по правую руку от Бога (ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ), см.: *Римл* 8. 34; ср.: *Ефес* 1. 20; о том, что верующим следует «ожидать Сына его с небес (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν), которого он пробудил из мертвых…», см.: *1Фесс* 1. 10.

[974] Далее в том же послании Павел, вспомнив о грехопадении Адама, говорит: «ибо если из-за преступления одного (человека: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι) умерли многие, насколько больше благодать Бога и дар благодати одного *человека*, Иисуса Христа (τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ), стала изобиловать на многих» (*Римл* 5. 15); прямое и без оговорок обозначение Христа как *человека* находим и в *1Кор* 15. 21: «ибо как смерть через человека (δι' ἀνθρώπου, т. е. Адама), так и воскресение мертвых через человека (δι' ἀνθρώπου, т. е. Христа)»; далее (*1Кор* 15. 47) апостол называет Адама «земным человеком» (ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοικός), а Христа, ему в противоположность, «человеком с неба» (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ), т. е. имеющим как бы неземное происхождение (ср.: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: *Ин* 3. 13), но, очевидно, мы имеем здесь очередную метафору Павла, в которой

За этими словами никак не может стоять представления о *предсуществовании* божественного Христа; скорее, они свидетельствуют о своего рода *адоптионистской* христологии, т. е. о том, что Иисус лишь «был усыновлен» Богом в какой-то определенный отрезок времени (в нашем случае после своего воскресения)[975].

сочетание «происходящий с неба» (ἐξ οὐρανοῦ) имеет значение «внеземного совершенства»; ср. русск. «неземная красота», «небесное создание» или т. п.; о метафорическом языке Павла см. выше: прим. 632 сл.; о противопоставлении Адам — Христос см. ниже: прим. 995; противопоставление «небесного» (οὐράνιος) человека, «возникшего по образу Бога и непричастного тленной сущности» (κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς <…> οὐσίας ἀμέτοχος), и человека «земного» (χῆϊνος), созданного из материи, вытекающее из аллегорического толкования двух различных *B3* рассказов о создании человека (*Быт* 1. 27 и 2. 7), было хорошо известно уже Филону (*Leg. All.* I. 31 сл.; ср.: *Opif. Mund.* 134; подробнее: Cullmann, 1963, 151–153; Хосроев, 1991, 110–111), но нет оснований утверждать, что эту идею Павел заимствовал именно у него̀; идея, вполне возможно, имела широкое хождение в эллинистическом иудаизме (ср. «Paul after all was a child of the Hellenistic synagogue»: Murphy-O'Connor, 1996, 242) не только у Филона, и Павел преобразовал ее на свой манер: «земной человек» — это согрешивший Адам (*Быт* 2. 7), а «небесный» («по образу»: *Быт* 1. 27), не имеющий греха, — это Христос. Ср.: «ибо как смерть *через человека*, так и во̀скресение мертвых *через человека*. Ведь как в Адаме все умирают, так во Христе все будут оживлены» (*1Кор* 15. 21–22); также (второпавлово) *1Тим* 2. 5: «Ибо один Бог, один и посредник (μεσίτης) между Богом и людьми — *человек* Христос Иисус (ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς)» и *Деян* 2. 22, где Петр говорит об Иисусе как о «*муже*, которого Бог открыл/ назначил…» (ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ = approbatum a Deo: Vulg., следуя чтению некоторых рукописей: δεδοκιμασμένον); по поводу формы ἀποδεδειγμένον см. Bruce, 1990, 122–123: «appointed, designated» с параллелями из *Деян* 3. 20 (προκεχειρισμένον); 10. 32, 17. 31; ср. по поводу глагола ὁρίζω выше: прим. 971. Именно на *Деян* 2. 22 (ср. также *Деян* 4. 12: ἐν ἀνθρώποις) и *1Тим* 2. 5 ссылался Феодот Византиец (см. выше: прим. 961), доказывая, что Иисус до крещения был обычным человеком (Epiph., *Pan.* 54. 5. 9 сл.); не забудем при этом и другое высказывание автора *1Тим* 3. 16, относящееся к Христу, «который явился в плоти…», где целый ряд исправлений уже в рукописях IV в. (следуя прочно укрепившейся к тому времени вере в то, что Христос — это Бог) вместо ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί… предлагает чтение θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, т. е. «Бог явился в плоти»; ср. Bultmann, 1951, 129: «in Jn 1. 18 and 1Tim 3. 16 'God' is a secondary variant', а также ниже: прим. 1003.

[975] Строго говоря, термин «адоптионизм» был ключевым для ереси VIII в., испо̀ведовавшей учение о том, что Иисус, будучи человеком, не был подлинным сыном Бога, а лишь «усыновленным» (secundum adoptionem = υἱοθεσίαν; см. след. прим.); с легкой руки *Адольфа Харнака* (Harnack, 1888, 159 сл.) термин стал применяться и в отношении тех раннехристианских представлений, согласно которым Иисус был человеком, получившим божественный статус (Cross, 1997, 19–20); ср.: «…'Adoptionism' is the technical term for that later view which *denied* Christ's pre-existence deity — he was only a man adopted by God as Son at his Jordan baptism» (Dunn, 1989a, 62; курсив автора); «In terms of later theology, this description of Jesus' sonship (scil. *Римл* 1. 3–4) would be called "adoptionism": Jesus was not born God's Son, but became Son of God by the resurrection» (Sanders, 2015, 619) и более осторожно далее: «from reading Rom. 1. 1–6, however, we do not know in what sense Christ was a "son"» (ibid., 709). О различных стадиях развития адоптионистских представлений в *H3* (из которых в *Римл* 1. 3–4 засвидетельствована древнейшая) см.: Miller, 2003, 230–233; ср. Knox, 1967, 8 (отталкиваясь от *Деян* 2. 36, засвидетельствовавших earlier source materials): «We conclude <…> that the earliest christology was adoptionist». О том, что в пассаже *Римл* 1. 3–4, кажется, *противоречащем* другим его высказываниям, Павел использовал старую (имевшую хождение уже до него) иудео-христианскую христологическую формулу, которая восходит «auf die erste judenchristliche Gemeinde in Jerusalem», см.: Hengel, 1975, 95; ср.: «die Aufnahme einer solchen Formel, die wohl ein judenchristliches Bedkenntnis darstellt» (Schweizer, 1955, 55, прим. 238; 101); «Aufbau und Inhalt (этой формулы) weisen auf ein palästinisch-urgemeindliches Denken und eine ältere Christologie hin: "Sohn Gottes" wird Jesus erst durch die Auferstehung» (Michel, 1978, 73); «…is pre-Pauline and must be

Другое высказывание Павла могло бы, на первый взгляд, свидетельствовать в пользу его веры в предсуществование Христа[976]:

«А когда пришла полнота времени, Бог послал (в мир) своего Сына[977], рожденного женщиной[978], рожденного под Законом, чтобы он смог выкупить находящихся под

---

part of the original formula. Unlike Paul himself the formula *does not presuppose the preexistence and divine sonship of the earthly Jesus*» (Käsemann, 1980, 11–12; курсив — А. Х.); «die vorpaulinische Formel» (Hahn, 2011, 205); «the (probably) pre-Pauline formula» (Dunn, 1989a, 33); «die vorpaulinische Formel in Röm 1. 3b. 4a versteht Jesu irdische Existenz ganz als Mensch» (Müller, 1990, 13). О том, что κατὰ σάρκα и κατὰ πνεῦμα в *Римл* 1. 3–4 могли быть добавлениями Павла в эту древнюю формулу, см. Bartsch, 1967, 329, прим. 2; ср. также утверждение без каких-либо аргументов в пользу «предсуществования»: «Despite the probably "adoptionist" christology of the tradition behind Rom. 1:3–4, Christ's preexistence as son of God rules out any adoptionist notions in Paul's christology» (Petersen, 1985, 279, прим. 55). Можно, конечно, допустить, что, обращаясь к христианам в Риме, представленными не только христианами-эллинистами, но и иудео-христианами, которые к этому времени уже стали возвращаться в Рим из изгнания, последовавшего за указом Клавдия об изгнании из города иудеев (49 г.; Suet., *Claud.* 25. 4; подробнее о положении дел в христианских общинах Рима см.: Stuhlmacher, 1989, 12–13), Павел вполне намеренно использовал выражение, которое не столь резало слух последним, не могущим даже и подумать о том, что̀ у Бога мог быть сын в смысле прямого сыновства (ср. Павел был «careful to avoid language which would alienate his readers»: Knox, 1948, 230), но сам термин «усыновление» он здесь не использует. О том, что за высказыванием *Римл* 1. 3 сл. стоит старое представление об «интронизации царя», «gedacht im Modell der Adoption durch Gott», хотя теперь решающим событием, приведшим к «усыновлению», является «воскресение Иисуса» («Mit der Erweckung steht Jesus als "Sohn" in einem unmittelbaten Verhältnis zu Gott und ist durch ihn für seine Aufgabe legitimiert») см.: Schreiber, 2015, 68–69). При всем этом, нельзя, однако, забывать, что «до-Павлово» происхождение этой формулы было предложено (чисто *умозрительно*) лишь на том основании, что содержащееся там утверждение противоречило широко принятому убеждению в том, что сам Павел безусловно исповедовал «предсуществование» Христа; ср. выше: прим. 967, 971. Против правомерности термина «адоптионизм» подробно, но едва ли убедительно, см. Smit, 2015; ср. также Heyden, 2014, 28, Anm. 107: «Die Tendenz frühe theologische Phänomene mit den Namen viel späterer Entwicklungen zu belegen, ist grundsätzlich problematisch».

[976] Хотя Павел никогда подробно не останавливается на этой проблеме; ср.: «Bei Paulus <…> finden wir keinerlei *Spekulation* über diese Präexistenz; sie wird von ihm einfach als Gegebenheit angenommen», как, впрочем, и в остальном *НЗ*, где, по словам автора, «(abgesehen von Joh. 1. 1 ff.) diese Präexistenz eher vorausgesetzt als beschrieben erscheint» (Cullmann, 1963, 172–173; курсив автора); «Paulus spielt den Präexistenz-Gedanken ohne Erklärung ein und wendet ihn in bestimmten Kontexten an <…>. Die Frage, wie der Präexistente dann wirklicher Mensch wurde und wie das Verhältnis von Menschsein und göttlicher Herkunft näherhin zu bestimmen ist, stellten die ersten Christen noch nicht» (Schreiber, 2015, 99; ср.: Weiss, 1917 ниже в прим. 978); ср.: «To be sure, Paul does have a preexistence Christology (1Cor 8. 6; 2Cor 8. 9; Rom 8. 3; Phil 2. 6–11; different is Rom 1. 3 f)» (Betz, 1979, 206, прим. 47); по поводу *Римл* 1. 3 сл. см. выше: прим. 971, 974.

[977] Ср.: «Бог послал своего Сына (на землю) *в подобии плоти* греха…» (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας: *Римл* 8. 3; ср. перевод «dans une chair semblable à celle du péché»: Leenhardt, 1995, 116); по поводу оттенков значения ὁμοίωμα зд. и в *Римл* 1. 23; 5. 14; 6. 5 см.: Gillman, 1987, а также ниже: прим. 999 о *Флп* 2. 7; во фразе «не пощадил (Бог) *собственного сына* (τοῦ ἰδίου υἱοῦ), но предал его за всех нас… » (*Римл* 8. 32, возможно, следует видеть отголосок *Быт* 22. 16 с рассказом об Аврааме, «не пощадившем сына своего возлюбленного».

[978] При этом традиция о «непорочном зачатии» (см. выше: прим. 935) Павлу не была известна; ср.: «He may not have known the story of the Holy Spirit and Mary's virginity»: Sanders, 2015, 619; для него, как и для той христианской традиции, которую он усвоил, Иисус был рожден так же, как и все остальные земные люди; при этом, признавая наличие «божественного» начала в Христе, он нигде не пытается

Законом, чтобы (и) мы смогли получить *усыновление*[979]; а поскольку вы *сыны*, то послал Бог дух Сына своего в ваши сердца <…>, так что ты уже не раб, но *сын*»[980].

пояснить, как именно это «божественное» возникло в земном Иисусе («…über die Art, wie die göttliche Wesenheit hier auf Erden erschienen sei, hat Paulus kaum reflektiert»: Bousset, 1913, 183); вспомним при этом, что сам Павел подчеркивает, что у Иисуса был брат (τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου), с которым Павел встречался (*Гал* 1. 19; ср. выше: прим. 935). Ср. еще одно справедливое недоумение, вызванное чтением *Гал* 4. 4 (см. ниже: прим. 980): «Noch unklarer ist wie Paulus sich *das Verhältnis der Menschwerdung des Präexistenten zur Geburt* gedacht hat. Streng genommen schließt sich beides aus. Der im Himmel seit Urzeiten lebende Menschensohn kann doch eigentlich nur als fertige Persönlichkeit herabsteigen; *daß er noch durch die Geburt von Weibe hindurch mußte (Gal. 4. 4), läßt sich damit verstandesmäßig kaum vereinigen.* Denn in der Geburt entsteht doch ein neues Wesen, das vorher nicht vorhanden war <…> *Es zeigt sich hier wieder, daß die Überlieferung vom Leben Jesu, des Sohnes Davids, mit der Lehre vom präexistenten Sohne Gottes in Wahrheit nicht zu vereinigen war*» (Weiss, 1917, 378–379; курсив — А.Х.). Это верное замечание со всей наглядностью свидетельствует, что перед трудностью (и логической невозможностью) объяснить такой парадокс оказывался, конечно, далеко не один ставший христианином Павел. Что и говорить, вникнуть в этот парадокс никак не мог иудей Трифон, который на увещевания Иустина принять христианскую веру, сначала просит его: «Докажи нам, <…> что тот, который, по твоим словам, был распят и вознесся на небо, есть Христос Божий (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ)» (*Dial.* 39. 7), а затем продолжает: «(Твое утверждение) кажется мне парадоксальным (παράδοξός τις), и его невозможно доказать, ибо ты говоришь, что этот Христос является Богом, существующим изначала до всех веков, затем он был рожден, став человеком» (…προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομεῖναι: ibid. 48. 1); на это Иустин (ibid. 63. 2 сл.) без затруднения отвечает: «Это уже доказано» и в качестве доказательства предсуществования Христа приводит цитату из *Псал* 109. 3 (LXX), где Господь говорит о «предсуществующем» Мессии: «…из чрева еще до утренней звезды (scil. еще до сотворения мира; ср. Windisch, 1914, 229, прим. 3 со ссылкой на толкование пассажа во «Введении» Адриана как пример использования синекдохи: αντὶ πρὸ πάσης κτίσεως) родил я тебя» (Goessler, 1887, 120); ср. ниже: прим. 1013.

[979] Римский юридический термин adoptio (= *υἱοθεσία*; у Павла 5 раз (кроме него нигде ни в *В3*, ни в *Н3*; подробно: Lyall, 1969); об «усыновлении» в греко-римском мире вообще см.: Lindsay, 2009.

[980] [4]ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ* γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, [5] ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν *υἱοθεσίαν* (adoptionem filiorum в Vulg.; см. пред. прим.) ἀπολάβωμεν. [6]ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν (или: ἡμῶν) <…> [7]ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός (*Гал* 4. 4–7); предполагали, что в этой фразе мы имеем дело еще с до-Павловой моделью («ein vorpaulinisches Verkündigungsschema»: Mußner, 1988, 272; «a pre-Pauline liturgical fragment»: Käsemann, 1980, 10; ср.: Betz, 1979, 206; против этого: Moo, 2013, 265). Грамматически перевод этой фразы, начиная с ὅτι δέ ἐστε, не вызывает трудностей, но очевидна неуклюжесть самого высказывания: ведь если верующий уже «сын Бога» (ὅτι δέ ἐστε υἱοί), то зачем посылать ему еще «духа Сына», в результате чего получивший его опять-таки становится «сыном»? Вероятно, смысл фразы, будь она правильно составлена, был таким: «а вы потому (διὰ τοῦτο δέ) являетесь (стали) сынами, что (ὅτι) Бог послал в вас духа Сына, так что (ὥστε) и вы сами стали сынами». Понимание фразы в значении «предсуществования Сына» можно допустить, если, конечно, не предполагать, что Павел назвал здесь Иисуса «Сыном» sub specie его уже состоявшегося воскресения, являющегося гарантией будущего воскресения из мертвых и спасения (ср.: *1Кор* 15. 13–14); именно на этой вере покоилось «христианство» апостола, который, сам не видевший Иисуса при жизни (ср., однако, на основе *1Кор 9. 1* и *2Кор* 5. 16 старую, недавно возвращенную к жизни (Porter, 2016) гипотезу о том, что Павел все-таки видел Иисуса, когда тот еще был жив; обзор: Fraser, 1971) и уверовавший в него после его смерти (т. е. тогда, когда вера в воскресение Иисуса стала *sine qua non* учения), верил в то, что Иисус — это Сын par excellence, которого, рожденного женщиной (γενόμενον ἐκ γυναικός), Бог, воскресив, избрал на эту роль, удостоив его некоего *сверхчеловеческого* статуса; ср. слова Павла о себе, в которых он противопоставляет Иисуса простым смертным, хотя эксплицитно и не наделяет его божественным

Эти слова могут предполагать, что Иисус, хотя и «рожденный женщиной», еще до своего воскресения был «Сыном» уже тогда, когда Бог *посылал* его в мир, т. е. предсуществовал как божество[981], но с не меньшим правом можно также считать, что мысль этой фразы заключалась в следующем: наше «усыновление», т. е. назначение нас «сынами Бога», происходит по образу «усыновления» Иисуса с той лишь разницей, что Бог «назначил» (избрал) Иисуса «Сыном» только после его воскресения (как это видим в *Римл* 1. 4)[982], а верующих в Иисуса он сделал «сынами Бога» после того, как послал в них «дух Сына», или «дух усыновления», обратив их от неверия к вере[983].

статусом: «Павел, апостол *не от людей и не от какого-то человека*, но через Иисуса Христа и (через) Бога Отца, поднявшего его из мертвых» (*Гал* 1. 1; ср. ibid. 1. 11–12, 15–16; ср. *Римл* 5. 15 выше в прим. 974). Между тем, уже Маркион (о нем подробно см.: Хосроев, 2016, 188–190), свято веривший в «предсуществование Христа» и в то, что тот был послан в мир не низшим богом-творцом, а высшим благим Богом (см. высказывания маркионитов выше в прим. 941), не мог примирить это свое представление со словами Павла о «Сыне, рожденном женщиной, рожденном под Законом», и выбросил их из своего текста *Гал* (Tert., *Adv. Marc.* V. 4. 2–3; если, конечно, не допускать, что мы имеем дело с позднейшей вставкой в послание); ср. недоумение *Вайса* выше: прим. 978. Трудно, однако, согласиться с утверждением о том, что сочетание «рожденный женщиной» (*Гал* 4. 4) «soll nach dem Zusammenhang nur *das völlige Eingehen des Gottessohn in die Menschheit* unterstreichen» (Cullmann, 1963, 303; курсив — А.Х.).

[981] См., например: «In Gal 4. 4; Röm 8. 3 verbindet sich mit der Sendung des Sohnes *die Präexistenzvorstellung*» (Schnelle, 2014, 475; курсив — А.Х); ср.: «pre-existent state» (Burton, 1920, 217); богословие Павла, «die von der göttlichen Präexistenz Jesu Christi überzeugt ist (Röm 8. 3; Phil 2. 5–11)…» (Kuss, 1963, 8); «die Präexistenzchristologie» (Mußner, 1988, 272); по поводу *Гал* 4. 4 сл. ср.: «There is a widespread consensus that the sending of the Son pattern always implies and in fact originates in a Christology of pre-existence» с объяснением, что этот *консенсус* имеет свои корни в «Gnostic redeemer myth», который отстаивала школа «истории религий» (Fuller, 1978, 41–42).

[982] Синонимичные глаголы πέμπω и ἐξαποστέλλω, «посылаю», выступают у Павла, очевидно, не в «протологическом» значении, т. е. не в значении, что Бог послал своего «предсуществующего» сына «с небес», где он вечно существовал, а лишь в значении, что Бог дал возможность тому, кого он избрал своим Сыном, явить себя среди людей (для их спасения); ведь, в конечном счете, когда синоптики, ничего не знающие о «предсуществовании Иисуса» (см. выше: прим. 952) передают его слова о том, что его на проповедь «послал Отец» (*Мк* 9. 37 и пар., 12. 6 и пар.; *Мф* 15. 24 и т. д.), они имеют в виду именно это значение глагола ἀποστέλλω. Против того, чтобы видеть в этих словах идею «предсуществования», см.: «Many interpreters think that this “sending” may suggest the preexistence <…>. The language need not have this sense; the focus could be simply on God’s sending Christ on a mission» (Moo, 2013, 265); «ἐξαποστέλλειν when used of God does not tell us anything about the origin or point of departure of the one sent; it underlines the heavenly origin of his *commissioning* but not of the one commissioned» (Dunn, 1989a, 39; курсив автора); ср. по поводу *Гал* 4. 4 сл.: «Eine mögliche Präexistenz und Sündlosigkeit Jesu werden dabei nicht thematisiert» (Schreiber, 2015, 98) и выше: прим. 974 и 976.

[983] В высказываниях апостола на тему «усыновления» можно видеть отчетливые противоречия (ср. выше: прим. 970): так, чуть выше обращаясь к пастве, Павел утверждал: «Ибо все вы (уже) сыны Бога через веру (διὰ τῆς πίστεως) в Иисуса Христа» (*Гал* 3. 26; по поводу следующих далее стихов 27–28 о «крещении» см. выше: прим. 629–630), т. е., чтобы стать «сынами Бога», достаточно было «веры»; в другом послании он говорит: «ибо все, которых ведет дух Бога, суть сыны Бога (υἱοὶ θεοῦ); ведь <…> вы приняли дух усыновления (πνεῦμα *υἱοθεσίας* = spiritum adoptionis filiorum в Vulg.), в котором взываем: “Авва Отче”; этот самый дух свидетельствует нашему духу (scil. уму, сознанию), что мы (уже) дети Бога» (τέκνα τοῦ θεοῦ: *Римл* 8. 14–16; ср. *Гал* 4. 6), а чуть далее читаем: «Мы воздыхаем, ожидая усыновления (и) искупления нашего тела» (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν: *Римл* 8. 23), т. е. усыновление еще не наступило и, вероятно, должно наступить вместе с «искуплением», т. е. с освобождением (от) тела, когда верующий начнет жить «не по плоти» (οὐ <…> κατὰ σάρκα ζῆν), а «духом умерщвляя дела

Из последнего примера остается неясным, считал ли Павел «сыновство» Иисуса подлинным, или использовал это понятие в традиционном иудейском значении; ведь сочетание «сын Бога», буквально понятое, предполагает, что сын Бога сам является Богом, а обозначения «бог» применительно к Иисусу апостол, совершенно очевидно, всячески избегает[984].

тела» (πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος: ibid. 8. 12–13): ведь «если Христос в вас, то тело мертво для греха…» (ibid. 8. 10); вслед за этим апостол, откровенно гордясь своей принадлежностью к иудеям, говорит о «своих единоплеменниках, братьях по плоти, т. е. израилитах» (συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται), которые ранее также получили *усыновление* (ὧν ἡ υἱοθεσία) и от которых «происходит Христос по плоти» (ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα: 9. 3–5; см. след. прим.), и затем, задав риторический вопрос: «Разве (теперь) отверг Бог народ свой?», утверждает: «Не отверг Бог народ свой, который он предузнал (ὃν προέγνω, т. е. избрал, усыновил), хотя от этого народа, из-за совершенных им злодеяний, в настоящее время сохранился лишь «остаток по избранию благодати (λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος)», т. е. «избранная часть» (ἐκλογή)» (11. 5, 7); при этом Павел уверен в том, что одной физической принадлежности к этому народу мало, потому что «не дети по плоти являются детьми Бога (τέκνα τοῦ θεοῦ), но (только) дети обетования признаются за (избранное) семя» (ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα: 9. 8); ср.: «тех, кого (Бог) предузнал, он предопределил (οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν) их быть подобными образу своего Сына (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: 8. 29; ср. ниже: прим. 986). О том, что на сочетание «дети обетования» следует смотреть под углом зрения *Гал* 4. 21–31, где сыном «по духу» (κατὰ πνεῦμα), рожденным от свободной по обетованию (δι᾽ ἐπαγγελίας), назван Исаак, и христиане являются «детьми обетования по Исааку» (κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα), которым противопоставлены рожденные от рабыни по плоти (κατὰ σάρκα), см.: Lietzmann, 1928, 91; о том, что *Гал* и *Римл* 9–11 плохо согласуются между собой, см. Betz, 1979, 251 (ad *Гал* 4. 30): «Romans 9–11 <…> means that Paul revised his ideas as compared with Galatians. According to Gal., Judaism is excluded from salvation altogether…»; ср., однако: Mußner, 1988, 332 (ad *Гал* 4. 30): «Es geht um die "Vertreibung" der Gegner aus den galatischen Gemeinden, nicht um die Juden». О том, что Отец «в любви выбрал нас (ἐξελέξατο ἡμᾶς) для себя еще до основания мира (πρὸ καταβολῆς κόσμου), *предопределив нас к усыновлению* через Иисуса Христа (*προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν* διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), <…> чтобы мы были святыми и непорочными перед ним (scil. чтобы мы стали «детьми Бога»), <…> в котором мы имеем искупление (= *Кол* 1. 14) через его кровь (τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ)…», см.: (второпавлово) *Ефес* 1. 4–7; о том, что Отец искал погибшие души, чтобы вновь оживить их «через усыновление» (διὰ τῆς υἱοθεσίας), см. апокрифическое послание Павла к коринфинам (*3Кор* IV. 8).

[984] Исключением является далекая от однозначного понимания фраза *Римл* 9. 5, которая (сразу после слов: «и от которых Христос по плоти», см. пред. прим.) гласит: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, «сущий надо всем Бог, благословен(ный) во веки». Вопрос о том, имеется ли здесь в виду Христос как Бог (т. е. ὁ ὢν является относительным предложением, определяющим ὁ Χριστὸς), или речь идет о самом Боге (т. е. после κατὰ σάρκα следует поставить точку и начать новое предложение, являющееся евлогией Богу, а не Христу), едва ли можно решить безоговорочно (чтобы устранить затруднение, уже в XVII в. было предложено вместо ὁ ὢν читать ὢν ὁ, «которых Бог…», в параллель предшествующим ὧν ἡ и ὧν οἱ в ст. 4–5; при таком исправлении речь уже не может идти о Христе, а только о Боге; см.: Lorimer, 1966). С точки зрения грамматики более правдоподобным представляется первый вариант ответа, т. е. речь идет о Христе (ср. «die Standardinterpretation der patristischen Zeit und der späteren verschiedenen kirchlich-orthodoxen Richtungen; ihr liegen auch <…> dogmatische Interessen zugrunde»: Kuss, 1978, 695), но, если принять во внимание, что понятие θεός применительно к Христу Павел никогда не использует (как, впрочем, нет у него и евлогий Христу), предпочтительнее окажется второй вариант, т. е. речь идет о Боге. В пользу первого решения см., например: Durand, 1903 с подробным разбором патристических свидетельств, начиная с Иринея (552–562); ср. Michel, 1978, 296–298 с выводом: «θεός meint keine Identifizierung mit Gott, sondern im Sinn von 2Kor 5, 19; Phil 2, 6; Kol 1, 15 die göttliche Existenz des Christus…» (297); более осторожно Harris, 1992, 172: «It is <…> highly probable that the term θεός is applied to ὁ Χριστός in Romans 9:5. Even on this understanding, some

Отсутствие у Павла ясно выраженного учения о предсуществовании Христа (если такое действительно уже существовало в его сознании) приводило к диаметрально противоположным толкованиям его слов; для иллюстрации обратимся прежде всего к пассажу:

> «...нет Бога, кроме Единого. Ведь даже если есть так называемые боги[985], будь то на небе или на земле (как будто и в самом деле есть множество богов и множество господ[986]), но у нас один Бог Отец, из которого всё, и мы для него, и один Господь Иисус

uncertainty remains concerning the most appropriate punctuation and translation of the verse» (172); более решительно Wainwright, 1957, 281: Павел «acknowledged that Christ was θεός...»; ср.: Dunn, 1989a, 45, где автор, разобрав возможные варианты, оставляет вопрос, по сути дела, открытым: «...the punctuation intended by Paul and the meaning of the doxology is too incertain for us to place any great weight on it. <...> Whatever the correct reading of the text it is by no means clear that Paul thinks of Christ here as pre-existent god» (ср.: id., 1988, 535–536); также: Leenhard, 1995, 140–141. В пользу второго решения лучший, на мой взгляд, анализ проблемы и литературы, ей посвященной, см.: Kuss, ibid., 679–696 с тезисом: «Daß der Apostel gerade an dieser Stelle einen Lobpreis auf Gott=Jahwe einfügt, liegt im Zuge des Gedankenganges...» (678); ср.: Hurtado, 2003, 152, прим. 177: «"blessing" to "the God who is over all", a kind of devotional speech derived from Jewish practice (the *berakah*, in which the worshiper[s] "bless" God»; Käsemann, 1980, 259–260: «the dominant christological interpretation should be rejected»; Schmithals, 1988, 333; Stuhlmacher, 1989, 132; ср. Stauffer, 1948, 94: «Paulus <...> überträgt in R 9, 5 eine doxologische Fonnel, die ursprünglich auf Gott' den Vater geht, nun auf Gott den Sohn». Зд. нужно вспомнить и второпавлово (не ранее начала II в.; о нем см. выше: прим. 596) *Tum* 2. 13, где речь идет об ожидании «явления славы великого Бога и нашего Спасителя Иисуса Христа» (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ); должны ли мы считать, что речь здесь идет о двух персонажах (явление славы Бога и явление славы Иисуса) или об одном (явление славы великого Бога Иисуса)? И то, и другое решение нашло своих сторонников. В пользу первого говорит тот факт, что нигде в *НЗ* Иисус не назван «великим Богом» (ὁ μέγας θεός), — следовательно, имеются в виду два лица (так, например: Oberlinner, 1996, 136–137, но с замечанием, «daß eine eindeutige Entscheidung nicht möglich ist»); в пользу второго — единый для двух членов артикль τοῦ, — значит, речь идет об одном лице («...one of the few unambigious statements in the Pauline corpus that Jesus is God»: Fee, 1984, 196; Harris, 1980, 271–272); ту же неопределенность и сходство грамматической конструкции находим и в *2Фесс* 1. 12: τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, и *2Петр* 1. 1: ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, хотя другие примеры (*Флп* 1. 2: χάρις <...> ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ...; ср.: *1Фесс* 1. 1) говорят в пользу того, что речь все-таки идет двух персонажах: Боге-Отце (разумеется, не в тринитарном значении понятия) и Иисусе. Если же посмотреть за пределы двусмысленного высказывания *Римл* 9. 5 (ср. вывод после подробного анализа проблемы: «In any caase, one cannot argue apodictically about this problem»: Fitzmyer, 1993, 549), то можно только согласиться со словами *Швейцера* о том, что в первоначальном христианстве «*Jesus ist <...> kein Gott, sondern nur ein himmlisches Wesen*, das mit Mission des Heraufführens der neuen Welt betraut ist. Gott ward er erst in der griechischen und gnostischen Theologie. Für Paulus ist er "Sohn Gottes" im naiven, alttestamentlichen und apokalyptischen Sinne» (Schweitzer, 1911, 152; курсив — А.Х.); ср. также: Bultmann, 1951, 129 («*In describing Christ as "God"* the New Testament still exercises great restraint; <...> the doxology in Rom. ix. 5 is scarcely to be referred to Christ»; курсив автора); см. также ниже: прим. 1048; ср. выше: прим. 425.

[985] Павел как бы делает уступку языческим представлениям, имея при этом в виду, что на самом-то деле этих богов нет; ср.: «Тогда, не знав Бога, вы служили богам, которые не существуют по природе (τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς)» (*Гал* 4. 8); в действительности же, уверяет Павел, у язычников и иудеев «один (и тот же) Бог» (εἷς ὁ θεός): *Римл* 3. 29–30 (см. выше: прим. 968); ср. Philo, *Vit. Mos.* II. 171, а также *Corp. Herm.* II. 14 с противопоставлением λεγόμενοι θεοὶ и μόνος ὁ θεός.

[986] Выражение «множество господ» (κύριοι πολλοί) рядом с «множеством (языческих) богов» может, по всей видимости, подразумевать «героев», т. е. обожествленных людей, таких, как Геракл, Асклепий, римские императоры и т. п. (так Fitzmyer, 2008a, 341; ср. менее правдоподобное отождествление

Христос, через которого всё и мы через него»[987].

Подавляющее большинство комментаторов видело здесь явное указание на предсуществование, считая, что речь идет либо об участии Христа в творении мира («через которого всё...»), или, по крайней мере, об участии Христа в управлении миром[988], и утверждая,

---

«господ» с ангелами: Talbert, 2002, 74). Κύριος (см. выше: прим. 972) — почтительное наименование того, кто занимает более высокий ранг, будь то в религиозном (божество или обожествленный правитель) или в социальном (хозяин, господин) контексте, и Павел, обращаясь в Коринфе не только к иудеям, но и к «эллинам» (*Деян* 18. 4), т. е. к (обращенным из язычников) так называемым «чтущим (σεβόμενοι) Бога» (ibid. 17. 17; об этой категории верующих см., например, Siegert, 1973, 163: «Sie waren religiöse Anhänger des Judentums, aber nicht Glieder der Synagogengemeinden...»), очевидно, имел в виду противопоставление «множества господ» языческого мира, которые у апостола являются синонимом «идолов» (*1Кор* 8. 4, 7; *1Фесс* 1. 9), одному единственному «Господину»; ср.: «we cannot say just what difference Paul makes betw[een] these θεοί and κύριοι...» (Arndt–Gingrich, s. v. (e. β), 460 с примерами).

[987] (4)...οὐδὲὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. (5)καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, (6)ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (*1Кор* 8. 4–6). Едва ли можно согласиться с утверждением: «Although Paul does not here call Christ God (см. выше: прим. 984), the formula is so constructed *that only the most obdurate would deny its Trinitarian implications*» (Fee, 1987, 375; курсив — А.Х.; ср. «Das Grundproblem von Nicäa wirft bereits bei Paulus und seinen unmittelbaren Schülern seine Schatten voraus»: Hengel, 1997, 497), хотя высказывание *1Кор* 8. 6 с течением времени стало рассматриваться как подразумевающее *тринитарное* учение, и в некоторые поздние *НЗ* рукописи после слов ἡμε'ς δι' αὐτοῦ было добавлено: «и один святой Дух, в котором всё, и мы в нём» (Metzger, 1975, 557; ср. выше: прим. 577). О том, что за формулой ἐξ οὗ τὰ πάντα и т. д. стоит «eine Art von Bekenntnisformel der stoischen Theologie», см.: Norden, 1913, 240 сл., который скрупулезно изучил формальную сторону этой, по его убеждению, «stoische Doxologie» (начиная с M. Aur., *Med.* IV. 23; см. ниже: прим. 1026), снабдив свой анализ многочисленными параллелями; о том, что «the same or a similar form was widely used in a variety of Hellenistic religious and religious-philosophical texts», см.: Horsley, 1975, 131 с выводом, что в *1Кор* 8. 6 мы имеем дело с «a Christian adaptation of Hellenistic Jewish forms of predication regarding the respective creative and soteriological roles of God and Sophia / Logos, which in turn was an adaptation of a Platonic philosophical formula concerning primal principles of the universe» (135). В основе сочетания εἷς θεὸς ὁ πατὴρ (ср. также *Ефес* 4. 6) лежит, совершенно очевидно, иудейское credo, нашедшее выражение в ежедневной молитве иудеев «Ш(е)ма» (*Втор* 6. 4; ср. выше: прим. 926, 963 и *Иак* 2. 19), в которое сам Павел, или уже те, кто пользовался этой формулой до него (Langkammer, 1971, 194), внесли существенное изменение, разделив функции Бога и Христа и «христианизировав» иудейскую формулу, исходный вид которой засвидетельствован у Павла в *Римл* 11. 36, где в тех же выражениях речь идет только о Боге, без упоминания Христа: «все из (ἐξ) него, через (δι') него и для (εἰς) него» (ср.: *1Кор* 11. 12: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ). О том, что пассаж *1Кор* 8. 6 является «a foreign body in the midst of a genuine Pauline letter», см.: Horsley, 1998, 120; «it is more probable that *I Cor.* VIII. 6 is a citation» (Murphy-O'Connor, 1978, 255); ср.: «Most likely it is a Pauline construct, created *ad hoc*...» (Fee, ibid., 374); «...vss. 5–6, which must be ascribed to Paul himself» (Giblin, 1975, 532). Обстоятельный разбор литературы, посвященной этому пассажу и его месту в *1Кор*, см.: Thiselton, 2000, 631–638.

[988] См., например: «Christus ist also als Vermittler oder als das Werkzeug. Es geht nun nicht an <...> an die Schöpfung zu denken, bei δι' οὗ («через которого») aber nur an die Weltregierung. Es ist vielmehr ganz unzweifelhaft, daß hier eine Beteiligung des präexistenten Christus an der Weltschöpfung ausgesagt wird» (Weiss, 1910, 225); на слова *Шмиделя* о том, что у Павла Христос нигде («sonst nirgends») не выступает как участник «творения мира (Weltschöpfung)» (Schmiedel, 1893, 137), *Вайс* ссылается на *Кол* 1. 15 сл. как «eine zweite paulinische Aussage» на эту тему, где также речь идет об участии Христа в творении (ibid., Anm. 3; вспомним, что вопрос о подлинности *Кол*, в котором эта проблема, действительно, толкуется иначе, далеко не так прост; см. выше: прим. 644 и ниже: прим. 1019 сл.); о том, «daß er (т. е. Иисус)

что в этой фразе Павел отождествляет предсуществующего Христа с библейской Премудростью или Словом[989]; другие же, которых гораздо меньше, доказывали, что Павел вложил

bei Paulus zugleich als Schöpfungsmittler vorgestellt wird (1. Kor. 8. 6; Kol. 1. 15), daß also seine Präexistenz über die Schöpfung hinausreicht», см.: Cullmann, 1963, 173. Также и авторы другого солидного комментария, приведя параллельные высказывания в *Гал* 4. 4 (см. выше: прим. 980 сл.), *Римл* 8. 3 (см. выше: прим. 977 и ниже: прим. 999), *2Кор* 8. 9 (см. ниже: прим. 998), утверждали, что «the statement (т. е. *1Кор* 8. 6) is clear evidence of the Apostle's belief in the pre-existence of Christ» (Robertson — Plummer, 1914, 201–202); ср.: «Dieses Bekenntnis setzt den Glauben an die Präexistenz Jesu Christi bereits voraus (vgl. 1. Kor 10. 4)» (Lang, 1986, 110); «…Jesus is the one through whom God both created and redeemed. <…> God the Father is the source of all things, which were mediated through the creative activity of the Son» (Fee, 1987, 375–376; «undeniable expression of Paul's presuppositional conviction about Christ's preexistence as the Son of God: *prexistence*, because of the assertion that "through him are τὰ πάντα [*all things*]", with creation in view»: id., 2007, 91; курсив автора); «The Kyrios is the preexistent mediator of creation; the one God creates "all things" through the one Lord. <…> The preexistent Christ stands at the beginning of creation…» (Schnelle, 2009, 209), и другие.

[989] Ср.: «Jesus ist — als der "Herr" — der Mittler der Schöpfung. Seine Präexistenz ist also vorausgesetzt. Die Formel lehrt den Typ der λόγος-/ εικών-/ σοφία-Christologie» (Conzelmann, 1981, 180, поясняя со ссылкой на гимн в *Флп* 2. 6 сл. (см. ниже: прим. 993 сл.), что «die Präexistenz-Christologie» была в ходу уже до Павла: ibid., Anm. 49) примерно в том виде, как мы находим ее у Филона: «Причина мироустройства Бог, которым все произошло <…>, а орудие — *это Слово Бога, через* которое (мироустройство) было приведено в порядок (…ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη)» (*Cher.* 127; ср.: *Leg. All.* III. 96; *Migr.* 6); вопрос о том, рассматривал ли Филон λόγος как некую «personality» (так Argyle, 1954) или «the Logos in Philo is never personal except in a fluctuating series of metaphors» (Dodd, 1953, 73), следует, видимо, решить в пользу последнего (ср. *Fug* 101 и ниже: прим. 1038); видимо, так же, т. е. не ипостазируя, воспринимал λόγος и автор *2Петр* 3. 5 (цитату см. выше: прим. 669; в любом случае, не отождествляя его с Христом). Ср. *Прем* 9. 1–2, где речь идет о том, что Бог «создал все словом своим, а Премудростью κατασκευάσας ἄνθρωπον; «Paul (как и в *Гал* 4. 4) identifies Christ with hypostasized, pre-existent Wisdom, through whom 'the all' was created…» (Hamerton-Kelly, 1973, 130; ср. 111); «…there can be little doubt that the role of Wisdom is being attributed to Christ» (Dunn, 1989a, 167), и далее автор утверждает, что «Christ is being identified here *not with a pre-existent being* but with the creative power and action of God. <…> In I Cor. 8. 6 we see rather reflected monotheistic Judaism's attempt to hold the one God in active relation to his creation through the personification of divine wisdom» (ibid. 182, 330, прим. 73; курсив — А.Х.). О том, что *1Кор* 8. 6 представляет собой попытку заменить Премудрость Христом со ссылкой на *1Кор* 1. 24, где отождествляются Христос и божественная Премудрость (θεοῦ σοφία), которая, согласно представлению эллинистического иудаизма, являлась если не «инструментом творения», то, то по крайней мере, присутствовала при творении (ἡ σοφία <…> παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον: *Прем* 9. 9 сл., и т. д.), см.: Horsley, 1998, 120; ср. также: «Paulus selbst kennt die Vostellung (scil. о предсуществовании) nur aus Weisheitsspekulation» (Schweizer, 1959, 70). «What was asserted as the role of personified Wisdom in creation in the OT (Prov 8. 22, 27, 30; Wis 9. 1–2; cf. Jer. 10. 12) or of God's word (Ps 33. 9 [= LXX, 32. 9: "Ибо он сказал — и (все) возникло" —А.Х.]; Sir 42. 15) is now predicated of Christ himself (cf. John 1. 3; Col 1. 15–16)» (Fitzmyer, 2008a, 343), при этом автор не отрицает, что фраза намекает и на «Christ's soteriological role on behalf of Christians»; ср. след. прим.; *О'Коллинс* разбирая пассаж *Кол* 1. 16–17 (о нем см. ниже: прим. 1026), в котором речь идет о роли Христа «in the original creation of the world», ссылается далее на *1Кор* 8. 6, где также говорится о Христе «as agent of creation, sharing in an essential property of God as creator of the universe» (O'Collins, 2009, 106–107). Также и в *1Кор* 10. 4 Павел, говоря об исходе иудеев из Египта и ссылаясь на рассказ *Исх* 17. 6 (ср. *Втор* 8. 15; *Числ* 20. 7 сл.; *Псал* 77. 15–16 и т. д.) о чудесном истечении воды из скалы, отождествляет эту скалу с Христом: «…они пили из духовной скалы (ἐκ πνευματικῆς <…> πέτρας), скалой же этой был Христос» (ἡ πέτρα δὲ ἦν Χριστός); в *Прем* 11. 4 эта «вода из скалы» дается иудеям после того, как они воззвали к *Премудрости*, а Филон в своей аллегории уже прямо отождествляет скалу с Премудростью Бога, «которая выше и главнее прочих его сил»; именно она утоляет жажду

в этот пассаж не «космологический», а исключительно «сотериологический» смысл[990]. Если смотреть на пассаж без предвзятости, обязанной долгой богословской традиции, то именно последнее утверждение, представляется полностью отвечающим тому, что хотел сказать сам апостол: он, отстаивая веру в «единого Бога» (которому нет и не может быть ничего подобного, и только он один может быть назван Богом), противопоставляет ему «многих» языческих, якобы обитающих на небе, «богов», а различных «господ», которых много на земле, противопоставляет единственному (избраннику Бога) Господу; *от* Бога произошло «всё», что мы имеем, начиная с творения («космологическая» функция), а *через* Господа нам дается искупление и спасение, т. е. «всё», что мы будем иметь; именно *через* его спасительную деятельность мы получим и уже получаем в дар подлинную жизнь («сотериологическая функция»)[991]. В конечном счете, считать, что речь здесь идет о «пред-

---

«боголюбивых душ» (ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν…: *Leg. all.* II. 86); Павел использует ту же метафору, но роль Премудрости у него выполняет Христос: скала, чудесным образом дающая воду и спасающая погибающих иудеев, является (*про*)*образом* (*τύπος*, см. выше: прим. 612) того, как в будущем Христос спасет человечество; ср.: «daß Paulus jüdische Phantasien auf seinen Christus übertragen hat, ist mit Händen zu greifen» (Windisch, 1914, 223; см. ниже: прим. 1026); «(Paul) implies, however, that Christ in some way was already a salvific force for the Israelites of old» (Fitzmyer, 2008a, 384); о том, что Павел не говорит здесь о предсуществовании Христа («He is not talking about Christ's preexistence here. <…> He is simply saying that Christ is the source of our spiritual sustenance»), см.: Dunn, 1970, 125; ср. «Paul is often thought to have had a preexistence christology, although that is not certain» (Brown, 1982, 74); ср. пред. прим.

[990] Главным защитником этой идеи является *Мёрфи-О'Коннор* убедительно, на мой взгляд, показавший (с подробным разбором противоположной точки зрения), что, как и ряд других пассажей (*1Кор* 12. 4–6; *2Кор* 4. 14–15 и др., которые «refer *ta panta* to God in an exclusively soteriological sense»: 263), этот также имеет «an exclusively soteriological meaning, and <…> cosmological interpretation is unfounded» (Murphy-O'Connor, 1978, 253): Бог начал процесс спасения, а Христос является «the effective agent» этого процесса (256); при этом автор подчеркивает, что приводить в доказательство «космологического» толкования такие примеры, как *Кол* 1. 15–20 и *Ефес* 4. 5 (о нем см. выше: прим. 646), нельзя с методологической точки зрения, поскольку «these two letters are much later than *I Cor.*», к тому же пассаж *Кол* 1. 15–20 «refers not to the first creation, but to *the eschatological new creation*» (262; курсив — А.Х.); также и пассаж *Римл* 11. 33–36 (см. выше: прим. 987), включенный в контекст, в котором речь идет о «Премудрости и знании, принадлежащих Богу» (11. 33), а не о его «космологической» деятельности, следует рассматривать в сотериологической перспективе (263); при этом автор подчеркивает, что, согласно Павлу, «the saving action of God in Christ began at specific moment of time (Gal., IV. 4: "когда пришла полнота времени…"; см. выше: прим. 980) which must be distinguished from the moment of creation (Rom. I. 20: ἀπὸ κτίσεως κόσμου)» (264); ср.: «In 1 Cor. 8. 6 <…> the first τὰ πάντα indicates God's creative work, the second his salvific work through Christ. <…> It is doubtful <…>, whether according to 1 Cor. 8. 6 Christ 'embodies the creative power of God', and still more doubtful that there is a reference here to the pre-existence of Christ» (Richardson, 1994, 296–304, зд. 297–298); см. также Giblin, 1975 в след. прим.

[991] Безоговорочно допускать в предлоге διά (с род. пад.) смысл, согласно которому «всё» (τὰ πάντα) возникло «*через* него», т. е. считать, что предсуществующий Христос был участником творения, едва ли оправдано: у Павла в сочетании διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ речь, как правило, идет не о самостоятельной деятельности Христа, а о его посредничестве между человеком и Богом; ср.: «благодарю Бога моего *через* Иисуса Христа» (*Римл* 1. 8); «Бог судит <…> *через* Иисуса Христа» (ibid. 2. 16); «благодарение Богу через Иисуса Христа» (ibid. 7. 25); «Бог определил нас <…> к спасению через Господа нашего Иисуса Христа» (*1Фесс* 5. 9); Бог дал нам победу «через Господа нашего…» (*1Кор* 15. 57) и т. п.; ср. «через (δι') него», применительно к Богу в *Римл* 11. 36 выше в прим. 987. О том, что τὰ πάντα следует, скорее, рассматривать здесь не в «космологическом» (= творение, вселенная, как, например, прямо сказано в речи Павла в Ареопаге: «Бог, создавший мир и всё (τὰ πάντα) в нём; он Господь (κύριος) неба и земли»: *Деян*

существовании» Христа и о его участи в творении[992], нет убедительных оснований.

Посмотрим еще на один отрывок, содержащий, безусловно, одно из важнейших христологических высказываний *НЗ* и вызвавший, пожалуй, как ни одно другое, несметное число толкований[993]; в нем, как, впрочем, ни разу вообще в этом послании, Иисус не назван «Сыном Бога», но:

---

17. 24), а во вполне «земном» значении, предполагающем «благодатные дары» или т. п., происходящие от Бога при посредничестве Иисуса; ср.: Giblin, 1975, 535–536 («"All things" (т. е. τὰ πάντα) would seem at least to comprise God's gracious gifts to the community…») с нижеследующими примерами: *1Кор* 12. 4–6: «различны дары <…> и различны действия, а Бог один и тот же, производящий всё во всех (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν)»; *2Кор* 4. 14–15: «тот, кто воскресил Господа Иисуса, воскресит и нас с Иисусом (σὺν Ἰησοῦ; ряд хороших рукописей дает чтение: διὰ Ἰησοῦ, "через Иисуса"), ибо все (τὰ πάντα) для вас…»; ibid. 5. 18: «Все от Бога (τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ), примирившего нас с собой через Христа (διὰ Χριστοῦ)…» (см. ниже: прим. 1016); *Римл* 8. 32: Бог «дарует нам всё (τὰ πάντα)»; о том, что «the meaning of τὰ πάντα in Paul varies according to context», см.: Richardson, 1994, 297. Поэтому едва ли можно согласиться с утверждением: «(τὰ) πάντα <…> almost always in the New Testament (exception: Rev 21. 5) means 'Genesis' creation when it speaks of *Deus Creator*. When it is applied to *Deus Creator* and *Christus Creator* in the same context, as it is in 1 Cor 8. 6, it most likely means the same ('Genesis') creation in both instancês» (Ellis, 1986, 501, прим. 105; курсив автора). Ср. вывод (после тщательного анализа отрывка *1Кор* 8. 1–13): «Paul's attention in this text does not center on Christ's preexistence; it looks to correlated actions entailing a certain subordination (Бога и Христа) which will be concretized by the subsequent reference to Christ's death (vs. 11 f.)» и далее: «God, named personally as the Father, is one as the sole originator and goal of salvific action. Jesus Christ is one as the unique, direct channel of that activity, establishing a unity among brothers based on God's unique fatherhood» (Giblin, ibid., 534–535, 537); ср. ниже в прим. 1026: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ в *Кол* 1. 16. Исключительно в сотериологическом контексте следует понимать и сочетание «ради которого все и через которого все» (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα: *Евр* 2. 10; зд. Иисус назван «начальником спасения»: ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας; ср. выше: прим. 525), т. е. Бог производит спасение «ради Иисуса» и «через Иисуса».

[992] Эту мысль, желай он этого, Павел мог бы более отчетливо выразить, как это безо всяких обиняков выразил, например, автор *Евр* 1. 2 (см. выше: прим. 691): «δι' οὗ (Сына, scil. Христа) καὶ ἐποίησεν (Бог) τοὺς αἰῶνας», или автор *Ин* 1. 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν»; о предлоге διά в аналогичном контексте см. ниже: прим. 1026.

[993] Пассаж *Флп* 2. 6–11 (т. н. «carmen Christi» или «Christushymnus») породил множество различных гипотез: от утверждений о том, что эти стихи не принадлежали Павлу, а представляли собой древний христианский гимн Христу, включенный апостолом в свое послание («Philippians is most plausibly dated around 56–57»: Byrne, 1997, 314, прим. 27; «wahrscheinlich um 60 n. Chr. in Rom geschriben»: Schnelle, 2014, 398), до предположения, что речь идет о позднейшей вставке, написанной кем-то, кто не признавал «реального воплощения», например, каким-то последователем Маркиона (Barnikol, 1932). Широко принятое ранее убеждение, что Павел цитировал здесь какой-то древнехристианский, ему предшествовавший, гимн (песнопение) Христу («ein urchristliches Lied von Christus»: Friedrich, 1990, 149), было основано как на ритмическом характере отрывка и на его лексике, которая не встречается в других посланиях Павла, так и на самом богословии пассажа, в котором речи нет о спасительном значении ни самой смерти Христа, ни его воскресения (а это центральные темы богословия апостола). О том, что оригиналом этого отрывка был до-Павлов арамейский гимн, см. (вслед за Lohmeyer, 1928, 7 сл.: «ein carmen Christi im strengen Sinne»): Martin, 1967, 38–41; Grelot, 1973, 186 («l'hymne christologique, empruntée par saint Paul à la liturgie de son temps»); Fitzmyer, 1988 (каждый из этих авторов дает свою реконструкцию предполагаемого арамейского оригинала); о других проблемах *Флп* 2. 6–11 с обзором литературы вопроса см.: Martin, ibid., 20 сл.; Schenk, 1987a; Wright, 1991, 56–98. Допуская, однако, до-Павлово происхождение «гимна», следует считаться с тем, что контекст, в котором он возник, нам неизвестен (ср. «… its original context is now lost»: Howard, 1978, 369). Теперь точка зрения на «до-Павлово» происхождение отрывка отстаивается не столь решительно; см.: «One cannot prove — as is often claimed upon stylistic

«который, пребывая в образе бога, не посчитал за счастливый жребий (свое) богоравное бытие, но опустошил себя, приняв образ раба, оказавшись подобным (прочим) людям и став по (внешнему) виду как (обычный) человек; смирил он себя, став послушным

---

grounds — that Paul cannot have composed the hymn, *since for a song one usually chooses another language than is used for prose*» (Hengel, 1995, 289; курсив — А.Х; ср. id., 1997, 486); ср.: «…the arguments against the Pauline authenticity of Ph 2. 6–11, based upon considerations of vocabulary, context and poetic form, cannot be said to be conclusive or even really convincing» (Furness, 1959, 242–243); «es gibt heute keine Gewissheit mehr darüber, ob Paulus selbst der Verfasser dieser sechs Verse ist oder ob sie aus älterer Tradition herstammen» (Vollenweider, 1999, 413); о том, что «le charactère fortement rythmé et liturgique» этого пассажа нисколько не препятствует видеть в нем авторство Павла, см.: Feuillet, 1965a, 481 с подробным анализом аргументов против (481–489) и в пользу (489 сл.) авторства Павла, где автор склоняется к последнему; см. также: Bockmuehl, 1997a, 117–120; id., 1997b, 2 («…the evidence for pre-Pauline authorship in whole or in part remains specious and unconvincing»; ср., однако: «Der Philipperhymnus <…> ist vorpaulinisches Traditionsgut der judenchristlichen Gemeinden und repräsentiert vermutlich eine Christologie in poetischer Fassung vom Ende der dreißiger Jahre»: Nitsche, 2012, 71), а также: «Originally the hymn must have been the inspired composition of a charismatic believer <…>. We do not know in which community the hymn originated, but in all probability it was one which had been founded by Paul» (Murphy-O'Connor, 1996, 226). В пользу изначального единства *Флп*, против утверждения, что послание в нынешнем виде состоит из двух или нескольких первоначально независимых посланий, см. также: Pollard, 1967; Watson, 1988, 88: «the current form of Philippians is a rhetorical unity». Обзор различных точек зрения на религиозное происхождение этого отрывка (гетеродоксальный иудаизм, иранский миф о небесном искупителе, дохристианский эллинистический гностицизм, иудейский гностицизм и т. д.) см.: Fee, 1992, 35; id., 1995, 43. О том, что христология этого пассажа «не во всем согласна» с христологией самого Павла («…seiner Christologie nicht ganz konformen Bekenntnilied *Phil. 2. 6 ff.*»), см. Schweizer, 1955, 51 (ср. также выше: прим. 974 о возможном использовании Павлом древней иудео-христианской христологической формулы в *Римл* 1. 3–4). О том, что автором отрывка был Павел и текст написан прозой, см.: Fee, 1992; Collins, 2002 (Павел «adapted the form of the Greek prose hymn»: 372); о том, что *Флп* 2. 6–11 «was transmitted in Greek for a Greek reading public» и «written according to the principles of classical rhetoric», возможно, самим Павлом, см.: Robins, 1980, 82; ср.: «Der Text ist nach Grundsätzen der antiken Rhetorik (und damit nicht 'poetisch')…» (Schenk, 1987a, 3300; возражение: Rissi, 1987, 3314, прим. 2). О том, что в богослужении уже древнейшей Церкви были в ходу какие-то хвалебные песнопения (о которых, правда, мы почти ничего не знаем), см.: *1Кор* 14. 26 (ψαλμός); ср.: «…учите и увещевайте друг друга псалмами, гимнами и духовными песнопениями (ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς), в благодати вознося в своих сердцах песнопения Богу» (*Кол* 3. 16; ср.: *Ефес* 5. 19); перечень возможных фрагментов раннехристианских гимнов, сохраненных в *НЗ*, см.: Martin, ibid., 19; Sanders, 1971, 9 сл.; Bockmuehl, 1997a, 116–117; ср. также: «The twenty-seven works of the New Testament leave us almost entirely in the dark as to liturgy and song in earliest worship» (Hengel, 1995, 228); подробно см.: Hengel, 1987 (ср. выше в прим. 931 свидетельство Плиния, а также, например: Iust., *1Apol.* 67. 3; Clem., *Strom.* VII. 49. 4; и т. д.). О том, что в пассаже *Флп* 2. 6 сл. мы имеем дело с прямыми отголосками и переосмыслением высказываний *(Второ)Исаии* 52. 13 сл. о «рабе / слуге Иахве» = ʿebed Yahweh = παῖς или δοῦλος θεοῦ), см.: Cerfaux, 1954a-b; ср.: Krinetzki, 1959, 163 о том, что Павел, как правило, цитирует *ВЗ* по памяти; о ключевом месте темы «раб Иахве» в раннем христианстве вообще см.: Stanley, 1954; ср. выше: прим. 605. О том, что это сочетание обозначает «den frommen Menschen <…>, der sich Gott gegenüber zum Gehorsam verpflichtet weiss» (и, в конечном счете, близко по значению понятию «сын Бога»; ср. выше: прим. 937, 938), см.: Schweizer, 1955, 55); не забудем наконец, что *Флп* 2. 10–11 является отсылкой опять-таки к *(Второ) Исаия* 45. 23 (ср. *Римл* 14. 11; подробнее: Kreitzer, 1987, 114 сл.). Но, как бы мы ни толковали этот отрывок, все исследователи единодушны в том, что «the discussion has by no means reached a consensus and that more study is required» (Hurtado, 1984, 113) и что «Paulus bringt in diesen 6 Versen *das Herzstück seiner Christologie, d. h. die Mitte seines theologischen Denkens zum Ausdruck*» (Hengel, 1997, 486, прим. 22; курсив — А.Х.).

вплоть до (принятия) смерти <даже смерти на кресте>. Вот поэтому Бог и превознес его и наградил его именем, которое выше любого имени, чтобы в имени Иисуса преклонилось всякое колено <и небесных, и земных, и преисподних (существ)> и всякий язык исповедал, что Иисус Христос — Господь, во славу Бога Отца»[994].

В центре внимания комментаторов находилась прежде всего фраза: «который, пребывая *в образе Бога*[995], не посчитал за счастливый

---

[994] [(5)τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,] (6)ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐκ ἁρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, (7)ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (8)ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου <θανάτου δὲ σταυροῦ>. (9) διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, (10) ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ <ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων> (11)καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (*Флп* 2. 5–11). Помещенное в квадратные скобки обращение Павла к пастве: «думайте в своих (сердцах) то же, что (думал в своем сердце) и Иисус Христос», т. е. имейте те же мысли, что и Христос (см.: Lightfoot, 1903, 110), завершает предыдущее увещевание, в котором апостол призывает к милосердию, состраданию, любви и единомыслию (τὸ ἓν φρονεῖτε) (2. 1–5), и предваряет собственно «гимн»; фразы, помещенные в угловые скобки, сторонники до-Павлова происхождения гимна считают добавлением самого Павла; см. ниже: прим. 1005.

[995] В сочетании ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (*Флп* 2. 6) слово μορφή (встречающееся у Павла только здесь и ниже в ст. 7: μορφὴν δούλου; в *НЗ* еще лишь раз в *Мк* 16. 12; см. выше: прим. 922; собрание примеров, начиная с Гомера и кончая *НЗ*, см.: Behm, 1964; Martin, 1967, 99 сл.; добавление примеров из папирусов см.: Moulton — Miligan, 417–418; Spicq, 1973), переводимое по-разному («in forma Dei»: Vulg.;«de condition divine»: TŒB; «in göttlicher Gestalt»: *LÜ*; «in the form of God»: *RSV*; «the nature of God»: *GNB*; «будучи образом Божиим»: *СП*; «будучи в образе Божием»: перевод Кассиана, и т. п.), вызывает значительные трудности из-за неясности того, какое именно содержание вложил в это понятие автор. Выступает ли оно у него в том же значении, как, например, у Платона, который, считая, что Бог («наилучшее» из существующего) «является причиной не всего, а (только) блага», утверждал при этом, что Бог не может «изменять свой *вид*, принимая многочисленные *формы* (scil. другие обличия)» (… ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς *μορφάς*: *Res.* 380C-D), и что «он всегда пребывает в своей *форме*» (μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ: 381C), т. е. его природа остается всегда одной и той же? Относится ли μορφή в первом случае к внешнему виду божества, которое не может принимать вид смертных людей (381D-E; ср., однако, выше в прим. 926 слова Диониса у Еврипида), а во втором — к самой его сущности (что-то подобное οὐσία; ср.: Xen., *Mem.* IV. 3. 13 о том, что едва ли кто-нибудь из людей увидит τὰς μορφὰς τῶν θεῶν)? Ср.: «dass μορφή schon im klassischen Griechisch sehr allgemein „Art" bedeuten kann, ohne dass damit betont wäre, dass es sich um eine blosse Erscheinung, *nicht das Wesen* handelt» (Schweizer, 1955, 54, прим. 234; курсив — А.Х.). Или, говоря о том, что Иисус «пребывал в μορφή Бога», автор вкладывал в это понятие иной смысл? Оставаясь на почве библейского греческого, мы видим, что, например, в *Дан* 3. 19 понятие צלם, «образ, подобие», переведенное Феодотионом как ὄψις (τοῦ προσώπου), а в LXX как μορφή (τοῦ προσώπου), в обоих случаях имеет значение «внешний вид (выражение лица)»; в *Дан* 5. 6, где слово זיו , также означающее «внешний вид» («feature, appearance, splendor»: Sokoloff, 175; ср. «Glanz»: Nestle, 1893, 173), Феодотион переводит как μορφή, а LXX как ὅρασις (из этих примеров трудно, вслед *Нестле*, заключить, что в библейском греческом μορφή означает «die glanzvolle Gestalt und reicht nahe an δόξα heran» со ссылкой, кроме *Дан*, на *Ин* 1. 14 и *Евр* 1. 3; возражение на это отождествление: Vincent, 1911, 81–82; но ср: Cerfaux, 1954a, 427, где автор, видя в этой фразе *Флп* аллюзию к *(Второ)Исаии* 52. 14 и 53. 2, 3, отмечает, что слова מראה и תאר оригинала («appearance, phenomenon, brilliance»: Koehler, 630, 1676 s.v.) в LXX переданы в первом случае как εἶδος, а во втором как δόξα, в переводе же Акилы как ὅρασις и μορφή; см.: Field, 1875, 533); для צלם (*Быт* 1. 27) в LXX находим и другой перевод, а именно εἰκών (об Адаме, созданном «по образу Бога»: κατ' εἰκόνα θεοῦ; ср. синонимичное «в образе Бога»: ἐν εἰκόνι θεοῦ в *Быт* 9. 6; ср. о Сифе, которого Адам родил «по своему образу»: *Быт* 5. 3). Помня о том, что понятие εἰκών означает то, что отражает некую высшую

реальность, но ею не является (подражает ей, воспроизводит ее, являясь чем-то вторичным по отношению к оригиналу; см., например, о небесной Премудрости (οὐράνιος σοφία), которая является ἀρχὴ καὶ εἰκὼν θεοῦ: Philo, *Leg. All.*, I. 43; см. уже в *Прем* 7. 26; ср., однако: «as a Biblical word it means, not simply a copy <…> but the visible manifestation or "objectivisation" of the essence of the original» (Martin, 1959, 184, прим. 3; автор уверен в том, что в *Флп* 2. 6 сл. речь идет о «pre-existence of Christ»), можно думать, что и Павел, говоря в другом месте о «славе (δόξα) Христа», «являющегося образом Бога» (ὃς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ: *2Кор* 4. 4; «The formula (т. е. ἐν μορφῇ θεοῦ…) may mean nothing more than the Pauline *hos estin eikôn tou theou* (*2Cor* 4. 4)»: Murphy-O'Connor, 1976, 41; см. также выше: прим. 983 о *Римл* 8. 29 и ниже: прим. 1021 о *Кол* 1. 15), который сделал возможным «в лице (ἐν προσώπῳ) Христа познание славы Бога» (*2Кор.* 4. 6), имел в виду именно соотнесенность и взаимозаменяемость μορφή и εἰκών (ср. выше: прим. 471 по поводу *ПослПетр* 136. 8–11, где μορφή и εἰκών употреблены как взаимно дополняющие друг друга); ср. также о мужчине (в противоположность женщине), «являющемся образом и славой Бога» (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων: *1Кор* 11. 7); о «Слове, являющемся образом Бога, через которое создавался весь мир», см.: Philo, *Spec. Leg.* I. 81 (λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο) без того, однако, чтобы Филон рассматривал λόγος как ипостазированную сущность (см. Philo, *Fug.* 101 ниже в прим. 1038), подчеркивая постоянно, что Бог не имеет вида человека (οὐ γὰρ ἀνθρωπόμορφος: *Mut. nom.* 54 и т. д.). Морфή в *Флп* 2. 6 означает, конечно, не «внешний вид», поскольку раннехристианское (и, конечно, Павла) представление о Боге, прочно укорененное в иудейской вере, не допускало даже и мысли о том, что непостижимый и всесовершенный Бог мог иметь какое-то зримое (физическое) обличие; эту веру со всей наглядностью засвидетельствовал писавший поколением позже Иосиф Флавий: «Бог, всесовершенный и благой, объемлет все; он самодостаточен (αὐτάρκης), будучи началом серединой и концом всего, <…> но *вид (образ)* и величие (его) выразить нам невозможно (*μορφὴν* δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἄφατος): ведь всякий, даже драгоценный, материал не достоин для (создания) его *образа* (πρὸς εἰκόνα), никакое искусство, замышляющее подражание (πρὸς μιμήσεως ἐπίνοιαν), не способно это сделать; ничего подобного (Богу) мы не видим, не в состоянии постичь, и богохульством являются попытки передать (его суть) при помощи образа» (οὔτ' εἰκάζειν ἐστὶν ὅσιον: *C. Apion.* II. 190–191; это описание предваряет христианские апофатические характеристики Бога; ср.: Хосроев, 2016, 87 сл.); ср. также (второпавлово) *1Тим* 6. 16: Бог «единственный (μόνος) имеющий бессмертие <…>, которого никто из людей не видел и не может увидеть»; ср.: Iust., *Dial.* 127. 2. Можно допустить, что наш автор употребил сочетание μορφὴ θεοῦ в параллель к следующему далее в ст. 7 μορφὴ δούλου, «вид / образ раба», сочетание, не вызывающее смысловых трудностей, поскольку и физический облик раба, и его позорная казнь на кресте — образ вполне наглядный; ср.: «The choice of μορφή almost certainly has nothing to do with the long debates over its fine nuances, but rather was chosen precisely because Paul needed a word that would fit both modes of Jesus' existence» (Fee, 1992, 39, прим. 35; ср. уже: Vincent, 1911, 80). «Раб» противопоставляется здесь не столько Богу, сколько «господину» в ст. 11 (κύριος, scil. Господу; ср. *Гал* 4. 1, а также выше: прим. 944, 986); об этом см.: Loofs, 1999, 5 (δούλος ist der Gegensatz zu κύριος); Joüon, 1938, 233 (автор считает, что перевод «esclave», т. е. «раб», несет в себе «nuance péjorative», а этого в тексте нет, поэтому предпочитает «serviteur» со ссылкой на *(Второ)Исаию* 49. 5 и *Зах* 3. 8, где слово имеет, скорее, значение «слуга»: ibid. 229); Dupont, 1950, 505–506. Вспомним при этом, что Павел нигде прямо не утверждает, что Иисус — это θεός (см. выше: прим. 982), он только μορφὴ θεοῦ или εἰκὼν (τοῦ) θεοῦ, но видеть в μορφή этого пассажа эквивалент понятию φύσις или οὐσία, а значит отождествлять его с Богом, — как это делали уже и раннехристианские авторы («μορφή Бога подразумевает *природу* Бога»: ἡ μορφὴ τοῦ θεοῦ *φύσις* νοεῖται θεοῦ: Theod., *Eran.* I (73C); другие примеры: PGL, s. v.), и современные комментаторы («though μορφή is not the same as φύσις or οὐσία, yet the possession of the μορφή involves participation in the οὐσία also»: Lightfoot, 1903, 110; ср.: «…μορφή, which is Hellenistic for "nature"»: Käsemann, 1980, 21; ср.: id., 1950, 331 с утверждением, «daß μορφὴ θεοῦ und ἰσόθεος φύσις parallel stehen»; заметим, что οὐσία в значении «сущность» не встречается в *НЗ*), убежденные в том, что речь идет о предсуществующем Христе, — нет никаких оснований (ср. Cerfaux, 1954a, 427, прим. 1 о невозможности точного перевода μορφή на франц. язык, где автор предлагает «un terme entre "nature" et "condition"»). Если допускать, что μορφή является синонимом εἰκών (Martin, 1959, 183;

жребий[996] (свое) *богоравное*

Gibbs, 1970, 275; Spicq, 1973, 37, прим. 2; ср. также Talbert, 1967, 151 о том, что «μορφή in the LXX is virtually a synonym for ὁμοίωμα», т. е. «подобие»), тогда μορφὴ θεοῦ вполне могло отсылать нас к κατ' εἰκόνα θεοῦ (об Адаме в *Быт* 1. 27; ср. *Кол* 3. 9–10, где снявший с себя «ветхого человека» и надевший «нового» становится «κατ' εἰκόνα Создавшего его»; *Ефес* 4. 24: κατὰ θεόν; см. ниже: прим. 1021) и, следовательно, речь шла о соотнесении земного Иисуса с Адамом (о том, что представление об Иисусе как о «новом Адаме» (или «последнем Адаме»: ὁ ἔσχατος Ἀδάμ: *1Кор* 15. 45; см. Black, 1954) было хорошо известно раннему христианству см.: Talbert, ibid., 151–152 со ссылкой на *Римл* 5. 12 сл. и *1Кор* 15. 20 сл.; ср. «Иисус — сын Адама»: *Лк* 3. 38) с той лишь разницей, что Иисус исполнял волю Бога (*Гал* 1. 4) в отличие от Адама, который вместе с женой поддался на убеждения змея и поверил, что они, нарушив волю Бога, сами смогут стать «как боги» (ὡς θεοί: *Быт* 3. 5), т. е. достичь некоего «богоравного» состояния (ср. ἴσα θεῷ ниже в прим. 997); ср., однако: Steenburg, 1988 против того, чтобы считать эти понятия синонимами: «I would conclude that it is inappropriate to assume a strict equivalence of morphe and eikon» с выводом, что μορφή θεοῦ «expresses a more visual element, such that it is used to convey the visible / physical appearance / representation of God, in contrast to the less specific εἰκὼν θεοῦ» (85; в поддержку: Bockmuehl, 1997b, 8; Hurtado, 2003, 122; id., 2005, 98; хотя от синонима никогда не следует ожидать «полного соответствия» своему *визави*). В итоге могу только допустить, что понятие μορφή в *Флп* 2. 6, 7 включает в себя *метафорически* всю совокупность характеристик того, к кому оно относится (как и у Иосифа в *C. Apion.*; см. выше в этом. прим.): это не только (и не столько) внешний вид, но и все прочие качества индивида (что-то вроде русск. «стать», ср. у Тютчева: «у ней особенная стать…»). Так или иначе, но противопоставленные здесь μορφὴ θεοῦ и μορφὴ δούλου фиксируют два полюса, два полярных состояния их земного носителя: высшее (выше человеку уже некуда), т. е. состояние богоподобия (θεοῦ и θεῷ — оба раза без артикля — скорее имеют здесь силу прилагательного, *божественный* образ: θεόμορφος, ἰσόθεος; см. ниже: прим. 997), и низшее (ниже некуда), т. е. презренное состояние раба (δούλου — δουλόμορφος); ср. ниже: прим. 998 по поводу *2Кор* 8. 9. Оба сочетания (μορφή θεοῦ и ἴσα θεῷ) относятся к «человеку» Иисусу, а не к «предсуществующему» Христу. В любом случае, я не вижу оснований для таких утверждений, как: «que ces deux formules <…> affirment la divinité du Christ» (Carmignac, 1972, 165, прим. 4), или: «Schon der erste Satz (scil. *Флп* 2. 6) zielt auf die Menschwerdung des Präexistenten» (Müller, 1990, 20).

[996] Темное сочетание οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο (*Флп* 2. 6; о том, что текст, возможно, испорчен, см.: O'Neill, 1988, 448) вызвало к жизни необозримую литературу («The term ἁρπαγμός poses one of the most thorny questions in the whole field of the New Testament exegesis»: Martin, 1967, 134); солидное филологическое толкование принадлежит столпу классической филологии *Вернеру Йегеру*, отказавшемуся понимать ἁρπαγμός (о слове см.: Bauer, 218; Arndt–Gingrich, 108–109; Foerster, 1964) в этом сочетании в значении «rapina» (Vulg.; ср.: ⲧⲱⲣⲡ̄ в саид.; «хищение» в *СП* и т. п.; скрупулезный обзор древних и новых переводов этого слова, гапакс в *В3* и *Н3*, см.: Hammerich, 1966, 9–14), т. е. «ограбление, насильственное присвоение чужого» или результат грабежа, «добыча»); приведя примеры использования сочетания ἅρπαγμα (и синонимичных ἕρμαιον, εὕρημα εὐτύχημα, т. е. «счастливая, неожиданная находка, удача») ἡγεῖσθαι (ποιεῖσθαι, τίθεσθαι) в греческих текстах за пределами христианства, *Йегер* увидел здесь идиоматическое выражение со значением «für ein Privileg / ein gutes Vorrecht halten», в котором «der Gedanke an Gewalt liegt völlig fern» (Jaeger, 1915, 549); ср.: «Who being in the form of God, did not regard equality with God *as a lucky find*» (Nock, 1972a, 87; ср.: «as a piece of luck»: id., 1938, 224). Уточнения, без существенного изменения предложенного *Йегером* смысла идиомы, см.: Hoover, 1971, 118 с переводом: «"he did not regard being equal with God as something to take advantage of", or, more idiomatically, "as something to use for his own advantage"»; впрочем уже *Лайтфут* увидел зд. идиоматическое выражение со значением «"to clutch greedily", "prize highly" <…>; the idea of plunder or robbery having passed out of sight» (Lightfoot, 1903, 111; ср.: «…Jaeger is simply saying in other words what Lightfoot had set out»: Glasson, 1974, 135); см. также: «Lui qui <…> ne s'est prévalu d'être l'égal de Dieu» (Cerfaux, 1954a, 426). Против понимания фразы как идиомы с подобным значением см.: Vollenweider, 1999, 417: поскольку слова с корнем ἁρπαζ-в греческом библейском языке «ausschliesslich negative konnotiert» (ср.: Moore, 1975, 543), то

бытие[997], но опустошил себя, приняв образ

ἁρπαγμός означает здесь именно присвоение (узурпация) права быть «богоравным» (ἰσόθεος), т. е. положения, к которому стремились властители (императоры и т. п.; «die Gottgleichheit der Machtträger»: 419); в противоположность же им, «Christus *gehört nicht zum Typ der Gewaltherrscher*, welche Gottes Würde usurpieren» (432; курсив — А.Х.); ср. различные оттенки других переводов и толкований: «ἁρπαγμός in 2. 6 seemingly means thievery, or attempting to take something belonging to another» (Sanders, 1969, 285); «Der göttlichen Wesens war, hielt nicht gierig daran fest, Gott gleich zu sein» (Hengel, 1975, 9; ср.: «who <…> did not count equality with God a thing to be grasped»: id., 1995, 379 = RSV); «der, obwohl er in Gottes Gestalt war, nicht dafür hielt, daß er die Gottgleichheit als Raub an sich rise…» (Cullmann, 1963, 179); «who, although in the form of God, <…> did not reckon that equality with God consisted in snatching» (Moule, 1970, 264, 266); «He did not think to snatch at equality with God» (Caird, 2002, 343). Еще одно толкование, согласно которому ἁρπαγμός означает «"the being-taken-away-into-the presence-of-God", in the way in which mystics explain their psychological experience»: речь здесь идет об «a high rapture, no vile robbery», т. е. о «религиозном восторге / экстазе, см.: Hammerich, 1966, 32–33; в защиту см.: Abramowski, 1981, и именно такое понимание слова (в смысле «мистического восхищения» со ссылкой на *1Фесс* 4. 15–17) гораздо ранее защищал о. Павел Флоренский (Флоренский, 1915); ср.: «…less probable meaning is (mystical) rapture» (Arndt–Gingrich, ibid.). Так или иначе, но по-прежнему остался открытым (по крайней мере, для меня) вопрос о том, как понимать ἁρπαγμός: как res rapta, res rapienda или res retinenda (ср.: Stauffer, 1948, 264, прим. 369), т. е. идет ли речь о присвоении того «божественного статуса», которым Иисус (раньше) не обладал, или имеется в виду сохранение за собой (удержание) того, чем он уже (изначально) обладал. Смысл первого варианта перевода заключается в том, что Иисус, не имея «богоравного положения», не пытался его получить (ср. Harvey, 1964, 338: «"Yet he (Иисус) did not think to snatch at equality with God" (Ph 2.6b). <…> *not* that Christ emptied himself of divine nature as a cup pours out water <…>; *but* rather that, as he was a man, not only did he *not* want to become God, as Adam *did*, but he became <…> a slave to other people — truly the Man for Others»; курсив автора); смысл второго — в том, что он, изначально «богоравный» (ἴσα θεῷ см. след. прим.), не нуждался в том, чтобы (силой) брать / удерживать это равенство (ср.: «The idiom here used clearly assumes that the object in question — in this case equality with God — is already possessed»: Wright, 1986, 344); детальный обзор различных взглядов на смысл фразы см.: Wright, 1991, 62–90 (особенно таблицу на с. 81); Martin, 2016. В своем переводе («не посчитал за счастливый жребий / удачу…») я остаюсь при богословски-нейтральном толковании *Йегера*, т. е. в том же значении, в каком встречаем синонимичное ἅρπαγμα у Евсевия (*H. E.* VIII. 12. 2), где речь идет об антиохийских мучениках, которые, чтобы не допустить пыток медленной смертью на раскаленной решетке, предпочли броситься с крыши, считая такую смерть «счастливым уделом» (τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι…); в том же значении находим у него и ἁρπαγμός, когда говорится о Петре, посчитавшим смерть на кресте ради спасения за «счастливый удел» (ὁ Πέτρος δὲ ἁρπαγμόν <…> ἐποιεῖτο: *Comm. in Luc.* VI; см. также: Loofs, 1999, 18–19).

[997] Сочетание τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (*Флп* 2. 6), обычно понимаемое как «быть равным Богу» («esse se aequalem Deo»: Vulg.; «d'être l'égal de Dieu»: *TŒB*; «Gott gleich zu sein»: *LÜ*; «equality with God»: RSV; «to become equal with God»: *GNB*; «быть равным Богу»: *СП*), также требует объяснения: ведь приведенные переводы исходят уже из того, что речь зд. идет о предсуществующем Христе, т. е. из убеждения, которое покоится на традиционном патристическом толковании; ср., например: «les Pères affirmaient unanimement que le Christ possède, en termes philosophie greque, une nature (φύσις = "nature") égale a celle du Père, ou mieux, que le Pere et le Fils possèdent en commune une essence et une divinité unique (c'est, au IV-ème siècle, le sens formule ὁμοούσιος)…» (Grelot, 1972, 497); «Christ was and is equal to God by nature. This equality is a possession which He can neither renounce nor lose» (Stählin, 1966, 353) и т. д. Я думаю, что такое понимание никак не следует из самого текста и, по справедливому замечанию, основано лишь на Vorverständnis (Murphy-O'Connor, 1976, 31). Не останавливаясь подробно на многочисленных оттенках такого понимания — (согласно которому ἴσα = ἴσος, как считали уже древние толкователи; см., например: Иисус «Бог, единородный Сын Отца, пребывающий в образе Бога, нисколько не меньший Отца, *равный* ему (ἴσος αὐτῷ)»: Chrys., *Hom. in Phlp.* VII (PG 62, 228 α) вплоть до толкования автора X в.: «ведь не за ἁρπαγμόν посчитал свою *божественность* (θεότητα), т. е. знал, что был равен Отцу

раба[998], оказавшись, оказавшись подобным (прочим)

(τὸ εἶναι ἴσος τῷ πατρί) не κατὰ ἁρπαγήν, но по природному достоинству (κατὰ φυσικὸν ἀξίωμα)...»: Oec. Tric., *Comm. in Phlp.* 3 (PG 118, 1281B)), — сразу перейду к иному толкованию, которому я в дальнейшем следую: наречие ἴσα в этом сочетании означает не «равный» (как думают и многие современные комментаторы; см., например, Martin, 1967, 148, считавший, что ἴσα θεῷ означает то же самое, что и ἴσον <...> θεῷ в *Ин* 5. 18, с утверждением: «The pre-incarnate Christ <...> possessed the divine equality, we may say, *de jure* because He existed eternally in the 'form of God'»), а «подобный» или сравнительное «как». В пользу такого толкования формы ἴσα (средний род мн. ч. от ἴσος) с надежными примерами, начиная с Гомера (*Od.* XV. 520: на Евримаха народ смотрит «как на некоего бога»: ἴσα θεῷ) и перевода LXX (*(Второ)Исаия* 51. 23, где ἴσα передает евр. предлог כ, «как»; 14 раз в *Иов* с тем же значением; ср. πᾶσιν ἴσα, «как все»: *Прем* 7. 3), см.: Grelot, ibid. 498–500 с выводом, что эти примеры «n'oriente pas du tout la pensée vers un concept d'*égalité*, au sens rigoureux du terme. <...> l'expression τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ne se rapporte pas à une spéculation sur la *nature* divine du Christ» (500; курсив автора); о том, что ἴσα вполне соответствует греч. сравнительному ὡς, см. ὡς ἄγγελοι (*Мк* 12. 25; *Мф* 22. 30) и синонимичное ἰσάγγελοι в параллельном тексте (*Лк* 20. 36), т. е. «как ангелы», а также ὡς θεοί для передачи כאלהים в *Быт* 3. 5 (см. выше: прим. 995). Традиционные утверждения о том, что речь зд. идет о «равенстве Христа ("equality") с Богом», исходили из того, что ἴσα равно ἴσος (ср.: «Ein grundsätzlicher Unterschied zum Adjektiv ἴσος θεῦ besteht beim adverbialen τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nicht»: Hengel, 1997, 488); на самом же деле «the adverb *isa* <...> conveys only that Christ is "like" God» (Murphy-O'Connor, ibid. 39); коль скоро «the author of the hymn was thinking of Christ as man» (ibid. 40), то для решения вопроса, в каком именно смысле «Христос подобен Богу», *Мёрфи-О'Коннор* привлек высказывание из *Прем* 2. 23: «Бог создал человека в нетлении (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) и сделал его образом собственного вечного бытия (εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος)», т. е. совершенным и безгрешным, и эта мысль полностью отвечает мысли автора «гимна», который соотносит Адама (до грехопадения) с Христом, не знавшим греха (оставшимся «безгрешным» даже после грехопадения человечества): Христос «is related to other men as Adam prior to the fall is related to those who became just after him. Seen against the background of *Wisdom*, therefore, the absolute purity of Christ gave him the right to the incorruptibility which, according to the divine intention, was to be the privilege of man» (ibid. 40 со ссылкой на Philo, *Virt.* 177: «Полная безгреховность — удел только Бога, а может быть, и божественного мужа (θείου ἀνδρός)...»); ср.: Talbert, 1967 ниже в прим. 999.

[998] Сочетание ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών (*Флп* 2. 7; в *СП*: «уничижил»; от глагола κενόω и именно на основе этого высказывания в позднейшем богословии возник термин κένωσις для обозначения церковного догмата, согласно которому «the eternal Son of God, in the moment of his incarnation, emptied himself more or less of his divinity, and so became the subject of a really human life, while his divine self-consciousness was changed into a human one» (Loofs, 1913, 224; ср. «a divine being empties himself of his divine nature and status and becomes a man, who then in virtue of some characteristic or achievement of his human career is exalted...»: Knox, 1967, 14) и синонимичное ему ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν («смирил себя»: ст. 8), оба в значении: «(сознательно) лишил себя (изначально) высокого статуса», подразумевают, согласно традиционному толкованию, «воплощение» предсуществующего Христа; см., например: «What is meant is that heavenly Christ did not selfishly exploit His divine form and modes of being, but by His own decision emptied Himself of it or laid it by, taking the form of a servant by becoming man. The subject of ἐκένωσεν is *not the incarnate but the pre-existent Lord*» (Oepke, 1966, 661; курсив — А.Х.). Однако возвратная форма глагола (букв. «опустошился, сделал себя пустым»; ср.: humiliavit semetipsum в Vulg.), не засвидетельствованная другими греческими текстами (глагол Павел употребляет еще 4 раза и все в значении «уничтожать, упразднять» или т. п.), у многих вызывала затруднения, но уже *Додд*, на мой взгляд, убедительно, показал, что за сочетанием ἑαυτὸν ἐκένωσεν можно видеть молчаливую отсылку к *(Второ)Исаии* 53. 12, где находим глагол ערה («pour out» или т. п.; в породе *hiphil* со ссылкой на Is. 53. 12: «metaph. to throw away one's life to death»: Koehler, 881–882, s. v.), и греч. сочетание ἑαυτὸν ἐκένωσεν вполне могло соответствовать евр. הערה למות נפשו , «...предал душу свою на смерть» (53. 12), что в LXX передано как παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ (Dodd, 1938, 292); *Йеремиас*, продолжая эту мысль (и считая, что *Флп* 2. 6–11 содержит «до-Павлов гимн»), отметил, что возвратное

людям»[999], и именно на ней строилось (почти всеобщее) убеждение, что речь в этом

«ἑαυτὸν ist korrekte Wiedergabe נפשו» (= ψυχὴ αὐτοῦ) и что «ἑαυτὸν: Das Semitische umschreibt bekanntlich das Reflexivpronomen durch נפש» (Jeremias, 1963, 182, 184), завершив свой анализ выводом: «…so bezieht sich 1. *die Kenosisaussage nicht auf die Inkarnation, sondern auf das Kreuz*, und zeigt 2. Die Bezugnahme von Phil. II. 7a auf Jes. LIII. 12 MT, wie stark Jes. LIII die vorpaulinische Christologie beschäftigt und bestimmt hat» (ibid. 188; курсив — А.Х.; ср. «an exact rendering of the Hebrew "poured out his nephesh" <…> in Isa 53. 12»: Talbert, 1967, 152; Black, 1971, 7). Итак, речь, по всей видимости, идет не о «воплощении» предсуществующего Христа (это представление мы впервые находим в иоанновом корпусе сочинений: «воплотился» (σὰρξ ἐγένετο): *Ин* 1. 14), а о том, что Иисус добровольно (с точки зрения уверовавших в него) принял смерть, и в этом же смысле надо толковать и высказывание *2Кор* 8. 9: «Он, будучи богат (πλούσιος ὤν), сделался ради вас нищим (δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν), чтобы вы стали богатыми его нищетой»; здесь также противопоставляются не небесная и человеческая природы Иисуса, а два его земных состояния: «будучи богатым», т. е. обладая великими преимуществами перед остальными как избранный Богом (Сын Бога, «первородный (πρωτότοκος) среди многих братьев»: *Римл* 8. 29), он от всего отказался и обрек себя на судьбу, достойную нищего; в пользу этого толкования см.: Stanton, 1974, 106–107; Dunn, 1989a, 121–123; ср. вполне «бытовую» ситуацию с противопоставлением «бедности» и «богатства» чуть выше в том же послании: *2Кор* 8. 2). Таким образом, оба пассажа, взятые сами по себе, не дают никакого надежного основания для утверждения, что речь идет о «воплощении» (ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών и δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν) «предсуществующего» божества (μορφὴ θεοῦ, ἴσα θεῷ и πλούσιος ὤν); ср., однако: «Die Metapher *arm werden* bzw. *Armut* faßt <…> Inkarnation und Tod Jesu <…>. Auf den irdischen Jesu allein läßt sich der Gegensatz reich — arm nicht beziehen. Der irdische Jesus war nicht "reich" im Sinne unseres Textes» (Hengel, 1997, 495); Павел «applies it to Christ's incarnation and crucifixion» (Barnett, 1997, 406) и т. п.

[999] ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (*Флп* 2. 7), букв. «оказавшись в подобии людей»; о различных оттенках понятий εἰκών и ὁμοίωσις / ὁμοίωμα см.: Trench, 1876, 47 сл.; ср. выше: прим. 671 по поводу ἀντίτυπον и прим. 995 о μορφή и εἰκών; о том, что γενόμενος следует зд. понимать в значении «родившись» (как в *Гал* 4. 4 и *Римл* 1. 3), а ἐν ὁμοιώματι в значении латинского ad instar, sicut, т. е. сравнительное «как», см.: Joüon, 1938, 230. Однако понятие ὁμοίωμα представляет трудность, поскольку его значение («подобие») заставляет сразу думать, что Христос был не человеком в полном смысле слова, а лишь «подобием», точно так же, как и фраза ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (*Римл* 8. 3; см. выше: прим. 977) предполагает, что «плоть» Христа была не настоящей, а лишь «подобием плоти»; ведь, желай автор выразить свою мысль более определенно, он вполне мог бы сказать без обиняков: «став человеком» (ἄνθρωπος γενόμενος, как, например, парафразирует этот стих *Флп* Климент: *Protr.* 8. 4; ср.: Iust., *Dial.* 125. 3); также и в *Римл* 8. 3 он мог просто сказать «в плоти греха» (ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας, т. е. «в греховной плоти»); древние комментаторы так объясняли эту двусмысленность: «потому "в подобии плоти", что плоть его не была греховной как наша» (Athan., *Quest. Ep. Paul.* 93 /PG 28, 753D/; Chrys., *Hom. in Phlp.* VII /PG 62, 231 (γ) и т. д.); ср. также выше: прим. 557 и *2Кор* 5. 21, где Христос назван «не знавшим греха» (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν); *1Петр* 2. 22: Христос, «который не совершил греха»; *Евр* 4. 15: «без греха»; *1Ин* 3. 5. Подобную мысль выражает и современный комментатор: «Jesus came in the likeness of sinful flesh. He was passively exposed to sin, but in distinction from us he did not actively open himself to it» (Käsemann, 1980, 217). О трудности объяснить сочетание ἐν ὁμοιώματι: понимать ли его в значении «стать *точно таким же, как* и люди», или «стать *подобным* людям», см., например: «…"er ward den Menschen gleich" oder auch nur die Ähnlichkeit, wobei vorbehalten bleibt, daß er eben doch in Wahrheit kein Mensch war, sondern nur einem Menschen ganz ähnlich» (Weiss, 1917, 376–377, прим. 2 с примерами из библейских текстов: *Иез* 8. 2–3 и *Дан* 10. 16, в которых ὁμοίωμα означает не «тождество», а лишь «подобие»); «damit streift Paulus an die Ketzerei, die später "Doketismus" genannt wurde» (ibid., 378). Но должны ли мы видеть в этих высказываниях Павла какие-то отголоски существования докетических представлений (ср. Knox, 1967, 32 о возможном возникновении этого пассажа «in some Christian group with gnostic and docetic leanings»), согласно которым плоть Христа была не такой, как у прочих людей, но призрачной (см. выше: прим. 924)? Скорее всего, нет, ведь в его посланиях мы

пассаже идет о «предсуществовании» Христа[1000]. Между тем, такое толкование далеко от того, чтобы быть очевидным, и отрывок без труда может быть понят как относящийся к земному Иисусу[1001]: ведь здесь говорится лишь о том, что предвечная сила и слава Бога

не находим еще никаких следов знакомства с этими идеями; более того, понятие «воплощение», как оно выступает, например, в *Ин* 1. 14 (см. ниже: прим. 1074, 1078), Павлу неизвестно. Заимствовал ли он в *Римл* 8. 3 (см. выше: прим. 977) понятие ὁμοίωμα из текста *Флп* 2. 7, который, в свою очередь, может сам являться до-Павловым? Ср. по поводу *Римл* 8. 3: «Paul *cannot mean* (могу спросить: почему?) that Christ had only the "appearance" of flesh. Moreover, the word *homoioma* here probably has nuance of "form" rather than "likeness" or "copy"» (Moo, 1996, 479; курсив А.Х.), но такое довольно упрощенное объяснение нельзя признать удовлетворительным. Не забудем, наконец, что маркиониты, высоко ставя авторитет Павла и ссылаясь именно на *Флп* 2. 6–7, были уверены в том, что Христос имел лишь *мнимую* плоть (quod phantasma carnis fuerit in Christo) и когда, по их словам, апостол говорил, что Христос «стал человеком по виду» (figura inventus homo), он имел в виду, что Христос стал человеком «не по сущности, т. е. по плоти» (non substantia, id est non carne: Tert., *Adv. Marc.* V. 20. 3); о *Римл* 8. 3 ср. ibid. V. 14. 1 (in similitudine carnis) и ниже: прим. 1106. Ср. уже недвусмысленное утверждение: «в теле плоти его» (ἐν τὐ σώματι σαρκὸς αὐτοῦ) в *Кол* 1. 22 и «который явился в плоти» (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί) в *1Тим* 3. 16 (о подлинных и псевдоэпиграфических посланиях Павла см. выше: прим. 596, 644). Ср.: «It seems probable <...>, that the phrase ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος is a part of the Adam / Christ typology and is intended to speak of Christ as son of Adam» (Talbert, 1967, 151); см. выше: прим. 995. ср.: «The first Adam ends in death, the last Adam begins from resurrection. It is the *exalted Christ* who bears the image and glory that Adam lost» (Dunn, 1989a, 108; курсив автора); против этого утверждения см. Glasson, 1974, 138 (хотя автор признает, что «in Paul's teaching an Adam / Christ parallel is beyond dispute; it is clearly expounded in Rom. V and I Cor. XV»), и задает вопрос: если автор пассажа хотел соотнести историю Адама с Христом, то почему он сделал это «in such an obscure manner»? ср.: Wanamaker, 1987, 190: «In the first place the passage (т. е. *Флп* 2. 6–11) *is not to be understood as an expression of Paul's Adamic Christology*. Rather, it should be understood as a text which presupposes and alludes to his belief that Christ was the Son of God. In the second place, those wishing to deny that Phil 2. 6 refers to Christ's pre-existence are in all probability incorrect» (курсив — А.Х.).

[1000] Назову лишь некоторых комментаторов, уверенных в том, что в этом пассаже (как, впрочем, и в христологии Павла вообще) речь идет именно о «предсуществующем» (небесном) Христе (*Флп* 2. 6–7a), который, сойдя на землю, воплотился и умер на кресте (ibid. 2. 7b–8); ср., например: «Statements like those of 1Cor. I. 24, VIII. 6 <...> show that Paul held *a real and not a merely ideal preexistence* of the Son of God, — a unique position of the preincarnate Christ with God» (Vincent, 1911, 83; курсив — А.Х.); «Strophe I (т. е. 2. 6–7a) seems to speak of his pre-existence, and strophe 2 (т. е. 2. 7b–8), in turn, of his incarnation» (Hamerton-Kelly, 1973, 159); «von einer "göttlichen" Seinsweise Christi vor seiner Menschwerdung» (Hengel, 1997, 484); «Both expressions (т. е. ἐν μορφῇ θεοῦ и τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) mark out Christ Jesus, in his pre-existent state...» (Wright, 1986, 344); «...Philippians 2: 6–7 should be read as describing the action of "preincarnate" or "preexistent" Christ» (Hurtado, 2003, 123); «...2Corinthians 8. 9 and Philippians 2. 6–8 suggest a pre-existent, divine state, contrasted with Christ's 'subsequent', humble, human existence» (O'Collins, 2009, 250); ср. также: Fee, 1992; Wanamaker, 1987, 190 (в пред. прим.) и др. Ср. слова противника этой точки зрения: «The conviction that the hymn speaks of the pre-existence of Christ is so deeply rooted that it is taken completely for granted» (Murphy-O'Connor, 1976, 30). Замечу при этом, что если речь идет об иудео-христианском (до-Павловом) гимне (см. выше: прим. 993), то прежде всего следовало бы доказать, что уже первые иудео-христиане, глубоко укорененные в иудейской традиции, верили в «предсуществование» Христа, но сделать это на основе имеющихся в нашем распоряжении источников не представляется возможным.

[1001] Лишь немногие, точку зрения которых я вполне разделяю, считали, что здесь имеется в виду земной Иисус; ср. уже: Barnikol, 1932: «...den Paulus wußte nichts von Präexistenz!» (23); и далее, говоря о том, что зд. мы имеем дело с «образом Мессии», автор продолжает: «Und dieses Messiasbild hat für Paulus und seine Philipper nur dann Sinn, weil diesser gehorsam leidende und sterbende Messias

были чудесным образом и сполна явлены в одном земном, родившемся точно так же, как и прочие люди, человеке, как ни в ком другом (именно поэтому он назван, с одной стороны, «образом Бога»[1002], с другой, «человеком с неба»[1003]), но человек этот «не довольствовался» тем, чтобы быть и оставаться в том высочайшем положении, которого Бог его удостоил, которое делало его (в глазах уверовавших в него) своего рода «богоподобным» и которое должно было бы обеспечить ему славный удел в земной жизни; он (вопреки тому, что ожидали от него уверовавшие) не пожелал занимать дальше это высокое положение, но, исполняя волю Бога и смирив себя[1004], пошел на (позорную) казнь на кресте и претерпел смерть; именно за это «смирение до смерти»[1005] Бог, даровав ему воскре-

---

Jesus *Mensch war und als Mensch fühlte*. Darum kennt Paulus hier kein präexistentielles Problem» (27; курсив — А.Х.); в продолжение этой мысли другой современный комментатор говорит: «Elle [the formula *to einai isa theô*] ne se rapporte pas à une spéculation sur la *nature* divine du Christ. Mais <…> se rapporte au *traitement* qui manifeste la *condition* reconnue à quelqu'un» (Grelot, 1972, 500; курсив автора); см. также: «Analysis of the form of the hymn yields the conclusion that it means to speak *only of the human existence of Jesus*» (Talbert, 1967, 153); приведу еще один вывод, в котором автор определяет пассаж *Флп* 2. 6–11 как стоящий у истоков христианского богословия («at the beginning of Christian theology»): «As the Righteous Man par excellence Christ was the perfect image of God. He was totally what God intended man to be. His sinless condition (о безгреховности Христа см. выше: прим. 557 и 999) gave him the right to be treated as if he were god, that is, to enjoy the incorruptibility in which Adam was created…» (Murphy-O'Connor, 1976, 49); ср. также: «ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (см. выше: прим. 995) beschreibt durchaus nicht notwendigerweise den Christus als ein präexistentes, himmlisches Wesen <…>. V. 6 spricht *nicht von einem präexistenten, himmlischen Wesen* und V. 7 nicht von seiner Inkarnation, sondern beide Verse weisen auf das Leben des Christus auf Erden hin» (Rissi, 1987, 3317, 3318; везде курсив — А.Х.); см.: Howard, 1978 ниже в прим. 1003.

[1002] Об «образе Бога» (*2Кор* 4. 4) см. выше: прим. 995; ср. добавление в *Кол* 1. 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ (*2Кор* 4. 4 +) *ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, «который является образом Бога *невидимого, рожденный прежде всякого творения*»; подробнее об этом пассаже см. ниже: прим. 1025. Вспомним также, что представление о хорошем и незаурядном человеке как об «образе богов» (τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι), засвидетельствовано и за пределами библейского мира (см., например, Diog. L. VI. 51).

[1003] ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (*1Кор* 15. 47; см. выше в прим. 974); о том, что «Christ is not the *Anthropos* (имеется в виду представление о «божественном, предвечном Пра-Человеке», как считал, например, Käsemann, 1950, 344 et passim) who descends from heaven into the lower regions of the earth and then ascends in spectacular enthronement over the universe. *He is the man Jesus* whose dedicated life God uses in subjecting all things to himself», см.: Howard, 1978, 386–387 (курсив — А.Х.).

[1004] ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν (*Флп* 2. 8; ср.: «Он, будучи богат…»: *2Кор* 8. 9); о том, что ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν и ἑαυτὸν ἐκένωσεν (см. выше: прим. 998) «can most certainly be read as parallel <…> in meaning as well as in form» и что «ταπεινόω is used in early Christianity of Jesus in connection with Isa. 53. 1–12 as an illustration of his attitude <…>. This makes it likely ἐταπείνωσεν, just as ἐκένωσεν, is an echo of the servant of Second Isaiah» (Talbert, 1967, 153).

[1005] О том, что сочетание μέχρι θανάτου (*Флп* 2. 8) является отголоском *(Второ)Исаии* 53. 8, 12 см.: Cerfaux, 1954a, 429; Krinetzki, 1959, 295. Защитники «допавлова» происхождения гимна не раз высказывались в пользу того, что следующая далее фраза («даже смерти на кресте»; ср.: *Евр* 12. 2) является вставкой самого Павла («die communis opinio derjenigen Exegeten, die für eine vorpaulinische Abfassung des Hymnus eintreten»: Hofius, 1991, 3; ср., однако: Cerfaux, ibid.): с одной стороны, она выпадает из ритмического строя всего отрывка, с другой стороны, на том основании, что в остальном «гимн» не проявляет никакого интереса к конкретным событиям земной жизни Иисуса; см.: Jeremias, 1963, 186–187; Hamerton-Kelly, 1973, 157, прим. 1; Kreitzer, 1987, 115; Rissi, 1987, 3321; это же относится и к словам «и небесных, и земных,

сение, «возвысил его[1006] и наградил именем, которое выше любого имени»[1007].

Приведенные выше основные христологические высказывания, встречающиеся у Павла (*Римл* 1. 3–4; *Гал* 4. 4–7; *1Кор* 8. 4–6; *Флп* 2. 5–11), не дают основания предполагать, что проблема *докетизма* как-то вставала перед ним: ни в его мысли, ни в окружавшей его религиозной действительности эти идеи, кажется, еще не появились или, по крайней мере, не вышли на поверхность[1008]. И в самом деле, докетические представления могли возникнуть лишь тогда (и не ранее), когда вера в то, что Иисус имел

и преисподних (существ)» (*Флп* 2. 10), которые вторгаются в цитату из *(Второ)Исаии* 45. 23; см. выше: прим. 993.

[1006] Сочетание ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν (*Флп* 2. 9; букв. «Бог возвысил его более, чем (ранее)»; в *НЗ* глагол только здесь; у христианских авторов только в цитате из *Флп*) толковали (исходя из уверенности в том, что речь идет о «предсуществовании» Христа) и как сравнительное, т. е. Бог «превознес» Иисуса *еще выше, чем* ранее («после своей смерти Иисус не просто вернулся к своему прежнему состоянию "предсуществования у Бога", но теперь он вступил в еще более тесную связь с Богом, который наградил его титулом "Господь" с правом господства надо всем»: Cullmann, 1963, 184–185), и как синонимичное бесприставочному ὑψόω (в пользу этого см. Howard, 1978, 378–379 с выводом: «So far as the hymn itself is concerned there is no reason to argue that ὑπερύψωσεν involves anything other than a post-resurrection exaltation of Christ which took place while he was still on earth»); так или иначе, но глагол, на мой взгляд, имеет в виду достижение более высокого, чем ранее, статуса (ср. *(Второ)Исаия* 52. 13: ὁ παῖς μου ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα), и хотя отрывок прямо не говорит о «воскресении» Христа, его воскресение безусловно подразумевается (см. след. прим.): отныне он занимает *более высокое* положение, чем то просто *высокое* положение, которое он имел до воскресения. Не упоминая (имплицитно имеющегося в виду в этом пассаже воскресения и связывая это «возвышение» Христа только с его добровольным смирением и смертью), *Мерфи-О'Коннор*, тем не менее, справедливо утверждает: «God exalted him above all the just who were promised a kingdom, and transferred to him the title and the authority that had hitherto been God's alone. He is the *Kyrios*… » (Murphy-O'Connor, 1976, 49). При всем этом я не вижу никаких следов наличия в этом пассаже веры в «предсуществование»; ср. выше: прим. 1001, а также: «the hymn deals with the man Jesus in his earthly career and not with his pre-existent state. The entire hymn, in this view, describes *only* the earthly Jesus, his life, his death, and his post-resurrection glorification» (Howard, ibid., 381).

[1007] εὐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (*Флп* 2. 9), т. е. позволил ему называться Господом (κύριος; ср. выше: прим. 944, 986); подробный разбор этого сочетания см., например, Howard, 1978, 381 сл., а также выше: прим. 972. В *Флп* 2. 6–11 мысль, кажется, не имеет завершения, и автор не говорит о спасительном значении воскресения (кульминация), как это видим в других посланиях Павла, когда речь идет о смерти Иисуса на кресте: «Христос, *умерев, но и воскреснув*, пребывает по правую руку от Бога» (*Римл* 8. 34; ср. ibid. 4. 25); «*умер* <…> *и воскрес* в третий день» (*1Кор* 15. 3–4); тем не менее, фраза: «Вот поэтому…» (ст. 9) говорит в пользу того, что автор implicite все-таки имел в виду *воскресение* как ключевой момент веры, ведь διό, «поэтому», подразумевает, что «Бог возвысил его…», конечно, не только *из-за* (добровольной) «смерти на кресте», но прежде всего *из-за* его воскресения, через которое, согласно *Римл* 1. 3–4, Иисус удостоился стать «Сыном Бога» (см. выше: прим. 971–973). Телеологический смысл этой смерти, остающийся не ясным из *Флп* 2. 6–11, Павел разъясняет ниже, когда говорит о том, что собственного «воскресения из мертвых» (τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν) может достичь лишь тот, кто «познает силу воскресения Христа (τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ)» и сам сполна разделит его страдания, *со*участвуя в его смерти (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ: *Флп* 3. 10–11; эта же мысль присутствует и в *Гал* 2. 19–21: «я *со*распялся с Христом…»); цель же смерти и воскресения разъясняется в *1Кор* 15. 3: «за наши грехи…» с очевидной перекличкой с *Исаия* 53. 12 (ср. *Римл* 4. 25; *Гал* 1. 4; 2. 20; *Ефес* 5. 2; *Тит* 2. 14; *1Тим* 2. 6); ср. выше: прим. 964.

[1008] См., например: Watson, 2018 («Paul is no docetist»: 51), хотя вопрос о «природе» Христа в понимании самого Павла автор, к сожалению, не рассматривает, сосредоточившись прежде всего на восприятии учения апостола у Игнатия, Маркиона и Тертуллиана.

подлинно божественное происхождение и природу, т. е., проще говоря, сам изначально был божеством (и, следовательно, по самой своей природе не мог претерпеть человеческие страдания и смерть), получила широкое распространение[1009]. Только после того, как эта вера пустила в христианском мире прочные корни, страдания и смерть Христа-Бога потребовали иного объяснения, нежели то, которое предлагал Павел, чья основная мысль, проходящая через все его послания (если оставить в стороне последующую, начиная с древней, традицию толкования его христологических высказываний[1010] и только пытаться распознать тот смысл, который вкладывал в них сам апостол, не ставя задачи разглядеть за его словами то, чего в них действительности не было), заключалась в следующем: всемогущему Богу, «который оживляет мертвых и делает так, что не существующее становится существующим»[1011], все под силу, под силу и воскресить одного человека, не дожидаясь всеобщего воскресения[1012], и нет у Бога никакой нужды делать это воскресение мнимым. Иисус для Павла, который еще не знает такого понятия, как «воплощение», был и оставался Человеком, удостоившимся от Бога быть названным его Сыном, Сыном par excellence, который с тех пор, как ему было даровано воскресение, восседает на небесах

[1009] О том, что два поколения спустя после Павла автор(ы) сочинений Иоаннова корпуса и Игнатий (рубеж I–II вв.), не сомневающиеся в божественности Христа (ср., например, *Ин* 6. 62; 8. 58 и выше: прим. 967; ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός…; θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου…: Ignat., *Ephes.* 18. 2; 19. 3), уже столкнулись с докетической проблемой (*1Ин* 2. 22–23; *2Ин* 7; ср.: Ignat., *Tral.* 10. 1 против тех, которые утверждают, что Иисус «пострадал мнимо»: τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν), см. ниже: прим. 1066 сл. Речи, конечно, не может быть о некоем поступательном развитии от веры в Иисуса как пророка, учителя и т. п. к вере в его божественную природу: в разных общинах и у разных верующих этот процесс протекал по-разному, а у некоторых христиан подлинная «божественность» Христа так и не стала частью их веры. *Мартин Хенгель* так справедливо подчеркнул это обстоятельство: «Immerhin fällt auf, daß Paulus <…> noch Hemmungen hat, den Sohn Gott zu nennen, im Unterschied zum späteren Corpus Johanneum, den Pastoralbriefen oder den Ignatianen. Die einzige, umstrittene und vom Kontext her fragwürdige Ausnahme könnte Rom 9. 5 sein» (Hengel, 1997, 491); о *Римл* 9. 5 см. выше: прим. 984.

[1010] Первым из христианских богословов, употребившим понятие «предсуществование», был, очевидно, Иустин (προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν: *Dial.* 48. 1; см. выше: прим. 978); поколение спустя Климент Александрийский, сочетающий высказывания Павла и *Ин* (которое Павел, разумеется, не знал), уже не сомневался в «предсуществовании» Христа; рассуждая о Слове, «которое было в начале и предсуществовало» (τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου), он продолжает: «Теперь же явилось людям это Слово (λόγος; ср. *Ин* 1. 1 сл.), Бог и человек в одном лице (μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος). <…> Теперь же явился предсуществующий Спаситель (ὁ προὼν σωτήρ), Сущий в Сущем (ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν), потому что “Слово было у Бога” (*Ин* 1. 1), Учитель, явилось Слово, которым (или: для (ради) которого) всё было создано» (ᾧ τὰ πάντα δεδημιούργηται: *Protr.* 7. 1, 3), и далее, приведя цитату из *Флп* 2. 6–7, заканчивает словами: «Это Слово Бога стало Человеком, чтобы и ты смог научиться у (этого) Человека, как в самом деле (любой) человек может стать богом» (ibid. 8. 4). В конечном же счете, можно без всяких оговорок согласиться с утверждением: «Freilich kann keine spätere Tradition maßgebend sein für die neutestamentliche Exegese» (Loofs, 1999, 68; в статье дается подробный анализ всех древних толкований *Флп* 2. 6–11).

[1011] …θεοῦ τοῦ ζῳοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (*Римл* 4. 17; ср.: *2Кор* 1. 9); о том, что «in the OT, the verb “call” (т. е. καλέω) refers to God’s creative work», см.: Moo, 1996, 281 ссылкой, среди прочего, на (*Второ)Исаия* 48. 13; об иудейских корнях этой формулы см.: Hofius, 1971.

[1012] Именно поэтому Павел называет воскресшего Христа «первенцем из усопших» (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων: *1Кор* 15. 20, 23); ср. «перворожденный из мертвых» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: *Кол* 1. 18; см. ниже в прим. 1025, а также: *Деян* 26. 23 и *Откр* 1. 5).

«по правую руку от Бога»[1013], является отныне и вовеки единственным посредником между Богом и человечеством[1014], Спасителем[1015] и законодателем новой жизни; отныне он является полномочным представителем (доверенным лицом) Бога перед грешным человечеством, примирившим его с Богом и открывшим путь к спасению[1016]; именно «*через* Иисуса Христа Бог (на последнем суде) будет судить тайные дела людей»[1017], а тот, кто

[1013] ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (*Римл* 8. 34; ср. *Кол* 3. 1 и *Ефес* 1. 20); вера в то, что воскресший и вознесшийся на небо Христос занимает теперь место по правую руку от Бога (ср. *Псал* 109. 1, часто цитируемый в *НЗ*: *Мк* 12. 36 и пар.; *Деян* 2. 34–35; *Евр* 1. 13), является столь же древней, как и вера в само воскресение; см.: *Евр* 8. 1; 10. 12; 12. 2; *1Петр* 3. 22; *Деян* 7. 55. Что касается *Псал* 109 (LXX; *MT* 110), греческий текст которого (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου…) был кардинальным образом переосмыслен христианским сознанием (с отождествлением τῷ κυρίῳ μου с Иисусом Христом), то его воздействие на становление и развитие христологии вообще и христологии Павла в частности было не раз подчеркнуто; ср.: «Ps 110 (т. е. 109) ist übrigens auch die biblische Grundlage für die urchristlich-paulinische Lehr vom himmlischen Κύριος und für deren Entstehung und Ausbildung stark in Anschlag zu bringen» (Windisch, 1914, 229, прим. 2); о *Псал* 109. 1 как об одном «der wichtigsten alttestamentlichen Belegstelle für die Entwicklung der Christologie überhaupt» см.: Hengel, 1977, 125.

[1014] Так, по крайней мере, это понимал автор (второпавлова; видимо, первая треть II в.) *1Тим* 2. 5: «Ибо один Бог, один и посредник (μεσίτης) между Богом и людьми — *человек* Христос Иисус (ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς)»; см. выше: прим. 974; у Филона μεσίτης выступает как синоним διαλλακτής, «примиритель» (применительно к Моисею как посреднику между Богом и иудеями: *Vit. Mos.* II. 166; ср. глагол καταλλάσσω ниже: прим. 1016), ср. *Гал* 3. 19 о Моисее как посреднике при передаче иудеям Закона ангелами (ср. выше: прим. 313); подробно о μεσίτης в *НЗ* см.: Taylor, 1953, 110–113; ср. также: *Евр* 8. 6; 9. 15; 12. 24.

[1015] Хотя само понятие σωτήρ у самого Павла встречается лишь однажды в *Флп* 3. 20: «наше гражданство (уже не на земле, а) на небесах, откуда мы ожидаем Спасителя, Господа Иисуса Христа (σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν)…»; ср. второпавловы *Ефес* 5. 23; *2Тим* 1. 10; о связи (близкого) спасения (σωτηρία) с приходом Христа см.: *Римл* 11. 13. На вопрос о том, может ли человек (если, конечно, именно так мы понимаем «природу» Иисуса Христа) быть «спасителем человечества», см. высказывание современного комментатора, с которым могу полностью согласиться: «…how can a man be saviour of humanity? The only possible answer was that *even as man he was somehow different.* The task that the author of the hymn (т. е. *Флп* 2. 6–11) set himself was to define this difference in a way that would not take Jesus out of the orbit of humankind. <…> He (т. е. автор гимна) was thus led to see *the uniqueness of Jesus in terms of his sinlessness*», где автор далее замечает, что отсутствие в гимне каких бы то ни было разъяснений на этот счет дало «the impetus for further speculation *which eventually reached a very different assessment of the uniqueness of Jesus*». (Murphy-O'Connor, 1976, 50; курсив — А.Х.).

[1016] «Все от Бога (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ), *примирившего* нас с собой через Христа (καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ) и давшего нам служение *примирения* (καταλλαγῆς), потому что Бог *примирил* мир с собой во Христе» (*2Кор* 5. 18–19); «ибо если, будучи враждебны (scil. Богу; ср.: Moo, 1996, 312, прим. 98: «друг другу»), мы примирились с Богом через смерть его Сына (κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), то насколько больше, примирившись, мы будем спасены (σωθησόμεθα) его жизнью. <…> примирение через Господа (διὰ τοῦ κυρίου <…> τὴν καταλλαγήν) нашего Иисуса Христа» (*Римл* 5. 10–11), и в результате, «будучи оправданы верой, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (ibid. 5. 1); о термине (ἀπο)καταλλάσσω / καταλλαγή (в *НЗ* только у Павла) см. подробно: Fryer, 1981; ср. ниже: прим. 1023 и 1024 о контексте *Кол* 1. 15–20.

[1017] κρινεῖ (зд., скорее, буд. время, а не наст.: κρίνει) ὁ θεός <…> διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (*Римл* 2. 16; по поводу предлога διά применительно к посредничеству Христа в делах Бога см. выше: прим. 991 и пред. прим.). Так же, как и в *ВЗ* (*Амос* 5. 18; *Иез* 30. 3), Павел называет день последнего суда «днем Господа» (*Флп* 2. 16; *1Кор* 1. 8; 5. 5; *2Кор* 1. 14; *1Фесс* 3. 13; *2Фесс* 2. 2; ср. Dunn, 1998, 254: «…modeled on traditional eschatological expectation»); этот суд уже близок (*1Кор* 10. 11), но время его наступления неизвестно (*1Фесс* 5. 2); об участи тех, кого «сошедший с неба» Господь будет судить, см. *1Фесс* 4. 14–17.

«пребывает во Христе, является уже новым творением; все старое закончилось, наступило новое…»[1018].

Обратимся теперь еще к одному месту из другого послания Павлова корпуса, которое, впрочем, далеко не всеми признается принадлежащим перу самого Павла, хотя и ненамного отстоящим по времени от его подлинных посланий[1019]. Речь идет об

[1018] ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (*2Кор* 5. 17; ср. *Гал* 6. 15; *Кол* 3. 10–11; *Ефес* 4. 22–24); см. выше: прим. 964, 968 и ниже: 1021, а также подробно: Stuhlmacher, 1967 («Mit dem Stichwort "Neuschöpfung" wird eine für die Eschatologie des Neuen Testaments zentrale Vorstellung bezeichnet»: 1), где автор подчеркивает ключевую роль *(Второ)Исаии* (42. 9; 43. 19; 48. 6; 49. 12) и *(Трито)Исаии* (65. 17 и 66. 12) в формировании как раннехристианской апокалиптики вообще, так и представления о «новом творении» у Павла в частности; см. ниже: прим. 1021 и 1030.

[1019] Серьезные сомнения в подлинности *Кол* возникли прежде всего из-за особенностей христологии (в которой Иисус выступает, по крайней мере, на первый взгляд, уже и в космологической роли; см. ниже), экклесиологии (см., например, представление о Церкви как о теле Христа: *Кол* 1. 18, 24; ср. *Ефес* 1. 22–23 и выше: прим. 643, 644; ср.: O'Brien, 1982, 60–61) и самого языка, как лексики, так и синтаксиса (подробно см.: Bujard, 1973; Schenk, 1987c, 3327 сл.; Furnish, 1992; Wilson, 2005, 12, прим. 24 с перечислением «34 hapax legomena»); ср. также: «…at the same time, particularly in its christology and ecclesiology, it is significantly less developed than Ephesians and the Pastorals» (Dunn, 1996, 19). На вопрос о том, говорят ли эти отличия в пользу «внутреннего развития мысли апостола» (ср.: Bruce, 1984a, 32, где автор датирует послание 60-ми гг. в Риме, потому что «it allows adequate time for development of Paul's thought from the stage represented by his Corinthians correspondence», т. е. серединой 50-х гг.; см., однако, выше: прим. 966) или речь идет о другом авторе, хотя и принадлежащем к ближайшим последователям Павла, отвечали по-разному: «…der Kol nicht von Paulus verfaßt ist» (Vielhauer, 1975 200); «…the strong likelihood that the letter comes from a hand other than Paul's» (Dunn, 1996, 35; ср.: Conzelmann, 1990a, 176–177); бесспорно, не подлинное: «um 70 n. Chr.» (Schreiber, 2015, 106 сл.); «…wenn auch in seiner paulinischen Herkunft umstritten — von den echten Paulusbriefen zeitlich keinesfalls sehr weit abgesetzt werden darf <…> wohl in Rom von einem ihm nahestehenden Schüler geschrieben wurde» (Hengel, 1997, 483, 497; ср. «one written by an intimate disciple»: Schweizer, 1961, 6); «…der *Kol* nicht mehr zu Lebzeiten, sondern bald nach dem Tod des Apostels abgefaßt worden ist» (Lohse, 1977, 290); «soon after Paul's death, <…> a date of 62–64 for the letter's composition» (Sumney, 2008, 9); «unser Brief ist höchstwahrscheinlich die älteste erhaltene deuteropaulinische Schrift» (Gnilka, 1991, 20); «Colossians was perhaps the first of the deutero-Paulines produced. It could have been written as early as the year 65, but hardly later than the year 90» (Furnish, 1995, 96); ср.: «…if pseudonymous (about 60 percent of critical scholarship) in the 80s from Ephesus» (Bruce, 2016, 218). В пользу авторства Павла см., например: Knox, 1938; Klijn, 1980, 117 (…the authenticity of Colossians cannot be doubted»); Kümmel, 1970, 244, 245 («…to be regarded as doubtless Pauline. <…> The time of composition would be either 56/58 or 58/60»); заметим, что и *Эдуард Норден* был убежден в подлинности *Кол* (Norden, 1913, 251, прим. 1); не было в этом сомнения и у *Мартина Дибелиуса* (Dibelius, 1927). Подробный перечень как сторонников подлинности *Кол*, так и их противников см.: Moo, 2008, 29, прим. 5; Stettler, 2000, 43–45; сжатый перечень различных предположений об авторе послания, которое «exhibits a considerable shift or modification of the theological statements in comparison with the major Pauline letters»: престарелый Павел, его секретарь и т. п. см.: Lohse, 1969, 214, 2117–218; при этом, как не раз справедливо было подчеркнуто, что, даже если Павел и не был автором послания, он все равно играл важную роль в мысли автора *Кол* и «Paul's teachings may be counted as one of the most important factors in the author's background» (Wedderburn, 1993, 12); ср.: «In any case the thought and content of the[se] Letters are thoroughly Pauline» (Fee, 1987, 276, прим. 40). О «литературной зависимости» *Кол* от *Флп* и *Флм* см.: Kiley, 1986, 76 сл. О соотношении *Кол* и *Ефес* см. Best, 1997, 96 в пользу двух «distinct authors who were members of the same Pauline school and had discussed together the Pauline theology they had inherited» (ср.: Lohse, 1977, 31, прим. 1). При этом нужно также иметь в виду, что «of all the letters attributed to Paul, the letter to the Colossians contains proportionately the greatest number of textual problems» (Metzger — Ehrman, 2005, 334); ср.: «Much of the language and many of the ideas of

отрывке *Кол* 1. 15–20[1020], стоящем, как и *Флп* 2. 5–11, у истоков всей последующей христологии и являющемся, в конечном счете, ее краеугольным камнем; в нем говорится об Иисусе Христе,

«который является образом Бога невидимого[1021], рожденный прежде всяко-

---

Colossians perhaps strike the twentieth-century reader as puzzling; many of the terms and phrases are obscure, even in the original Greek» (Wedderburn, ibid. 3). Вероятно, что это полемическое послание (см. особенно *Кол* 2. 8–23), написанное, как утверждает его автор, из темницы (4. 3, 10, 18; как *Флм* и *Ефес*), было вызвано к жизни какой-то угрозой для христианской общины со стороны (эксплицитно не названных) противников, но многочисленные попытки установить, кем они были (обзор различных точек зрения см.: Stettler, 2005, 170 сл.), не дали окончательного ответа; по-видимому, все же следует думать о тех, кто принадлежал (эллинистической) синагоге (ср., например: «almost certainly have to be understood as belonging to one of the Colossian synagogues»: Dunn, 1996, 34; ср. Wright, 1990, 463). Были, наконец, и те, кто считал, что *Кол* в нынешнем виде является поздней переработкой подлинного послания Павла с изменением объекта полемики (на «anti-gnostisch»); подробнее см.: Schenk, 1987c, 3341, прим. 46. О подлинных и псевдоэпиграфических посланиях Павла см. также выше: прим. 596.

[1020] По убеждению многих, речь идет о гимне, заимствованном автором послания из предшествующей традиции; ср.: «Der Abschnitt Kol 1. 15–20 enthält in erheblichen Umfang vorgeprägtes hymnisches Gut, das der Verfasser aus der Tradition übernommen hat» (Pöhlmann, 1973, 53–54); «Sprache und Stil der Verse 15–20 weisen diese als hymnisches Stück aus, das der Überlieferung entnommen wurde» (Lohse, 1977, 78); «It is generally agreed that at this point the writer(s) have included an already formed hymn» (Dunn, 1996, 83); ср., однако, «Col 1:15–16 <…> stems from a later, deutero-Pauline generation» (Byrne, 1997, 314, прим. 26); ср. также: Käsemann, 1949, где автор видел здесь «urchristlicher gnostischer Hymnus», в котором речь идет о гностическом «Urmensch-Erlöser» и который включает в себя «eine urchristliche Taufliturgie» (возражения: Percy, 1951, 186: «völlig unhaltbar»; Pöhlmann, ibid,, 54: «Es liegt also weder ein gnostischer Anthroposhymnus noch ein jüdischer Sophiahymnus zugrunde»; Fossum, 1989, 183: «evidence for the existence of a Gnostic *Urmensch-Erlöser* is lacking until Mani's time» с литературой вопроса). *Норден*, первым указавший на ритмическую структуру отрывка, не говорит об инородном происхождении «гимна» и называет отрывок «liturgische Formel» (Norden, 1913, 250); какое место мог занимать этот гимн в раннехристианской (до-Павловой) литургии, установить едва ли возможно (Deichgräber, 1967, 155); ср. Pöhlmann, ibid. 56, прим. 15 о том, что мы имеем дело с «Prosahymnus <…>, der nie liturgische Funktion hatte». О тех немногих («a persistent minority»), отрицающих до-Павлово происхождение гимна, см. Dunn, ibid., 84, прим. 6; о возможности того, что создателем гимна мог быть сам Павел, а более поздний автор *Кол* только включил его в свое послание, см.: Wright, 1990, 464; о том, что послание принадлежит перу Павла и «Col 1. 15–20 is a Pauline composition», см. Helyer, 1994, 235; ср. O'Brien, 1982, 41–42. Решительно против того, что речь идет о каком-то гимне, см.: O'Neill, 1979, где автор, подчеркивая «варварский» язык пассажа 1. 9–23 (с выводом: «Nowhere else in Greek of the time, except in cognate writing like Ephesians and 1 Peter, do we find such monstrous sentences, so loaded with ideas, so badly coordinated»: 89), утверждает, что автор послания (довольно неумело) «put together a great number of distinct but related statements which already existed in his sacred traditional sources» (87); ср. выше: прим. 649 по поводу βαπτισμός в *Кол* 2. 12. О том, что этот прозаический отрывок («die Art gehobener Prosa»), имел, скорее, «eine katechetisch-didaktische Lehr- und Merkfunktion» (как возражение тем, кто видел в нем «литургический гимн»), но вопрос, был ли этот текст адресован нехристианам с миссионерской целью или он был предназначен для стабилизации положения в христианской общине, остается открытым, см.: Schenk, 1983, 146.

[1021] εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου (1. 15a), т. е. Христос является *видимым* образом *невидимого* Бога; об «образе Бога» см. Хосроев, 2021b, 33–35, примеч. 8; 39–40, примеч. 15, а также Lohse, 1977, 86 сл. с собранием примеров из *Corp. Herm.* и *Филона* (θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος: *Conf. Ling.* 147 и т. п.); определение «невидимый» применительно к Богу (ни разу в LXX) находим еще во второпавловом *1Тим* 1. 17; ср. *Римл* 1. 20 о том, что «невидимое его» (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, scil. Бога) можно постичь только через созерцание его (видимых) творений. Не акцентируемое в *B3* представление о том, что Бог

го творения, потому что в нем было создано всё <и на небесах, и на земле, видимое и невидимое> <…>, всё через него и для него создано; и он прежде всего, и в нем всё соединено, и он является главой тела <Церкви>, (он) который является началом, первородным из мертвых <чтобы стал он первенствующим среди всех>, потому что (Бог) соблаговолил, чтобы в нем (scil. в Христе) обитала вся полнота[1022]

невидим (ἀόρατος; избранные им, как правило, могут слышать только его голос; ср.: Lindemann, 1983, 25–26), в эллинистическом иудаизме Филона, а затем и в христианском апофатическом богословии (см. Хосроев, 2016, 94, прим. 337, 340), занимает уже центральное место. В этом отрывке впервые в *НЗ* встречаемся с представлением о том, что «невидимый Бог» делает явным свое присутствие и свою волю через «видимого» Иисуса (как ранее в *ВЗ* эту роль выполнял «ангел Господа»: *Быт* 16. 7; 22. 11 и т. д.), который выступает здесь «als Ersatz des unsichbaren Originals» (Weiss, 1917, 371); ср.: «The central point this clause makes is that Christ is the means by which God reveals Godself to the World» (Sumney, 2008, 64). К понятию εἰκὼν τοῦ θεοῦ, автор *Кол* возвращается еще раз, когда говорит о необходимости для уверовавшего в Христа «снять с себя ветхого человека и надеть нового»: этот новый человек будет «по образу его Создавшего» (κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν: *Кол* 3. 9–10; ср. *Ефес* 4. 24: τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα); очевидно, что за «создавшим» в этом сочетании стоит Бог (ср. «in the Pauline material as well as in the rest of the NT God is the subject of κτίζω…»: O'Brien, 1982, 191), а местоимение «его» подразумевает «нового человека»; при этом автор молчаливо отсылает нас не только к первоначальному творению человека «по образу Бога» (*Быт* 1. 27), но «more specifically, to *Christ,* who is the εἰκών of God <…>. As Adam was "made in the likeness of God", so the new Adam, Christ, "*is,* eternally, God's likeness". Accordingly, when God re-creates Man, it is *in the pattern of Christ,* who is God's Likeness absolutely» (Moule, 1962, 120; курсив автора). Очевидно, отголоском-толкованием высказывания *Кол* 1. 15a является пассаж *ПСил* 100. 23–31 (NHC VII. 4): «Невозможно тебе никак познать Бога, кроме как через Христа, того, который имеет образ (εἰκών) Отца; ибо этот образ являет истинное подобие (ⲓⲛⲉ = *ὁμοίωμα) того, что он являет; не знают царя без образа»; об этом богословском трактате, очевидно, конца II в. см. Хосроев, 1991, 92–130; перевод: 186–204.

[1022] Сочетание πᾶν τὸ πλήρωμα (*Кол* 1. 19), но уже с уточнением: πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, «вся полнота божества / божественности телесно», появляется еще раз и далее (*Кол* 2. 9) в отрывке, который также рассматривался некоторыми как самостоятельный «гимн», включенный в послание (*Кол* 2. 9–15; обзор см.: Deichgräber, 1967, 167–169); нет, однако, никакой нужды видеть в πλήρωμα отголоски валентинианского (космогонического) мифа о Плероме или о говорить какой-то полемике автора с (прото)гностическими учениями, поскольку это понятие использовано здесь в своем нейтральном значении «полнота» (ср.: «the most commonsense, non-technical interpretations may be nearest to the truth»: Moule, 1951, 86; по поводу πλήρωμα у валентиниан см. Хосроев, 2016, 265 сл.), хорошо известном из LXX (*Псал* 23. 1 и др.; примеры см.: Langkammer, 1968, 259), и означает лишь «the entirety of God's nature» в Христе (лучше, по-моему, говорить не о «природе Бога», а о совокупности «божественных» качеств, которые, по убеждению автора, были явлены в Иисусе), а определение «телесно» (σωματικῶς) имеет в виду «in a bodily person» и, следовательно, здесь подразумевается «исторический Иисус» (см. подробно: Overfield, 1979 (зд. 392); ср. Gnilka, 1991, 72–73); σωματικῶς едва ли следует понимать в значении «becoming incarnate», т. е. считать, что речь идет о «воплощении», и рассматривать при этом в качестве параллели *Ин* 1. 14 (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο; см. ниже: прим. 1078), а в πλήρωμα τῆς θεότητος видеть параллель к *Ин* 1. 1 (…θεὸς ἦν ὁ λόγος; так, например, Lightfoot, 1879, 180 с примерами из древних толкований пассажа; ср.: «The adverb (meaning "corporeally") at the end v. 9 no doubt implies his incarnation»: Bruce, 1984a, 101). Предположение о том, что, употребляя σωματικῶς, автор возражал на «докетическое отрицание реальности воплощения» (эту возможность рассматривал Moule, 1957, 93), также вызывает большие сомнения (ср.: «there is little firm evidence that such a view (т. е. докетизм) was a problem in Colossae»: Wedderburn, 1993, 36–37); утверждение *Джеймса Робинсона* также нужно признать слишком далекоидущим: «…Col. 2. 9–15 is clearly a baptismal homily on the anti-gnostic kerygmatic hymn in Col. 1. 15–20» (Robinson, 1956, 349); о «крещении» в *Кол* 2. 11–12 см. Хосроев, 2018b, 33–34, примеч. 8; 44, примеч. 58. Фраза ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, «в нем обитает вся полнота божественности (или: вся божественная полнота) телесно» (*Кол* 2. 9), подразумевает, на мой взгляд, лишь то, что

и чтобы через него примирить всё для себя[1023] <умиротворив через кровь его креста как земное, так и небесное>»[1024].

этот *телесный* человек, т. е. Иисус, являющийся исполнением того, что Бог хотел видеть *в совершенном человеке*, был носителем всех тех качеств («всей полноты»), которые присущи божеству и которые отличают его от прочих смертных; ни Павел, ни его последователи еще не знают учения о «воплощении» (ἐνσωμάτωσις, ἐνσάρκωσις) и о нем не думают. Таким образом, если стараться понять то, что сказано в самом тексте, а не вносить в него то, чего там нет (следуя за патристическими толкованиями), нет оснований думать, что речь идет о «воплощении»: слово θεότης, не принадлежащее библейскому словарю (ни разу в LXX; в *НЗ* только здесь), но охотно используемое позднейшими богословами применительно и к Отцу, и к Сыну, и к Троице (см.: PGL, s. v.), в *Кол* 2. 9 не имеет еще никакой терминологической точности, выступая, скорее, в значении прилагательного (как, например, немногим позднее в «Пастыре»: τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον, «божественный дух», тождественно τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος: *Mand.* XI. 43. 9–10). В *Римл* 1. 20 встречается понятие θειότης (в *НЗ* только здесь; в LXX лишь однажды в *Прем* 18. 9, скорее, «божественный закон») в значении «свойственные только Богу качества», но и θεότης (от сущ. θεός) и θειότης (от прил. θεῖος), переведенные в Vulg. одним и тем же словом divinitas, кажется, не отличались по значению (ср. рукописные варианты θεότητος и θειότητος в *Mand.* 11. 43. 10; см., однако: Trench, 1876, 6–9, § 2; Lighnfoot, 1879, 179–180 с утверждением, что первое имеет в виду «essence» Бога, а второе его «quality»). Так или иначе, но, видимо, прав *Джеймс Данн*, высказываясь по поводу *Кол* 2. 9: «The later Christology of "divine nature" and "essence" is clearly prepared for but is by no means yet present» (Dunn, 1996, 151). Ср. уже недвусмысленное: πᾶν τὸ πλήρωμα *τοῦ θεοῦ*, т. е. «вся полнота Бога» (*Ефес* 3. 19; о зависимости *Ефес* от *Кол* см. Хосроев, 2018b, 32–33, примеч. 3).

[1023] δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν (*Кол* 1. 20); ср. *Кол* 1. 21–22, где «примирение» подразумевает примирение Бога с «верующими» (ὑμᾶς), а не с миром вообще (τὰ πάντα), как это видим в *Кол* 1. 20; ср.: *Ефес* 2. 13–18, где роль Бога в примирении принимает на себя уже Христос; см. (ἀπο)καταλλάσσω в *2Кор* 5. 18–19 (см.: Хосроев, 2021b, прим. 28) и *Римл* 5. 10–11: «ибо если, будучи враждебны (scil. Богу; ср. «друг другу»: Moo, 1996, 312, прим. 98), мы примирились с Богом через смерть его Сына (κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), то насколько больше, примирившись, мы будем спасены (σωθησόμεθα) его жизнью. <…> примирение через Господа (διὰ τοῦ κυρίου <…> τὴν καταλλαγήν) нашего Иисуса Христа» (*Римл* 5. 10–11), — и в результате, «будучи оправданы верой, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (ibid. 5. 1); «Das Wort καταλλάσσω, das in der griechischen Bibel selten vorkommt, kann sowohl die Versöhnung der Menschen untereinander (2Makk 1. 5) als auch ihre Versöhnung mit Gott bezeichnen (2Makk 7. 33; 8. 29)» (Gnilka, 1991, 74); о термине (ἀπο)καταλλάσσω / καταλλαγή (в *НЗ* только в Павловом корпусе) см. подробно: Fryer, 1981, а также: Gnilka, ibid., 51 сл.; Schweizer, 1989, 67 сл.; O'Brien, 1982, 53–57.

[1024] [15]ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, [16]ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα <ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα…>: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται: [17] καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνεστηκεν, [18] καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή τοῦ σώματος <τῆς ἐκκλησίας>: ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, <ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων>, [19] ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι [20] καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, <εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ [δι' αυτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς> (*Кол* 1. 15–20). Отрывок предваряется словами о Боге, который освободил нас от власти тьмы и переместил (нас) в царство Сына своей любви (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ), в котором мы имеем искупление (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν = *Ефес* 1. 7), отпущение грехов» (*Кол* 1. 13–14; близкая параллель: *Деян* 26. 18); об ἀπολύτρωσις см. Хосроев, 2018c, 25–26, примеч. 19; необычное сочетание ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης («probably a Semitic way of saying 'God's dear Son'»: Moule, 1957, 58) заставляет вспомнить расхожее выражение синоптиков ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (*Мк* 1. 11 и т. д.), которое, в свою очередь, отсылает нас к *(Второ)Исаии* 42. 1 сл.; ср. *Ps. Sol.* 13. 9, где в одном ряду стоят υἱὸς ἀγαπήσεως и πρωτότοκος (см. след. прим.). Комментаторы, видевшие в этом отрывке гимн, возникший раньше послания (см. выше: прим. 2), считали, что τῆς ἐκκλησίας является глоссой автора послания, которую он добавил, применяясь к своему собственному пониманию природы Церкви (ср. *Кол* 1. 24 о Церкви как о теле Христа; см. также *Ефес* 1. 22–23; Robinson, 1957, 281 и др.) и что в первоначальном гимне речь

Сразу возникает вопрос, подразумевается ли в таких сочетаниях, как «рожденный прежде всякого творения»[1025], «в нем было создано всё» и «все через него и для него

шла о Христе как о «главе тела», где под телом подразумевается тварный «мир (κόσμος)»; ср.: «Durch die Einfügung τῆς ἐκκλησίας aber hat der Verfasser des Briefes dem Begriff σῶμα eine neue Interpretation gegeben, die seinem Verständnis der Kirche als des Leibes Christi entsprach (vgl. 1. 24)» (Lohse, 1977, 80); см. также: Schweizer, 1961a, 243 («interpretierende Glosse»); Deichgräber, 1967, 148–149; Gnilka, 1991, 68; Wedderburn, 1993, 16 («There has been nothing to prepare for such a reference to the Church…»); Dunn, 1996, 94–97 (весьма осторожно). О других предполагаемых (помещенных здесь в угловые скобки) *editorial additions* в *Кол* 1. 15–20, которые включают: τὰ ὁρατὰ … (16b; возможно даже начиная с ἐν τοῖς οὐρανοῖς в 16a; ср. Beasley-Murray, 1980, 170, 172); ἵνα γένηται <…> πρωτεύων (18c); εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος <…> ἐν τοῖς οὐρανοῖς (20b-c), см. подробнее: Robinson, 1957; Bammel, 1961; Hamerton-Kelly, 1973, 171 сл.; Pöhlmann, 1973, 55–56; Lohse, 1977, 79 сл.

[1025] πρωτότοκος πάσης κτίσεως <…> αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων (*Кол* 1. 15b, 17); должны ли мы понимать такие сочетания, как «первородный» и «он прежде (во времени) всего», в прямом значении и видеть в них намек на «предсуществование» Христа (как, например, Gr. Naz., *Apol.* 2 (PG 35, 500), толкующий фразу как πρωτότοκος *πρὸ* κτίσεως, «перворожденный *до* творения»; так же и большинство современных комментаторов; внушительный перечень работ, посвященных этому сочетанию, см.: Lohse, 1977, 87, прим. 5) или πρωτότοκος выступает в переносном значении «избранный», «самый любимый» (т. е. «тот, кто обладает преимущественными правами», как в *Исх* 4. 22: «Израиль — мой первенец»; *Иер* 31. 9; *Псал* 88. 28; *Евр* 12. 23; так, например, толковал фразу, и к этому вполне располагает непредвзятое чтение текста, преданный позднее Церковью анафеме за свои идущие вразрез с «генеральной линией» толкования Феодор Мопсуестийский: «super omnem creaturam honorabilis»: *ad Col.* 1. 15 (Swete, 266. 7–8); ср. греч. фрагмент: τὸ πρωτότοκος οὐκ ἐπὶ χρόνου λέγεται μόνον, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ προτιμήσεως πολλάκις (264. 15–16; 266. 15–16); ср. Clem., *Protr.* 82. 6 сл., πρωτότοκος ἐκκλησία или πρωτότοκοι παῖδες выступают именно в этом значении), а πρὸ πάντων в значении «превосходящий всех (по достоинству)»? Если рассматривать эти сочетания в паре со следующим далее πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (*Кол* 1. 18; см. Хосроев, 2021b, 42, примеч. 24), то, кажется, следует предпочесть значение «рожденный раньше всех», что, кажется, подтверждает и контекст пассажа; в этом был уверен, например, Епифаний, утверждавший, что, говоря о Христе и используя сочетание πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Павел (разумеется, для него это авторство не подлежало сомнению) просто пересказал своими словами пассаж *Притч* 8. 22 сл. о «Премудрости Бога», заменив при этом ἀρχή на πρῶτος, а γεννᾷ на τόκος (*Pan.* 73. 7. 4 сл.). Но остается вопрос, в каком значении выступает здесь понятие κτίσις? Относится ли оно к миру вообще, или только к человечеству, что обычно для κτίσις в Павловых сочинениях (*Римл* 8. 19 сл.; *2Кор* 5. 17; *Гал* 6. 15; *Кол* 1. 23)? Если принимать второе, то можно думать, что автор *Кол* говорил здесь не о «творении» мира, а о том, что сам Павел называл καινὴ κτίσις; тогда смысл фразы заключался в том, что Христос был «первым», т. е. стоящим у начала «нового творения»; именно в этом значении употреблено πρωτότοκος в *Римл* 8. 29 (см. Хосроев, 2021b, 37, примеч. 11) и именно так понимал это выражение Маркелл Анкирский, уверенный в том, что речь идет здесь не о «первом творении» (τὴν πρώτην κτίσιν), а о плотском рождении (τὴν κατὰ σάρκα γένεσιν) Христа, который стал «первым “новым человеком”» (Fr. 5–6; Klostermann, 186. 14 сл.; о понятии «новый человек» (καινὸς ἄνθρωπος) см. *Ефес* 2. 15; 4. 24), а πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, по толкованию Маркелла, не означает, что Иисус «первым воскрес из мертвых» (ведь до него были и ребенок, воскрешенный Елисеем, и Лазарь), а подразумевает всё то же «новое творение» (τῆς καινῆς κτίσεως πρωτότοκον: Fr. 2; ibid. 185. 24 сл.); ср.: «The New Testament picture of creation is anthropocentric in a new sense. Its centre and focus is Christ <…> and the new man in Christ, that is the renewed people of God…» (Lampe, 1964, 453–454). Не забудем при этом, что семантически «перво*рожденный*» предполагает именно *появление во времени*, а не предвечное существование (ср. πρωτόπλαστος, «первосозданный», об Адаме в *Прем* 7. 1; 10. 1; ср. недоумение Маркелла: «Ибо как это возможно, что вечно сущий (ἀεὶ ὄντα) является перворожденным по отношению к кому-то»: Fr. 6; ibid.). См., однако, в Никейском символе веры (текст см. выше: прим. 923) возражения против таких утверждений, как «было (время), когда его (scil. Христа) не было», «не было его до того, как он был

создано»[1026], предсуществование Христа в том смысле, как его понимало позднейшее

рожден» или «он возник из ничего» (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο). О том, что понятие πρωτότοκος, рассмотренное вне контекста, могло быть истолковано (и было истолковано) в «the Arian sense of Christ's being included amongst the created things», хотя, возможно, «временные ассоциации» (т. е. идея первенства во времени) здесь, так же, как и в πρὸ πάντων, уже не являлись столь очевидными, и на первый план выступает «превосходство» Христа над всем творением, см.: Beasley-Murray, 1980, 171 сл.; ср. «Die Wendung bringt der arianische Streit. Die Formulierung "Erstgeborener aller Schöpfung mußte dazu verleiten, Christus als erstes Geschöpf anzusehen» (Schweizer, 1989, 186); см. также Lohse, 1977, 88; O'Brien, 1982, 44; о понимании πρωτότοκος другими христианскими авторами см. (исчерпывающе): Lightfoot, 1879, 146–148.

[1026] *ἐν αὐτῷ* ἐκτίσθη τὰ πάντα <…> τὰ πάντα *δι' αὐτοῦ* καὶ *εἰς αὐτὸν* ἔκτισται: <…> τὰ πάντα *ἐν αὐτῷ* συνέστηκεν (*Кол* 1. 16–17; ср. 1. 20). В этих сочетаниях исключительная прерогатива Бога быть творцом (см., например, ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν <…> ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῇ πάντα, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν: *Псал* 113. 11; ср. *Быт* 1. 1; *Сирах* 18. 1; *Прем* 1. 14; σὺ ἔκτισας τὰ πάντα…: *Откр* 4. 11; ibid. 10. 6; *Мк* 13. 19; и т. д.), кажется, переносится частично и на Христа, которому отводится роль своего рода посредника (*δι' αὐτοῦ*) при творении, хотя passivum divinum ἐκτίσθη предполагает, что собственно творцом всё равно остается Бог, при этом «hier steht nun Christus genau an der Stelle, an der in der jüdischen Weisheitslehre die 'Weisheit' Gottes, bei Philo der Logos steht» (Weiss, 1917, 369; ср. Хосроев, 2021a, 29, примеч. 22). Об оттенках значения τὰ πάντα, «всё», часто подразумевающем не только «материальное творение», см. Хосроев, ibid. 30, примеч. 24 и пред. примеч. Но понимать ли сочетание ἐν αὐτῷ (ср.: «*dans le Christ* embarasse fort les exégètes»: Feuillet, 1965b, 1 с исчерпывающим обзором различных взглядом на понимание предлога в этом пассаже: ἐν = διά; ἐν = εἰς и т. п.) в *инструментальном* значении («instrumental aufzufassen»: Stettler, 2000, 133; Lohse, 1977, 90, прим. 4; «can be instrumental»: Murphy- O'Connor, 1996, 242; «rather in instrumental sense»: Wedderburn, 1993, 26; ср. *СП*), т. е. отводить Христу роль непосредственного творца, или в *локальном* значении («the 'in' retains its full value of localness. <…> Christ is the "place" in whom believers are and in whom salvation is»: Best, 1955, 7–8), остается ключевым вопросом (обзор возможных значений предлога ἐν у Павла см.: Wedderburn, 1985, 85–86 без, правда, ссылки на *Кол* 1. 16, но с выводом: «…with ἐν in Paul's writings there are considerable number of cases where we may be incertain whether it is local or <…> instrumentally»), как до конца не ясными остаются и другие предлоги в этом высказывании: διά, εἰς, πρό. Очевидно, что сам набор предлогов предполагает какое-то знакомство автора *Кол* (через эллинистический иудаизм; ср. выше: прим. 1019 об эллинистической синагоге) с популярной философской традицией (о ней см.: Хосроев, 1991, 58); как пример можно привести высказывание Филона, находившегося, в свою очередь, под сильным влиянием стоико-платонической традиции: «…Бог причина (творения), а не орудие (θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον); все, что возникает, (возникает) *при помощи* орудия (*δι'* ὀργάνου), но (замыслено) причиной (*ὑπ'* δὲ αἰτίου πάντως γίνεται); ибо для того, чтобы что-то могло возникнуть, многое должно сойтись вместе: кем (τὸ *ὑφ'* οὗ), из чего (τὸ *ἐξ* οὗ), посредством чего (τὸ *δι'* οὗ), ради чего (τὸ *δι'* ὅ). <…> Причиной (мира) является Бог, которым (*ὑφ'* οὗ) (мир) возник, <…> а Слово Бога является орудием, через которое (мир) был устроен (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ *δι'* οὗ κατεσκευάσθη), причиной же этого устроения является благость Творца…» (*Cher.* 125, 127); сходный набор предлогов находим и у Сенеки, который (на примере создания статуи) говорит, со ссылкой на Платона, о мире (mundus), для возникновения которого необходимы пять причин: «то, из чего (id ex quo), то, кем (id a quo), то, в чем (id in quo), то, для чего (id ad quod), то, по причине чего (id propter quod)» (*Epist.* 65. 8). Но даже если автор *Кол* 1. 16 сл. и отталкивался от философской традиции, он в корне ее переосмыслил. С одной стороны, в пассаже *Кол* отсутствует предлог ἐκ (ex; ср. ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα применительно к Богу в *1Кор* 8. 6; 11. 12 и *Римл* 11. 36: Хосроев, 2021a, 28, примеч. 20, где, однако, ἐκ указывает не на «материал», как у Филона и Сенеки, а на «источник», как и у Ps.-Arist., *De mundo* 6: ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν; ср. τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνεστηκεν в *Кол* 1. 17), и это отсутствие, видимо, можно объяснить тем, что автор, желая выдвинуть на передний план «космологическую и сотериологическую роль Христа» (не Бога, а именно Христа; Feuillet, ibid. 2), все же воздержался от того, чтобы использовать здесь предлог ἐκ, который, как правило (по крайней

(тринитарное) богословие, уравнивавшее Бога и Сына уже на космологическом (космогоническом) и метафизическом уровнях?[1027] Или автор вкладывал в эти фразы иное содержание и говорил о «новом творении», выражая эпитетом «первородный» иной смысл и подразумевая изначальный замысел Бога по созданию «нового человека» (план его спасения), задуманный им еще до земного явления Христа[1028], в котором и через которого этот замысел, когда настала «полнота времени»[1029], был воплощен в жизнь?[1030] Од-

---

мере, в языке Павловых посланий), указывает на действие «первоисточника», т. е. Бога, из которого все происходит; с другой стороны, и у Филона, и у Сенеки отсутствует предлог ἐν, букв. «в» (нем), значение которого в *Кол* остается темным (если здесь ἐν было использовано в инструментальном значении, то почему не «ὑπό», как у Филона = «а» у Сенеки?); не помогает прояснить смысл ἐν αὐτῷ и внешне схожая формула, обращенная к Природе (а не к персонифицированному Богу-Творцу): «все (происходит) от тебя, все (находится) в тебе, все (возвращается) в тебя» (ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα: M. Aur., *Med.* IV. 23). Именно в таком пространственном значении («im lokalen Sinn»), за которым, как и у Марка Аврелия, стоит «die hellenistisch-jüdische Sicht vom Logos als dem "Ort", in dem drin die Welt lebt, und hinter ihr die stoische Sicht des Kosmos als des von Gott erfüllten und von Gott umschlossenen Leibes», предлагалось понимать *ἐν αὐτῷ*: согласно этому представлению, Христос, принявший в *Кол* на себя функцию Слова, «являет собой сферу (die Sphäre), внутри которой мир был создан и пребывает» (Schweizer, 1989, 60); ср. «...probably reflects the Hellenistic Jewish idea of the Logos as the "place" in which world exists» (Dunn, 1996, 91–92, прим. 20 со ссылкой на Philo, *Somn.* I. 62; I. 128, где говорится о τόπος, в котором пребывает θεῖος λόγος и которое Бог наполнил и другими «бестелесными силами»); см. также Philo, *Opif.* 20 и 36 о том, что «умопостигаемый мир не может иметь другого места (τόπος), кроме божественного Слова, приведшего всё в порядок (ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα)», и этот «бестелесный мир был помещен в божественном Слове (ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ)»; см. *Somn.* I. 215 о том, что «существует два храма Бога», один из которых умопостигаемый «мир, в котором, в качестве архиерея, находится божественное слово, его перворожденный (ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος)»; отголосок такого представления ср. в *Cupax* 43. 26: ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα. Такое толкование покоится, разумеется, на вере в то, что автор *Кол* имел в виду именно предсуществование Христа; эту идею подкрепляет и пояснение: «на небесах и на земле...» (*Кол* 1. 16), но по-прежнему открытым остается вопрос, не являются ли эти слова вставкой автора *Кол* в первоначальный гимн (если этот гимн действительно существовал; см. выше: примеч. 2): в этом случае именно автор *Кол* является ответственным за внедрение в христианское сознание идеи «предсуществования».

[1027] Ср. в Никейском символе (выше: прим. 923), где Иисус уже безоговорочно получает статус Бога: θεὸν ἐκ θεοῦ, <...> δι' οὗ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ с вольной передачей *Кол* 1. 16.

[1028] Заметим, что отрывок *Кол* 1. 15–20 (здесь не столь важно, принадлежит ли он автору послания или возник раньше) помещен не в космологический, а в сотериологический контекст («Whatever the hymn meant originally, its meaning here is determined by the sotheriological brackets in which Paul has placed it»: Pollard, 1981, 573): так, в *Кол* 1. 13–14 действующим лицом является не Христос, а «Бог и Отец», «который освободил нас от власти тьмы...»; в *Кол* 1. 21–22 также действует не Христос, а Бог, который через смерть (διὰ τοῦ θανάτου) Христа «примирил в теле плоти его» (ἀποκατήλλαξεν) с собой ранее враждовавших и расположенных к дурным делам людей (ср.: Abbot, 1897, 226 против утверждавших, что сочетание «тело плоти» направлено против докетического представления: «there is no direct evidence of this form of error so early, nor does there appear to be any allusion to it in this Epistle»); идеей «примирения» через Христа завершается и сам «гимн» (*Кол* 1. 20); см. выше: прим. 1023 и ниже: прим. 1030.

[1029] О «полноте времени» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου: *Гал* 4. 4) см. выше: прим. 980 и 990.

[1030] В том, что речь идет здесь не о творении мира, а о создании «нового человека», был уверен, например, Феодор Мопсуестийский (ср. выше: прим. 1025 о Маркелле), который отказывался видеть здесь даже намек на предсуществование Христа: «Ведь (Павел) не сказал 'через него' (δι' αὐτοῦ), но 'в нем' (ἐν αὐτῷ), потому что он говорит не о первом творении (οὐκ γὰρ τὴν πρώτην λέγει κτίσιν), но о новом творении (τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην ἀνάκτισιν), согласно которому всё (ранее) погибшее будет

нозначного ответа на эти вопросы у меня нет[1031]. Выше мы уже видели, что ни в одном из высказываний Павла не содержится ясно и недвусмысленно выраженного представления о предсуществовании Христа и о его участии в творении мира[1032] (роль «творца» в подлинных посланиях всегда выполняет Бог[1033]), но если считать, что послание было написано другим автором, который, с одной стороны, продолжал и развивал мысль апостола, с другой стороны, был вооружен соответствующим строительным материалом, т. е. понятийным аппаратом эллинистического иудаизма, то мы вправе допустить, что он пошел дальше Павла и, все более «обожествляя» Христа (хотя так же, как и Павел, еще избегая прямо называть его Богом)[1034], протаптывал дорогу для последующей хри-

(снова) приведено в единое согласие...» (*In Col.* 1. 16 (Swete, 267. 13–16)). Об отголосках (например, у несториан) этого отвергнутого последующим богословием толкования, см.: Schweizer, 1989, 195–197 и 52–53, прим. 112 (против тех современных авторов, которые выступают в его защиту); ср.: Gnilka, 1991, 81 сл. Не забудем, наконец, и то обстоятельство, что в *Кол*, как и в *Ефес*, в отличие от посланий самого Павла, мы впервые встречаем представление, которое можно назвать «осуществленной эсхатологией»: то, что, например, в *Римл* 5. 9; 6. 5–8; 8. 11; 10. 9 и т. д. выражено будущим временем («спасётесь»; после «второго пришествия»?), в *Кол* 1. 22; 2. 12–13; 3. 1 и *Ефес* 2. 5 передается аористом и перфектом (уже «примирил», уже «воскресли», уже «спасены»; хотя и ожидание того, что это произойдет в будущем, зд. также присутствуют: *Кол* 1. 5; 3. 4; *Ефес* 1. 14); в подлинных посланиях Павла мы имеем дело с отголосками эсхатологического чаяния иудеев о неотвратимом наступлении мессианского века, которому не будет конца и в котором мертвые праведники «восстанут для вечной жизни» и спасутся (*Дан* 12. 2); в *Кол* же и *Ефес* об этом говорится как об уже свершившемся факте; см.: «its (т. е. *Кол*) 'realized eschatology' which seems to reflect a marked development of Pauline theology» (Wedderburn, 1993, 23); «The theological teaching of Colossians that is usually said to offer the clearest contrast with the genuine Pauline letters is its eschatology» (Moo, 2008, 34; ср.: Dunn, 1996, 36); более осторожно: Wessels, 1987 (с литературой вопроса), но при этом фактом остается то, что идея «осуществленной эсхатологии» все-таки отчетливо выражена именно в *Кол* и (особенно) в *Ефес*, идея, которая найдет свое продолжение в *Ин* (см., например: Fortna, 1988, 285 о том, что *Ин* является носителем именно «realized eschatology», которая противостоит «более древней и гораздо более распространенной futuristic eschatology» синоптических евангелий) и позднее в гностических сочинениях.

[1031] Так или иначе, но единственное, не вызывающее других толкований, понимание того, что именно подразумевает этот отрывок, до сих пор не достигнуто и, возможно, прав *Мёрфи-О'Коннор*, утверждая: «The failure of exegetes to reach a consensus on the answers to these questions suggests that *obscurity was intended by the author(s)*» (Murphy-O'Connor, 1996, 242; курсив — А.Х.)

[1032] *Кол* 1. 15–20 «is the only text in the New Testament indeed which says that the universe ("all things") not only was created in Christ and by Christ (cf. also ICor. 8. 6; John 1. 3; Heb. 1. 10), but also has been reconciled through him and to him» (Schweizer, 1973, 456). Незыблемая вера в то, что Иисус воскрес из мертвых, рано или поздно должна была привести к вере в его непосредственном участии в творении мира; ср. слова *Вильгельма Буссе Вильфриду Ноксу*: «if you believed that Jesus had risen from the dead, you had to fit Him into you cosmogony somehow» (Knox, 1948, 230); см. также Moule, 1977, 44 о том, что «a cosmic Christology» *Кол* могла возникнуть из веры в «his (scil. Христа) absolute aliveness beyond death» со ссылкой на *Римл* 14. 9 («Ибо Христос для того и умер и снова стал жить, чтобы господствовать и над мертвыми, и над живыми»): «but to be Lord of the domain of dead and living is, nevertheless, a 'cosmic' position».

[1033] См. *1Кор* 8. 6 и *Римл* 11. 36 выше в прим. 987; вспомним также и речь Павла в Ареопаге («Бог, сотворивший мир и все, что в нем»), которая завершается словами о муже, через которого Бог, воскресив его из мертвых, будет судить вселенную (*Деян* 17. 24, 31); ср.: «Our average thinking is indeed more or less equivalent to <...> Acts 17» (Schweizer, 1973, 456).

[1034] О том, что Филон также считал недопустимым называть Слово Богом (ὁ θεός), потому что истинный Бог только *один* (ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν), см.: *Somn.* I. 229; ср.: «Philo gives a clear glimpse

стологии предсуществования. И в самом деле, совершенно очевидно, что здесь автор, отталкиваясь от представлений эллинистического иудаизма (с его разбавленным и истолкованным на свой лад платонизмом) переносит на Христа (хотя и без прямого отождествления) природу и функции или (ветхозаветной) Премудрости[1035], которая вместе с Богом участвовала в творении мира[1036] и которая также названа «образом Бога», «на-

---

of differentiated use of ὁ θεός and θεός, in which the predicate ὁ θεός belongs to the one God alone» (Schnelle, 1992, 214). Богом ὁ λόγος τοῦ θεοῦ не может быть уже хотя бы потому, что он, пусть даже он и «выше и старше всего мира», является «тварным» (πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε: *Leg. All.* III. 175); см. выше: прим. 966 и ниже: прим. 1036, 1037; о Логосе в *Ин* 1. 1 и 1. 14 см. ниже: прим. 1078 сл.

[1035] Уже в бесспорно подлинных посланиях Павла находим соотнесение Христа и σοφία (правда, у него она не выступает ни в космогоническом плане, ни в качестве ипостазированной силы Бога): «Мы проповедуем Христа <…> (т. е.) божественную силу и божественную мудрость» (θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν = ⲟⲩⲃⲟⲙ <…> ⲟⲩⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (саид.): *1Кор* 1. 24); Христос, «который стал для нас мудростью от Бога» (σοφία <…> ἀπὸ θεοῦ: ibid. 1. 30; ср. также ibid. 2. 7; см. выше: прим. 971); здесь σοφία, видимо, лучше переводить как просто «мудрость», как и в *Кол* 2. 2–3: «…для познания таинства Бога, Христа (εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ), в котором сокрыты все сокровища *мудрости и знания*» (гендиадис, т. е. сокровища *глубокого знания*); в этом пассаже бо́льшую трудность представляет сочетание τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, неуклюжесть которого вызвала в рукописях 15 вариантов чтения (например, τοῦ θεοῦ πατρὸς Χριστοῦ и т. п.; подробно: Metzger — Ehrman, 2005, 334): разумеется, не следует думать, что τοῦ θεοῦ Χριστοῦ говорит о Христе как Боге (ср. выше: прим. 984 о *Римл* 9. 5); здесь имеется в виду: «таинство Бога, т. е. Христос», как автор и объяснил это выше в *Кол* 1. 27: τοῦ μυστηρίου <…> ὅ ἐστιν Χριστός. Ср. также: «…the identification of Christ and Wisdom (т. е. в *1Кор* 2. 7) became the basis of the later (Deutero-Pauline) identification of Christ with the preexistent heavenly Sophia (e.g., Col. 1:15–20). <…> his formulations designed to *replace Sophia* by the *crucified* Christ led to a new identification of Christ as Wisdom» (Horsley, 1998, 62–63; курсив автора). Также и в *1Кор* 10. 4, говоря об исходе иудеев из Египта и ссылаясь на рассказ *Исх* 17. 6 (ср. *Втор* 8. 15; *Числ* 20. 7 сл.; *Псал* 77. 15–16 и т. д.) о чудесном истечении воды из скалы, Павел отождествляет эту скалу с Христом: «…они пили из духовной скалы (ἐκ πνευματικῆς <…> πέτρας), скалой же этой был Христос» (ἡ πέτρα δὲ ἦν Χριστός); в *Прем* 11. 4 эта «вода из скалы» дается иудеям после того, как они воззвали к *Премудрости*, а Филон в своей аллегории уже прямо отождествляет скалу с Премудростью Бога, «которая выше и главнее прочих его сил»; именно она утоляет жажду «боголюбивых душ» (ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν…: *Leg. all.* II. 86); Павел использует ту же метафору, но роль Премудрости у него выполняет Христос: скала, чудесным образом дающая воду и спасающая погибающих иудеев, является (*про)образом* (τύπος, ср. *1Кор* 10. 6) того, как в будущем Христос спасет человечество; ср.: «daß Paulus jüdische Phantasien auf seinen Christus übertragen hat, ist mit Händen zu greifen» (Windisch, 1914, 223); «(Paul) implies, however, that Christ in some way was already a salvific force for the Israelites of old» (Fitzmyer, 2008, 384); о том, что Павел не говорит здесь о предсуществовании Христа («He is not talking about Christ's preexistence here. <…> He is simply saying that Christ is the source of our spiritual sustenance»), см.: Dunn, 1970, 125.

[1036] В том или ином виде в *ВЗ* рассказах о творении рядом с Богом выступает «(Пре)мудрость», но חכמה (= σοφία) в целом ряде пассажей *MT* едва ли подразумевает самостоятельную божественную ипостась; так, например, слова: «Господи, ты все сделал *в мудрости* (בחכמה = ἐν σοφίᾳ = ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲫⲓⲁ: *Псал* 104 (103). 24) или «Господь *в мудрости* основал землю» (בחכמה = [ἐν] τῇ σοφίᾳ = ϩⲛ̄ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ: *Притч* 3. 19) предполагают лишь то, что дела Бога были мудрыми. С течением же времени «мудрость» начинает персонифицироваться, т. е. обретать черты отдельной ипостаси, как это видим из слов, сказанных ею самой: «Господь создал (ἔκτισεν: LXX; чтение Филона ἐκτήσατο, «приобрел»: *Ebr.* 31) меня как начало (ἀρχήν) путей своих для трудов своих <…>, и была я при нем все устрояющая (ἁρμόζουσα: *Притч* 8. 22, 30; подробный комментарий к этому пассажу в связи с *Кол* 1. 15–18 см. Burney, 1926; ср. также: Wolfson, I. 1962, 266–268); она, сидящая возле престола Бога (*Прем* 9. 4) и знающая все его дела, присутствовала при творении им мира (*Прем* 9. 9); у Филона она называется уже «матерью»: «Отец породил

чалом» и «созданной прежде всех»[1037], или природу и функции Слова, которое выполняет ту же задачу и сопровождается теми же определениями[1038]. Более того, он, кажется

мир» (πατέρα τὸν γεννήσαντα <τὸν> κόσμον), а через Мать-Премудрость все было завершено (μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν)» (*Quod det.* 54). Для Иустина, как и для позднейшего христианского богословия, такое отождествление, как покоящееся на сопоставлении свидетельств Писаний, не вызывает уже никакого сомнения: «…как начало (ἀρχήν), прежде прочих тварей (πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων), Бог родил из себя самого некую разумную силу (γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν), которая называется <…> и славой Господа, а иногда то Сыном, то Премудростью, то ангелом (подробнее: Bakker, 1933), то Богом, то Господом и Словом» (Iust., *Dial.* 34. 2; 61. 1; 129. 3–4; ср. 126. 1); о том, что Христос «еще до сотворения мира стал советником Отца» и был «той самой Премудростью, о которой Бог-Вседержитель возрадовался (ср. *Притч* 8. 30), ибо Сын является силой Бога (ср. *1Кор* 1. 24), поскольку он, как самое первое Слово Отца (ἀρχικώτατος λόγος τοῦ πατρος), был прежде всех тварей…», см. Clem., *Strom.* VII. 7. 4; о том, что в Писании одна и та же предвечная сила выступает то как Премудрость (sophia), то как Слово (sermo = λόγος) и т. д., ср. также Orig., *De princ.* I, 2. 1; Tert., *Adv. Prax.* 7.

[1037] О том, что представление о Премудрости как «образе Бога» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) надежно засвидетельствовано уже в эллинистическом иудаизме, см. выше: прим. 989, 995, а также O'Brien, 1982, 43–44. При этом «премудрость была создана прежде всех» (προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία: *Cupax* 1. 4, 9); «прежде века, от начала, создал он меня» (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με: ibid. 24. 9), и т. д.; также и Слово создано (*Leg. All.* III. 175; см. выше: прим. 1026, 1034 и след. прим., а также Wolfson, 1962, I. 234 со ссылками на все определения, которые Филон дает Слову) Во всех этих случаях речь идет не об абсолютном предсуществовании (т. е. не об изначальном и вечном существовании с Богом), ведь Премудрость «была создана», или «возникла» (ἐγένετο: *Прем* 6. 22), или «вышла из уст…» (*Cupax* 24. 3; см. след. примеч.), а лишь о том, что она, как и Слово, предшествовала сотворению мира (ср. *Притч* 8. 22 и Philo, *Virt.* 62; *Ebr.* 31); таким образом, оба выступают не как имманентные, вечно присущие Богу качества, а (уже в известной мере ипостазированные) результаты его активности.

[1038] На место «премудрости» в делах творения могло заступать и «слово» (λόγος; ср. выше: прим. 989), как это видим уже в *Псал* 32. 6 (LXX): «*Словом* Господа небеса были утверждены» (*τῷ λόγῳ* (= בדבר в *MT* 33. 6) τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν), где за «словом», очевидно, стоит представление о том, что слово Бога мгновенно становится делом; ср. *(Второ)Исаия* 55. 11 и *Прем* 18. 15: «Всемогущее слово твое с небес…» (παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν); подобное находим и у Филона, который также называет Слово «образом Бога» (εἰκὼν θεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο: *Spec. Leg.* I. 81; ср. выше: прим. 995): «через слово <…>, через которое создавался весь мир» (*Sacr.* 8; ср. *Immut.* 57); о том, что говорение Бога является одновременно и творением мира: «Его слово было делом» (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ: *Sacr.* 65; ср. *Decal.* 47). Как и в *Прем* 9. 1–2, где говорится о Боге, «создавшем все в *слове* и *премудрости*…» (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ <…> καὶ τῇ σοφίᾳ…; отметим ἐν λόγῳ без артикля), у Филона оба понятия также могут выступать как синонимы («it was quite natural for Philo to use also the term Wisdom as the equivalent of Logos»: Wolfson, 1962, 254–255): «Премудрость Бога, она же и Слово Бога» (ἡ τοῦ θεοῦ σοφία: ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος: *Leg. All.* I. 65); ср. *Fug.* 109 о «божественном Слове» (λόγον θε'ον), отцом которого является Бог, Отец всего сущего, а «матерью является Премудрость, через которую всё возникло» (μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν); при этом «the relation of Sophia to the Logos are highly complex. Philo speaks of the Highest Divine Logos who is the source of Sophia [*Fug.* 97] and, two pages later, of the Sophia as the mother of the Divine Logos [ib., 108 f.]»: Goodenough, 1969, 22); ср. также *Cupax* 24. 3, где Премудрость говорит о себе: «Я вышла из уст (ἀπὸ στόματος) Всевышнего…», что идентифицирует ее со Словом; ср.: πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον («перворожденное его слово»: Philo, *Conf. Ling.* 146; *Agr.* 51) с пояснением, что это Слово не предвечно существует, а является творением Бога, хотя самым ранним и самым значительным (Philo, *Migr.* 6: ὁ λόγος ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν εἰληφότων; ср. *Leg. All.* III. 175); другие примеры см.: Robinson, 1957, 277 сл.; Schweizer, 1961, 243–244, прим. 6. Утверждение, что «божественное Слово» (λόγος θε'ος), являясь образом Бога, не имеет видимой формы (εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν), потому что оно не похоже ни на что, что может восприниматься чувствами (Philo, *Fug.* 101), свидетельствуют в пользу того, что λόγος у Филона не получает видимого «воплощения» и, хотя

первым сделал тот решительный шаг, отделивший его от веры, засвидетельствованной в бесспорно подлинных посланиях Павла; этот шаг заключался в том, что функции таких абстрактных персонажей, как Премудрость и Слово, теперь были перенесены на историческую личность Иисуса, и в результате, за крайне редким исключением, все последующие комментаторы, начиная уже с древних, нисколько уже не сомневались в том, что речь в этом пассаже шла именно о предсуществующем Христе[1039]. Насколько, если мы имеем дело с предшествующим гимном, эта идея была в нем заключена, остается вопросом. Ведь этот отрывок, помещенный в новый контекст послания, мог приобрести у автора *Кол* совершенно иное значение[1040].

3. Сочинения Иоаннова корпуса

Когда Иероним ок. 380 г. писал, что «уже во времена апостолов, когда в Иудее еще совсем недавно (пролилась) кровь Христа, (некоторые) утверждали, что тело Господа — это (всего лишь) *призрак*»[1041], то, отсылая читателя к столь ранней эпохе, он, уверенный в том, что *докетические* верования[1042] представляли для Церкви серьезную

и является перворожденным Сыном и «образом Бога», выступает под разными именами: оно «и Начало, и Имя Бога, и Слово, и Человек 'по образу', и Тот, кто видит, т.е Израиль» (ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ᾽ εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ: *Conf. Ling.* 146), но при этом считать «образ Бога», т. е. его Слово и его ангела, за самого Бога недопустимо (*Somn.* I. 239). У Климента (*Protr.* 5. 4) уже не было никакого сомнения в том, что Христос является «инструментом Бога» (ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ) и вместе с тем «надмировой мудростью, небесным словом» (σοφία ὑπερκόσμιος, οὐράνιος λόγος).

[1039] Совершенно справедливо *Иоахим Гнилка* характеризует *Кол* 1. 15–20 как «...ein epochaler neutestamentlicher Text. Durch alle Jahrhunderte, seitdem es christliche Theologie gibt, war er Gegenstand der Reflexion», приведя далее обзор ранних авторов, начиная с Иустина (*Dial.* 138. 2), Климента (*Strom.* V. 38. 7), Оригена (*De princ.* I. 2. 1) и других, которые в своей христологии отталкивались от этого текста (Gnilka, 1991, 77 сл.; Aletti, 2011, 18–19; ср. также выше: прим. 1010.

[1040] См. выше: прим. 1020 и в прим. 1026 цитату: Weiss, 1917, 369; ср. также предположение о том, что первоначально этот рассказ «existed in a Jewish form, as a statement about the relationship of God or more likely the divine *logos* or wisdom to creation, although it should be noted that neither term occurs in the Colossian 'hymn'» с последующей попыткой реконструкции различных стадий («with possibly three or more levels in this passage, at least three stages in its formation») его развития вплоть до нынешнего вида текста (Wedderburn, 1993, 19).

[1041] Apostolis adhuc apud Iudeam Christi sanguine recenti *phantasma* Domini corpus asserebatur (*Adv. Lucifer.* 23: PL 23: 178A); ср. *Мк* 6. 49; *Мф* 14. 26 о том, как ученики посчитали Иисуса, идущего по воде, *призраком* (φάντασμα); раннехристианские авторы никогда этот стих не цитируют, очевидно, чтобы избежать трудных объяснений. О маркионитах, утверждавших, что Христос имел лишь мнимую плоть (quod phantasma carnis fuerit in Christo: Tert., *Adv. Marc.* V. 20. 3), см. выше: прим. 999; о Керинфе, Саторниле и др. см. ниже: 1103 сл.

[1042] О понятии «докетизм» («вера в то, что земной Иисус был не подлинным человеком, а божеством, принявшем лишь на время вид человека примерно таким же образом, каким греческие боги могли облекаться в человеческие тела, чтобы участвовать в жизни людей»: Marshall, 2004: 188, прим. 3), см. выше: прим. 924. Убежденность в том, что Бог не может иметь «настоящего» (человеческого) тела, поскольку «телесное» не совершенно и не совместимо с совершенным «божественным» (отсюда и представление о «призрачности или т. п. плоти» Христа), уже в начальные периоды христианства привело к возникновению различных взглядов на проблему (см. выше: прим. 922) вплоть до таких представлений, порожденных уже совершенно вульгарной и «дикой» фантазией, как рассказ матери Иисуса: когда

угрозу уже в начальные периоды ее существования, скорее всего, имел в виду свидетельства каких-то новозаветных текстов. И действительно, в ряде сочинений *НЗ*, прежде всего в тех, которые составляют так называемый Иоаннов корпус[1043], а именно

Иисус был еще ребенком и помогал отцу в винограднике, к ним в дом явился *с неба* Дух, во всем похожий на Иисуса, с вопросом: «Где мой брат?»; Мария, решив, что это призрак (φάντασμα), пришедший искушать ее, схватила (sic) его и привязала (sic) к кровати; когда Иисус вернулся домой, он и Дух поцеловали друг друга и стали *единым целым* (ⲡ ⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲱⲧ, т. е. небесный Дух вошел в земного Иисуса: *ПСоф* 61 (121. 3 сл.)); о том, как далеко могла заходить *докетичесая* вера свидетельствует и (крайне темный по способу выражения) трактат *ПарСим* (*NHC* VII. 1): здесь распят будет некий «демон Солдас» (ⲡⲗⲁⲓⲙⲱⲛ <…> ⲥⲟⲗⲇⲁⲥ: 30. 32–33; 39. 30–31; имя нигде более не засвидетельствовано), за которым, очевидно, скрывается земной Иисус, являющийся лишь плотской оболочкой небесного, не могущего страдать Христа; ср. также в *ЕвИуд* 56. 18–21: «Человека (scil. земного Иисуса или того, кто его «подменил»; см. ниже: прим. 1134), который несет меня (scil. небесного Христа), ты (scil. Иуда) принесешь в жертву»; подробнее см.: Хосроев, 2014, 34–36 /христология/; 103–103); ср. также слова Протенойи (небесного Христа): «(Я явилась) среди сынов человеческих как один из сынов человеческих <…>. Я надела на себя Иисуса (ⲁⲉⲓ† ⲛ̄ⲓⲏⲥ ϩⲓⲱⲱⲧ), сняла его с проклятого дерева (scil. креста) и поместила его в местах обитания его Отца» (*Прот* 49. 18–19; 50. 12–15; см. ниже: прим. 1154); см. выше в прим. 14 цитату из *ЕвЕг* 64. 1–3.

[1043] По поводу родства сочинений корпуса между собой см.: «The Johannine Letters and the Gospel of John are so closely related, *both in their language and the scope of their ideas*, that earlier scholarship has been able to speak of a "Johannine circle"» (Strecker, 1996: XXXV; курсив — А.Х.); тема «иоаннова корпуса» неисчерпаема и не может быть, даже вкратце, объяснена в нижеследующих примечаниях, которые (с максимально возможным указанием на современную литературу вопроса) предназначены лишь для того, что сделать более понятным появление в этом корпусе *докетических* представлений. Оставляю в стороне рассмотрение еще одного сочинения, формально принадлежащего этому корпусу, а именно *Откр*, автор которого не раз называет себя Иоанном (1. 1, 5, 9; 22. 8); о том, что этот Иоанн не имеет никакого отношения к автору (авторам; ср. след. примеч.) остальных сочинений корпуса, см. уже наблюдения Дионисия Александрийского (середина III в.) с подробным разбором различий между *Ин* и *Откр*: приведя слова своих анонимных предшественников о том, что автор *Откр* не только не был апостолом (в его апостольстве был уверен Иустин: *Dial.* 81. 4), но и вообще не принадлежал Церкви (Eus., *H. E.* VII. 25. 2), и заметив, что у ап. Иоанна было много тезок (ὁμονύμους: ibid. 14), Дионисий приходит к заключению, что мы имеем дело с двумя разными авторами (ibid. VI. 25. 17); с ним согласна и большая часть современных исследователей (см., например: «Revelation is so fundamentally different (от *Ин* и *1–3Ин*) that common authorship seems a matter scarcely worthy of discussion»: Smith, 1995: 60; ср. Wilckens, 2000: 17; Böcher, 1980); ср. Keener, 2003, 139 (после тщательного сопоставления сходств и различий между *Откр* и *Ин*): «We regard as probable that John and Revelation stem from the same community and at least traditions from a prominent John». В *Откр*, написанном где-то в западной Малой Азии (вполне возможно, в Ефесе) примерно в то же время (в конце правления Домициана, т. е. ок. 95 г., по свидетельству Iren., *Adv. haer.* V. 30. 3; о других датировках (более ранних: 68–70 гг. или поздних: 96–135 гг.) см. Koester, 2014, 71 сл.), что и остальные сочинения корпуса (см. след. примеч.), мы не видим никакого намека на то, что автор имел какое-то намерение опровергать докетические взгляды своих оппонентов; в первых трех главах *Откр* налицо полемика с различными лжеучениями, среди которых появляются и николаиты (*Откр* 2. 6, 15), но поскольку содержание их «ереси» здесь не раскрывается, у нас нет серьезных оснований допускать, что эти николаиты были, как утверждали более поздние авторы (Iren., *Adv. haer.* III. 11. 1), докетами, отделявшими непричастного страданию «Христа с небес» от земного Иисуса (см.: Хосроев, 2016, 174–177). Подробно об особенностях *Откр* и о его отношении к другим сочинениям корпуса см.: Charles, 1920; Lohmeyer, 1926; Koester, 2014. Вспомним также, что некоторые древние авторы (о них см.: Eus, *H. E.* III. 28. 2) были уверены в том, что *Откр* было написано Керинфом, скрывшимся за именем Иоанна; подробнее: Хосроев, ibid., 178–182.

в посланиях Иоанна (*1–2Ин*)[1044] и в четвертом евангелии (*Ин*)[1045], т. е. в сочинениях,

[1044] В корпус входят три послания, но *3Ин* (касающееся конфликта автора с неким Диотрефом по поводу первенствующего места в общине: 9–10) оставляю в стороне, т. к., в отличие от *1–2Ин*, оно не содержит никакого намека на полемику с докетическими верованиями. О том, что оппонентами, против которых направлены *1–2Ин*, были современные автору (авторам) христиане, «who <…> are guilty of serious error, an inadequate christology», исповедовавшие «a form of that heresy that denies the humanity of Jesus» (т. е. какую-то разновидность докетизма), см. Smith, 1995, 58; «Beide Briefe legen an manchen Stellen, daß sie ein doketische Christologie bekämpfen» (Weigandt, 1961, 103). По-прежнему открытым остается целый ряд вопросов: были ли послания и *Ин* (см. след. примеч.) написаны одним автором (см., например, Howard, 1947, 24: «…the substantial unity of authorship»; Robinson, 1961, 56: «… the Gospel and the three Epistles all come from the same pen and are addressed to the same community, though in a different situation») или разными (Wengst, 1990, 230: «1Joh <…> hat einen anderen Verfasser als das JohEv, der später geschrieben hat als der Evangelist»)? были ли все послания написаны одним автором или разными? что возникло раньше, *Ин* или послания (в пользу первенства посланий см., например, Schnelle, 2011)? в каком порядке возникали сами послания (1, 2, 3; 3, 2, 1; 1, 3. 2; подробнее: Brown, 1982, 14 сл.; Strecker, 1986, 43, прим. 3; ср. *2Ин*, *3Ин*, *1Ин*, *Ин*: Schnelle, 2005, 484)? Окончательные ответы едва ли возможны, но древняя традиция единодушно связывает автора *1Ин*, хотя и нигде не называющего себя по имени, с автором *Ин* (ср. уверенность Дионисия Александрийского в том, что *Ин* и *1Ин* написаны апостолом Иоанном: Eus., *H. E.* VII. 25. 7, 18; также: Iren., *Adv. haer.* III. 16. 5; Clem., *Strom.* II. 66. 4); не все современные исследователи в этом уверены (например, Dodd, 1946, LVI: «The simplest hypothesis, however, seems to be that author of the Epistle was a disciple of the Evangelist (не апостола) and a student of his work»; ср. Barrett, 1978, 59: «the first [Epistle] resembles the gospel so closely that the common authorship of the two has not frequently been disputed»), но в любом случае бесспорно одно: и *Ин*, и *1–3Ин* принадлежат одной и той же богословской школе (перечень общих богословских идей см.: Schnelle, 1992, 41 сл.; id. 2005, 479 сл.; более решительно Menken, 2018, 132: «John's Gospel and the Johannine Epistles are so close in vocabulary, style and theology that they must come from the same group or school, if not from the same author…»; о том, что можно думать об «einem kleineren Kreise (etwa einer Schule)…», см. уже: Heitmüller, 1914, 204; новую литературу вопроса см.: Schnelle, 2010, 91—92, прим. 2) и возникли примерно в одно и то же время (интервал 90–110 гг.) и одном и том же ареале; *1Ин*, обращенное неизвестным автором к общине своих единоверцев, в которой появилось разномыслие, было составлено, очевидно, не ранее рубежа I–II вв. в западной Малой Азии, где-то в районе Ефеса, хотя некоторые высказывались и в пользу Сирии; обзор: Brown, 1982, 100–103; Schnackenburg, 1984, 40–41; см. также Klauck, 1991, 49: «Unsere Antwort auf die Frage nach Ort und Zeit lautet: Ephesus, um 100/110»; ср. Wengst, 1990, 29–30; Kümmel, 1970, 312; Dodd, 1946, LXVIII–LXIX: «a post-Domitianic date <…> between A. D. 96 and 110»; Smalley, 1984, XXXII: «the Johannine letters may be dated to the last decade of the first century» в Ефесе; Brooke, 1912, LVIII: «…the date of Johannine Epistles cannot reasonably be placed later than the first decade of the second century»; Schnelle, 2005, 488: «wahrscheinlich wurde der 2Joh (самое раннее в корпусе, по убеждению автора) *um 90 n. Chr.* abgefaßt» (курсив автора).

[1045] Это, по свидетельству Климента Александрийского (см.: Eus., *H. E.* VI. 14. 7; ср. III. 24. 7 сл.), «духовное евангелие» (πνευματικὸν εὐαγγέλιον), возникшее в нынешнем своем виде, по всей видимости, гораздо позднее синоптических, по-прежнему остается одним из самых загадочных сочинений *НЗ*. Утверждение Иринея (*Adv. haer.* III. 1. 1) о том, что его автор был одним из двенадцати апостолов, любимым учеником Иисуса Иоанном, «возлежавшим на груди» учителя (*Ин* 13. 23; 21. 20) и затем, незадолго до своей смерти, написавшим *Ин* (как, впрочем, и *Откр*; см. выше: прим. 1043), теперь мало кто принимает всерьез («…ist historisch unhaltbar»: Schulz, 1987, 2; ср., однако, Morris, 1971, 2 сл. в пользу того, что автором был именно Иоанн, сын Зеведеев; ср. Gericke, 1965, 820 о том, что *Ин* «war bereits 68 fertig»; Cribbs, 1970, 55: «…written by a cultured Christian Jew of Judea during the late 50's or early 60's»); Robinson, 1976, 278: «before 70»; id., 1987; Goodenough, 1945, 182: «Jn represents a primitive attempt to explain Jesus's person and work…». Многочисленные противоречия и несогласования между собой (даже соседствующих) частей повествования (подробный перечень таких «грубых швов»: Brown, 1966,

вышедших из недр одной общины христиан (или нескольких близко родственных)[1046],

XXIV–XXV) приводили исследователей к диаметрально противоположным объяснениям; согласно одним, автор *Ин* был уже глубоким стариком и брался за перо лишь время от времени, не помня о том, что он написал в предыдущей части; согласно другими, он преследовал чисто богословские задачи и совсем не заботился об исторических деталях; согласно третьим, он пользовался различными (устными и письменными), теперь недоступными источниками; согласно еще одним, сочинение было издано после смерти автора, когда порядок первоначального текста был случайно нарушен (например, автор писал на непереплетенных листах папируса, или т. п.), а дошедший до нас отредактированный текст содержит множество (теперь иногда нераспознаваемых) глосс и дополнений; были и такие, кто считал, что *Ин* в том виде, как мы его сейчас имеем, является результатом двух, или даже нескольких, «исправленных» изданий, или такие, кто доказывал, что оригинал *Ин* был написан на арамейском, или те, кто видел в сочинении бесспорное гностическое влияние; также и вопрос о том, знал ли автор синоптические евангелия, не получил окончательного ответа (обзор различных решений проблемы авторства см. Parker, 1956; Brown, ibid., XXVI сл.; Haenchen, 1984, 20 сл.; по поводу позднейших добавлений и изменений в тексте *Ин* ср. уже Wellhausen, 1907); одним словом, «the questions touch every side of literary and historical criticism — date and place, authorship, sources, original language, relation to the other Gospels, and so on» (Manson, 1962, 105); детальный анализ всех этих проблем с исчерпывающей для того времени литературой см. Kysar, 1985. Так или иначе, но «развитое» (по сравнению с синоптиками) богословие *Ин* (ср. «in St. John's Gospel the work of theological reflection and interpretation has been carried to a greater depth than in the Synoptics, or indeed in any other New Testament writing»: Pollard, 1970, 4) приводило некоторых к весьма поздним датировкам сочинения (вплоть до 2-й половины II в.), хотя были и такие, кто предлагал датировать евангелие 70 г. и даже ранее (обзор см.: Moffatt, 1921, 580-582, а для более поздних работ: Porter, 2016a, 15 сл.). Однако, если считать, что в *НЗ* богословии едва ли возможно постулировать какое-либо поступательное движение (от простого к сложному; ср. выше: прим. 966), то мы вправе допустить, что «развитое богословие» само по себе не может служить надежным критерием для поздней датировки. Соглашаясь с теми, кто считает, что *Ин* было результатом долгого развития (ср. «the literary history behind the Fourth Gospel reflects to a large degree the history of a single community which maintained over a period of some duration its particular and rather peculiar identity»: Martyn, 2003, 145) и традиция, имевшая хождение внутри общины, осознававшей свое единство, обогащалась новыми представлениями (текст *Ин* имел несколько редакций прежде, чем получил свой нынешний вид; среди множества различных теорий (их обзор: Kysar, 2005, 65 сл.) см., например: Brown, 1966, XXXIV-XXXVI о том, что текст прошел по крайней мере 5 стадий развития; ср. след. примеч.), придерживаюсь, вслед за большинством, т. н. «средней» даты возникновения, т. е. 90–100 г. (склоняясь к ± 100 г.; ср. Kümmel, 1970, 175: «last decade of the first century»; Manson, 1962, 122: «at the end of the first century or in the early decades of the second»; Vielhauer, 1975, 460: «die Wende vom 1. zum 2. Jh.»; Schnelle, 2005, 521: «zwischen 100 und 110 n. Chr.»; Lindars, 1986, 42: «about A. D. 85–95»; Keener, 2003, 140: «in the mid-nineties»), считая, что автор, опиравшийся на древнюю палестинскую традицию, но по-своему ее переосмысливавший, принадлежал ко второму или, скорее, третьему поколению христиан, т. е. поколению тех, кто самого Иисуса не видел и не слышал; Becker, 51: «…zwischen 90 und 100 n. Chr. die wahrscheinlichste Abfassungszeit. Das Joh. repräsentiert also die dritte Generation des Urchristentums». По поводу места возникновения *Ин* также нет единодушия: высказывались в пользу и Александрии (см., например: Martyn, 2003, 76, прим. 100), и Антиохии, и Ефеса, и Палестины, но наиболее правдоподобным представляется взгляд, согласно которому традиция, возникшая Палестине вскоре после смерти Иисуса, перекочевала в следующем поколении в Антиохию, а затем и в Ефес, где и *Ин*, и *1–3Ин* получили свой окончательный вид; см.: Manson, ibid., 121–122; ср. Schnackenburg, 1968, 152; Beasley-Murray, 1987, LXXIX сл., ср. Vielhauer, ibid., 460: «Entstehung in Syrien, Redaktion in Kleinasien»; Kümmel, ibid., 175: «supposition that John originated somewhere in Syria is probably the best conjecture»; Zumstein, 2016, 54: «Die Endredaktion des Evangeliums und die Abfassung der Johannesbriefe sind vermutlich in Kleinasien anzusiedeln».

[1046] Предположение о том, что община, к которой принадлежали авторы *Ин* и *1–3Ин*, прошла в своем развитии несколько стадий: от первоначально иудейской (внутри синагоги) мессианской секты

мы находим (в *1–2Ин* прямые, в *Ин* опосредованные) свидетельства того, что к рубежу I и II вв. представление о «мнимом воплощении» Христа («докетизм»)[1047] и сопряженная с ним вера в его «предсуществование», т. е. вера в его *божественность*[1048], уже были со-

(crypto-Christians), во главе которой стоял «любимый ученик Иисуса» (*Ин* 13. 23), к изгнанию через какое-то время ее приверженцев из синагоги за «высокую» христологию (т. е. христологию, которая делала акцент на божественности Христа, см.: Brown, 1982, 52–53; ср. также определение «a "high" Christology is a Christology according to which Christ is, minimally, *more than human*. <…> in the light of Chalcedonian Christology this is taken to mean Christ is fully, but not merely, man — he is also fully divine. <…> Christ is *more than* human, although he is also fully human»: Crisp, 2009, 23; курсив автора), которую они исповедовали (как реакция на это изгнание ок. 90 г. было написано *Ин*), и к последующему, после разрыва с синагогой, возникновению разногласий из-за различных толкований традиции, приведших к тому, что часть верующих покинула общину (*1–3Ин* возникли как ответ на этот раскол), и т. д. (R. E. Brown, J. L. Martyn), нашло немало сторонников; сжатое изложение гипотезы о «стадиальном» развитии «иоанновой общины» см. Streett, 2011: 13–15, где автор (с привлечением обширной литературы вопроса) подчеркивает слабость этой (хотя и удобной, но не обеспеченной документальными подтверждениями) реконструкции событий (ibid., 16 сл.); резкие возражения против подобных построений см. Johnson, 1996, 100 (по поводу теории *Раймонда Брауна*): «his entire reconstruction of Johannine "history" rests upon no more solid basis than a series subjective judgements and suspect methodological presuppositions. <…> such exercises should be recognized as *flights of fancy rather than sober historiography*» (курсив — А.Х.); полемику с основным тезисом *Льюиса Мартина* о том, что «иоанновы христиане» были изгнаны из синагоги после того, как Биркат ха-миним («Благословение еретиков», 12-я часть Амиды, возникшая, видимо, ок. 90 г.) стали произносить на синагогальном богослужении, см. Ashton, 2007: 31 сл.

[1047] См. справедливое утверждение о том, что «докетические представления» с самого начала сопутствовали зарождающейся христологии: «The *earliest christological heresy* of which we have any evidence was Docetism, which so emphasized the divinity of Jesus that it reduced his humanity to mere appearance or fantasy» (Pollard, 1970, 19; курсив — А.Х.); правда, вместо christological heresy уместнее было бы говорить о «христологическом разномыслии» (ср. «verschiedene Versuche» у *Грильмайера* выше в прим. 924; там же автор справедливо подчеркивает, что «der Name δοκηταί ist nicht als eigentliche Sektenbezeichnung zu betrachten»; ср. Brown, 1966, LXXVI: «Docetism was not so much a heresy by itself as it was an attitude found in a number of heresies»), поскольку понятие «ересь» предполагает какое-то сформировавшееся учение, какую-то систему мысли, а применительно к тому явлению, которое мы называем *докетизмом*, можно говорить только об определенном наборе схожих характеристик. Так, например, вера в мнимое воплощение (проистекающая из веры в невозможность подлинного воплощения божества) и, как результат, вера в то, что при крестной смерти пострадала лишь плотская оболочка Иисуса, сошедший же на него небесный Христос не был подвержен страданию, появляется в начальном христианстве в различных вариантах и с различными подробностями. Ириней свидетельствует: «Одни говорят, что Иисус был вместилищем (receptaculum = ἐκδοχεῖον) Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя (ср. выше: прим. 961 о Керинфе) и, показав безымянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе. <…> Другие же утверждают, что он пострадал *мнимо* (putative = *δοκήσει*), поскольку по (своей божественной) природе был не подвержен страданию»

[1048] Понятие «предсуществование» (см. выше: прим. 967), т. е. существование до всякого творения (существование вне времени и пространства), предполагает веру в *божественную природу* предсуществующего, т. е. Христа, но все разобранные ранее *НЗ* пассажи избегают прямо называть Христа «богом»; см. выше: прим. 984; обзор всех *НЗ* пассажей, которые могли бы быть истолкованы (и толковались) как использующие понятие «Бог» применительно к Иисусу, см.: Wainwright, 1957; Taylor, 1962; Brown, 1965; Mastin, 1975; Reim, 1984 («The only two NT writings where Jesus is presented as God are the Letter to the Hebrews (1. 8 f.) and the Fourth Gospel (1. 1, 18; 20. 28)», 159); Harris, 1992; ср.: Хоспоев, 2014a, 14, прим. 49; о «предсуществовании» в *НЗ* вообще см.: Hamerton-Kelly, 1973, но ср.: «…no Synoptic Gospel proposes the incarnation of a being who came down from God, i.e. a preexistent Son of God.

ставными элементами той христологии, которую исповедовала какая-то часть христианского мира.

Так, автор *1Ин*, обращаясь к своей пастве, предостерегает ее от заблуждения, которое стали распространять некоторые отколовшиеся от его общины[1049]:

> «...всякий дух, который признает, что Иисус Христос пришел *в плоти*[1050], — от Бога, а всякий дух, не исповедующий Иисуса, — не от Бога»[1051].

Paul is often thought to have had a preexistence christology, although it is not certain» (Brown, 1982, 74; ср. выше: прим. 935 сл.; прим. 964 сл.); о «предсуществовании» в *Ин* (например, 8. 58 и 17. 5) см.: Kunath, 2016; о христологии *Ин* вообще см.: Pollard, 1970; Anderson, 1986. После того как *Бультман* привел все пассажи, в которых Игнатий называет Христа Богом (*Ephes.* 1. 1; 15. 3; 18. 2; 19. 3; *Tral.* 7. 1; *Smyrn.* 1. 1; 10. 1; Rom. 3. 3; 6. 3; 7. 3: Bultmann, 1951, 129; к этому списку добавлю *Ephes.* 7. 2; см. ниже: прим. 1069), *Винсент Тэйлор* заметил: «As early then as the first decade of the second century this custom of speaking of Christ as 'God' was beginning to spread» (Taylor, 1962, 116); ср. *2Clem.* 1. 1 выше в прим. 952.

[1049] Эти отступники первоначально были членами одной с автором общины, но затем от нее отпали: «они вышли из нас, но не были наши... » (*1Ин* 2. 19); они — «от мира» (ἐκ τοῦ κόσμου), в противоположность единомышленникам автора, которые «от Бога» (ἐκ τοῦ θεοῦ: ibid. 4. 4–5; ср. «не от мира»: *Ин* 17. 14–16). Считать, что понятие κόσμος подразумевает прежде всего «языческий мир», и видеть в этих оппонентах «гностиков» (Gnostics), в учении которых «the pagan element is their real basis, and the Christian element a comparatively ineffective appendage» (Dodd, 1946, 98, 148; ср. Kümmel, 1970, 310: «a Gnostic enthusiastic movement, which advocated a Docetic Christology»; Wengst, 1988, 3760: «christliche Gnostiker»), нет оснований хотя бы уже потому, что докетическую христологию исповедовали далеко не только гностики; см. Vorster, 1975, 90: «нельзя утверждать, что the author combatted a *gnostic* docetic christology. The most one can say with certainty is that he combatted a *docetic christology*» (курсив автора); Brox, 1984, 313: «Nichtgnostische doketistische Christologien waren im frühen 2. Jahrhundert allem Anschein nach keine Rarität»; ср. также: Хосроев, 2016, 38, прим. 107; Painter, 1986; Streett, 2011, 35, где автор, подводя итог своим наблюдениям, утверждает «it is no longer viable to speak of the opponents of 1 John as "Gnostics" or "proto-Gnostics"»; ср. также: Heyden, 2014, 49 сл. с обзором различных точек зрения на то, кем в действительности были оппоненты автора; см. ниже: прим. 1056.

[1050] Сочетание ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν *ἐν σαρκὶ* ἐληλυθότα можно понимать по-разному: это или 1. всякий, кто «признает Иисуса *Христом*, пришедшим в плоти», считая при этом, что речь идет о двойном аккузативе («признавать кого-то кем-то»), как в *Ин* 9. 22: ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν..., «если кто признает его Христом...» (ср. *Римл* 10. 9: «признавать Иисуса Господом»); в этом случае акцент лежит на втором аккузативе в значении «(признавать) Христом, т. е. Мессией» (отсутствие артикля перед Χριστόν является достаточно обычным: Blass–Debrunner, § 260. 1); или 2. «всякий, кто признает Иисуса *Христа* пришедшего в плоти...», считая, что понятие «Христос» в сочетании «Иисус Христос» выступает не как титул, а как составная часть имени собственного, и тогда подчеркивается, что он пришел именно «в плоти», а не в каком-то ином состоянии; именно так поколением позже понимал это высказывание Поликарп (*Philip.* 7. 1), обратившийся к нему в своем послании и заменивший причастие ἐληλυθότα (стоящее зд. вопреки грамматической норме: Blass–Debrunner, § 416. 3) на инфинитив ἐληλυθέναι; инфинитив находим и у большинства последующих авторов, цитирующих этот пассаж. В пользу первого варианта см. Dodd, 1946, 96; Menken, 2018, 127, в пользу второго, которому я следую, см. Boer, 1991, 334: «In 4. 2 the double name, "Jesus Christ" functions as the *single* object (accusative case) of the verb *homologein*» (курсив автора).

[1051] πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν *ἐν σαρκὶ* ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ (= λύει, «ниспровергает», «упраздняет» в ряде рукописей и патристических свидетельств) τὸν Ἰησοῦν (+ ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα в целом ряде рукописей) ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν (*1Ин* 4. 2–3); автор начинает свое послание с обещания рассказать «о том, что (scil. кого) *осязали* (ἐψηλάφησαν) наши руки» (*1Ин* 1. 1), подчеркивая этими словами то, что у него и его единомышленников не было ни малейшего сомнения в том, что «плоть Христа» была подлинной (ее можно было осязать), а не мнимой. Разночтение

В *2Ин* находим схожее утверждение:

> «Ибо многие совратители вышли в мир, не признающие, что Иисус Христос пришел[1052] *в плоти*; такой является совратителем и антихристом»[1053].

λύει, засвидетельствованное в уже в ранних цитатах, например, у Иринея, Климента и Оригена, представляет особый интерес; в критическом издании этот вариант был отклонен как вторичный, возникший во II в. на волне борьбы с гностицизмом (Metzger, 1975, 713 ad *Ин* 4. 3), т. е. автору *1Ин* приписали полемику с докетическим представлением Керинфа и ему подобных (см. ниже: прим. 1056 и 1103), которые отводили земному Иисусу лишь роль временного «вместилища» небесного Христа (подробно об этом чтении см.: Ehrman, 1993, 129 сл.). Ср. *1Ин* 5. 5–6, где слова о том, что Сын Божий, Иисус Христос, «пришел водой и кровью (δι' ὕδατος καὶ αἵματος), не только водой, но водой и кровью», некоторые толковали как относящиеся к его плотскому рождению (где «вода» рассматривалась как дающая жизнь; ср. *2Петр* 3. 5 выше в прим. 669) и смерти; согласно другому толкованию, речь идет о воде крещения (так уже Тертуллиан; см. выше: прим. 576): о том, что это сочетание, направленное против «докетического гносиса» (der doketischen Gnosis gegenüber), относится к «seine (Иисуса) Taufe und seinen Tod», см.: Bultmann, 1941, 525, прим. 6; ср. Schweizer, 1952, 346: «Sehr viel wahrscheinlicher ist <…> an Taufe und Herrenmahl zu denken»; ср. Hannah, 1999, 167, n. 11: «Most commentators understand the water to refer to Christ's baptism and the blood to his death» (с литературой); противопоставление «не только водой, но и…» указывает на каких-то гностических оппонентов (например, Керинфа, утверждавшего, что Христос сошел на Иисуса только после водного крещения), которые не признавали реальности смерти Христа (Schnackenburg, 1984, 258); ср. Klauck, 1991, 295, а также Watson, 1987, 116, где автор говорит о том, что «some early forms of docetism seem to have been more concerned with Jesus' death than with his humanity as a whole» и, ссылаясь на *1Ин* 5. 6–8, предполагает, что автор послания полемизирует с теми, кто утверждал «that the divine element did not share in suffering»; ср. «…the dominant position in the last two hundred years of scholarship has been that 1Joh 5. 6 is aimed at refuting a Cerinthian separation-Christology» (Street, 2011, 276; см. ниже: прим. 1103). Обзор различных точек зрения на понимание сочетания *1Ин* 5. 5–6 см., например: Brooke, 1912, 132 сл.; Barth, 1951, 395; Brown, 1982, 572 сл.; Smalley, 1984, 277 сл.; Boer, 1988; см. также ниже: прим. 1092 по поводу *Ин* 19. 34.

[1052] О том, что причастие настоящего времени ἐρχόμενον имеет здесь, по сути дела, то же значение, что причастие перфекта ἐληλυθότα в *1Ин* 4. 2 (ср. выше: прим. 1050), см. Jensen, 2014, 319 («…the perfect participle in the confession of 1John 4. 2 is an "enhansed" statement parallel to the present participle in 2John 7 which is the "basic" confession»); см. также *Ин* 11. 27; ср. Menken, 2008, 203–204; id., 2018, 127–128 («the participles ἐληλυθότα in 1Jn 4. 2 and ἐρχόμενον in 2Jn 7 have the same meaning; we have here simply a case of Johannine variation); Boer, 1991, 334, прим. 25; заметим, что в коптском переводе (и саид., и бох.) это причастие передано глаголом в перфекте (ⲁⲩⲉⲓ «он пришел»); ср., однако, Strecker, 1986, 35: «Das Partizip enthält keine Vergangenheitsaussage und ist nicht mit 'der gekommen ist' zu übersetzen, sondern hat entweder eine präsentische oder eine futurische Bedeutung», предпочитая видеть здесь значение будущего времени, поскольку речь идет не о докетическом взгляде на природу тела Христа, а о «das erwartete Kommen des Christus als Erscheinung *én sarkí*:» (36); категорические возражения против такого предположения см. Schnackenburg, 1984, 312–313: поскольку при втором пришествии Христос явится «nicht *én sarkí*:, sondern ἐν δόξῃ»; причастие наст. времени подчеркивает лишь «die überzeitliche Bedeutung der Inkarnation»; «»; см. также Brown, 1982, 669–670; Smalley, 1984, 329: наст. время «draws attention to the timelessness of the Christ event…»; Lieu, 1991, 11.

[1053] ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον *én sarkí*: οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος (*2Ин* 7). Автор, называя себя «старцем» (πρεσβύτερος: *2Ин* 1), обращается к некоей «госпоже и (ее) детям» (ср. Lieu, 1991, 93: «the "elect lady" of the address <…> represents a church rather than a particular individual with her children»; Schnelle, 2005, 488; Marshall, 1978, 10: «it is probable <…> a way of personifying a community») с предостережением против тех, кто проповедует «бесплотного» Иисуса Христа, призывая не пускать их в дом (*2Ин* 10–11); он уверен, что всякий, кто преступает его учение, которое он называет ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ, «не имеет Бога» (θεὸν οὐκ

Оба послания направлены против «явившихся теперь многочисленных антихристов» и «псевдопророков»[1054], т. е. против отпавших от общины, которые стали учить по-своему и представлять опасность для «правоверия» тех, кто в общине остался. Раскольники (видимо, считавшие самих себя безгрешными и познавшими Бога[1055]) не верили в то, что «Иисус является Христом»[1056], и утверждали, что он, явившись в этот мир, имел *призрачную, а не*

ἔχει: 9). Заметим, что «старцем» называет себя и автор *3Ин* 1; в том, что этот «старец» был автором всех трех посланий, см., например: Schnackenburg, 1984, 298 (δ); ср. Windisch, 1911, 139–140; ср. примечание *Рудольфа Бультмана* с поправкой на то, что докетических оппонентов автора едва ли нужно называть гностиками (см. выше: прим. 930): «In welchem Sinne die I Joh 4. 1–3 II Joh 7 bekämpften Gnostiker das ἐληλυθότα *ἐν σαρκὶ* des Offenbarers bestritten, ist nicht deutlich zu sehen; deutlich aber, daß dem Verf. das *ἐν σαρκὶ* das Entscheidende ist» (Bultmann, 1941, 40, прим. 4).

[1054] *1Ин* 2. 18; 4. 1; ср. *2Ин* 7; именно их появление, по убеждению автора, является знаком того, что «последние времена» (ἐσχάτη ὥρα) уже наступили. Впрочем, этот мотив является одним из непременных клише христианской полемики, в которой оппоненты, среди прочего, изображались как «лжепророки» или т. п., ведущие порочную жизнь; ср. справедливые замечания *Фредерика Виссе* по поводу проблемы, с которой сталкивается историк, желающий на основе материала, почерпнутого из полемической литературы (за неимением других источников), восстановить подлинное содержание того или иного учения, «one cannot expect that the position of the other side has been represented fairly and completely in the heat of the controversy» (Wisse, 1986, 180); это применимо в полной мере и к *1-2Ин*, являющихся единственным (вне сомнения, пристрастным и крайне скудным) источником для реконструкции описанных там «лжеучений». Так или иначе, но в приведенных пассажах из *1–2Ин* мы имеем дело с самой ранней (из известных нам) внутрихристианской полемикой, и эта полемика с докетическим учением происходит в рамках становящейся *христологии*, одним из создателей которой, наряду с ап. Павлом, можно по праву считать автора (авторов) сочинений Иоаннова корпуса; о полемике в *Ин* см. ниже: прим. 1081 сл.

[1055] Намеки на такие их утверждения см. *1Ин* 1. 6, 8, 10; 3. 9; 2. 4: «Кто говорит: “Я познал его” (т. е. Бога), но заповедей его не соблюдает, тот лжец....» и т. п., но при этом «it is hard to tell exactly what the false teachers opposed by John positively believed and taught; it is easier to say what features of the orthodox faith they denied» (Marshall, 1978a, 15).

[1056] «Всякий верующий в то, что Иисус есть Христос (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός), рожден от Бога» (*1Ин* 5. 1); «лжец тот, кто отрицает, что Иисус есть Христос» (*1Ин* 2. 22). Трудно установить, что именно имел в виду автор, утверждая, что оппоненты не признавали Иисуса Христом (Smalley, 1984, 266: «...the exact nature of the heresy is not clear»), но очевидно, что за этим непризнанием (если это не полемическое преувеличение, как и в случае с обвинением противников в аморальном поведении; см. пред. примеч.) стоял совсем не та идея (противопоставление иудеев, не верящих в то, что Иисус был Христос, и единомышленников автора, признающих Иисуса Христом), которая нашла отражение в *Ин* 9. 22 («...иудеи постановили, изгонять из синагоги всякого, кто признает Иисуса Христом»): ведь коль скоро оппоненты были *христианами*, хотя и оставившими общину и отпавшими, по мнению автора, от истины (см. выше: прим. 1049), они все равно должны были бы признавать в Иисусе Христа, иначе как бы они смогли вообще стать и оставаться христианами (которых автор *1Ин* и пытается поэтому вернуть к истинной вере); ср., однако, Streett, 2011, 162, где, ссылаясь на Иустина (*Dial.* 47. 4; рассказ о каких-то иудеях, сначала признавших Иисуса Христом, а затем его отвергнувших, обратившись к старой вере), автор видит в иоанновой общине ту же ситуацию, т. е. отступничество ее некоторых членов, «who reneged upon their original confession and returned to the relative security of the synagogue» (также и Thyen, 1988, 191); еще одно, но весьма казуистическое (до конца мне не понятное) объяснение этой темной фразы, см.: Wahlde, 2015, 73; id. 1990, 145. Более вероятным представляется следующее предположение: «отрицающие, что Иисус является Христом», были теми (первоначально членами общины), которые, в отличие от единомышленников автора, верящих «с самого начала» (*1Ин* 2. 24) и до нынешнего времени в «целостность» (неразложимость на составляющие) личности Иисуса Христа, считали, что Иисус и Христос — это два

настоящую плоть (т. е. попросту отрицали «воплощение»[1057]); они, разделяя между Иисусом и Христом, по всей вероятности, не признавали *Иисуса* Сыном Бога[1058], а считали таковым лишь Христа, причем понимали его сыновство в буквальном (т. е. он реально предсуществовал), а не метафорическом понимании этого понятия[1059]. Таким образом, автор

разных персонажа, лишь на (земное) время объединившихся в одно; тогда, вполне возможно, в полемике *1–2Ин* подразумевался (не называя имени) живший в Ефесе примерно в то же время, что и автор(ы) посланий (см. выше прим. 1044), Керинф или какие-то его последователи, ведь «они отделяли (separant) Иисуса от Христа», утверждая, что при крестной казни «Христос остался не подверженным страданию (impassibilem perseverasse Christum), а пострадал Иисус (passum vero Iesum)» (Iren., *Adv. haer.* III. 11. 7; о Керинфе см. выше: прим. 958; ниже: прим. 1077, 1103 и Хосроев, 2016, 178–182; ср. Wengst, 1990, 112: отрицание того, что Иисус является Христом, «bezieht sich auf die christologische Anschauung, daß der himmlische Christus seinem Wesen nach nichts mit dem irdischen Jesus zu tun hat, sondern daß er sich dessen lediglich zum Zwecke seines Erscheinens auf Erden bediente»; возможная связь высказывания *1Ин* 2. 22 с учением Керинфа была замечена уже давно: «There is nothing in the words to exclude a reference to Cerinthus, or similar teaching», хотя, как подчеркивает далее автор (Brooke, 1912, 59), этот еретик признавал не единого Бога-творца, а высшего Бога и низшего, сотворившего этот несовершенный мир, но в *1–2Ин* нет никакого намека на полемику с этим учением; ср. Smith, 2009, 377–378.

[1057] Ср., однако Minear, 1970, 292 с попыткой показать, что в *1Ин* 4. 2 речь идет не о воплощении: «the coming of Jesus Christ is not primarily a reference to birth as Mary's son, nor does "in the flesh" refer to a human mode of existence», а сочетание «в плоти» (*ἐν σαρκί*) в этом стихе следует понимать как синонимичное сочетанию «в вас» (*ἐν ὑμῖν*) в 4. 4 («тот, который *в вас*…») и, таким образом, «the coming of Christ in the flesh is one way of saying that within the authentic Christiaan fellowship, there abides or dwells Christ's life, his truth, his love, his anointing…». Не убеждают меня и выводы *Мартина де Бура*: «The confession of "Jesus Christ having come in (the) flesh" (1John 4. 2; cf. 2 John 7) is the author's way of speaking *about the death of Jesus Christ* and it would have been so understood be the first readers» (Boer, 1991, 345; курсив — А.Х.); см. ниже: прим. 1062.

[1058] Сам автор не раз подчеркивает, что Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, исподволь утверждая, что оппоненты или этого вовсе не признавали («Кто исповедует, что *Иисус* является Сыном Бога, в том пребывает Бог и он в Боге»: 4. 15;), или, скорее, понимали это высказывание как-то иначе (например, Сыном Бога признавали только *Христа*, не признавая таковым *Иисуса*; о разделении Иисуса и Христа у оппонентов см. выше: прим. 1056), поэтому там, где автор *1Ин* возражает своим противникам, он подчеркивает, что *именно Иисус* является Сыном Бога (4. 15; 5. 5: «Кто побеждает мир как не верующий в то, что *Иисус* является Сыном Бога»; 1. 7: «кровь *Иисуса*, его Сына»), а не *Иисус Христос*, что для него является очевидным; там, где полемика отступает на задний план (*1Ин* 1. 3; 2. 1; 3. 23; 4. 2; 5. 6; 5. 19; ср. *2Ин* 3, 7), и автор приводит своей «исповедание веры», он использует сочетание Иисус Христос. Итак, полемика *1Ин* (ср. ниже: прим. 1060) была направлена прежде всего на то, чтобы подчеркнуть суть веры автора и его единомышленников: для них воплотившийся Спаситель был «ein wirklicher, richtiger Mensch. *Der ganze Ton liegt auf dem Menschennamen Jesus*. Er, Jesus, ist der Christus (2. 22; 5. 1), der Sohn Gottes (4. 15; 5. 5); vom Jesus Christus gilt darum: er ist im Fleische gekommen…» ((Braun, 1951, 284; курсив — А.Х.). О том, что титулы «Христос» и «Сын Бога» (22 раза в *1Ин*), скорее всего, имеют здесь то же значение, что и в *Ин*, см.: «The titles "the Christ" and "the Son of God" have very probably the same meaning here, as they do in the Fourth Gospel (cf. Jn 11. 27; 20. 31; cf. also Jn 1. 49): they refer to the heavenly redeemer sent by God into this world (cf. 1Jn 4. 9–10)» (Menken, 2018, 128); ср.: «Both for John (зд. автор *1Ин*) and heretics it (scil. понятие Христос) refers to a divine being, and appears to be synonymous with "Son (of God)" (cf. [2] 23; 5. 15)…» (Smalley, 1984: 113); «Certainly *Christos* and Son of God are virtually interchangeable in Johannine terminology» (Brown, 1982: 352; Lieu, 1991: 71–72; Robinson, 1961: 60); ср. также слова, завершающие *Ин* (20. 31): «Написано же это, чтобы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Бога…».

[1059] О метафорическом использовании понятия «сын бога» применительно к праведному человеку или т. п. в иудейской и раннехристианской литературе см. выше: прим. 937, 938.

1–2Ин отстаивал веру в «плотское» явление Иисуса Христа в мир и, как следствие, искупительную роль его земного страдания[1060], а его противники, признавая подлинным Сыном лишь одну ипостась, а *именно Христа*, и веря в его предвечное существование и божественную природу, земную ипостась, а *именно Иисуса*, кажется, просто игнорировали и не отводили никакой сотериологической роли ни его страданиям, ни его смерти[1061].

Можно ли называть этих оппонентов *докетами* в том смысле, какой мы вкладываем в понятие *докетизм*, имея при этом прежде всего в виду засвидетельствованные для II и III вв. учения, (по-разному) не признающие реальности *воплощения* и *смерти* Христа?[1062] Отвечаю утвердительно, потому что *любое* признание того, что плоть Христа

[1060] Вот программные утверждения автора *1Ин*: «Бог послал в мир своего единородного Сына <…> как умилостивление (ἱλασμόν) за наши грехи» (*1Ин* 4. 9–10; ср. *Ин* 3. 16–17); «он есть умилостивление за наши грехи, не только за наши, но и за грехи всего мира» (*1Ин* 2. 2); «он явился, чтобы взять на себя (наши) грехи, и нет в нем греха» (ibid. 3. 5); «Сын Бога явился, чтобы уничтожить дела диавола» (ibid. 3. 8); Иисус «положил за нас свою душу…» (ibid. 3. 16–17; ср. *Ин* 15. 13); «Отец послал своего Сына спасителем мира» (ibid. 4. 14); «…кровь Иисуса, его Сына, очищает нас от всякого греха» (ibid. 1. 7) и т. д.

[1061] См. Uebele, 2001, 121 о том, что *1Ин* 4. 2 сл. (см. выше: прим. 1051) «die radikale monophysitische Spielart des Doketismus bekämpft, deren Vertreter Jesus Christus wesenhaft nur als Gott ansahen, dessen ganzes Auftreten auf Erden als δόκησις aufgefaßt wird». Короче говоря, раскольники «haben <…> dem Menschen Jesus die Christuswürde (2. 22; 5. 1) und Gottessohnschaft (4. 15; 5. 5) abgesprochen. Sie haben eben doch <…> eine Zerreißung zwischen Jesus und Sohn Gottes vorgenommen» (Braun, 1951, 289). Ср. Menken, 2018, 126: «…they considered Jesus Christ as a divine being, and they did not accept an intrinsic relationship between the divine and the human element in him»; Ehrman, 2006, 237: «the secessionists had apparently developed the Johannine view (т. е. как он выражен в *Ин*) of the divinity of Christ to an extreme that made it impossible for them any longer to acknowledge his *identity* with the man Jesus…» (курсив автора); Schnelle, 2009, 679: «The opponents <…> had denied the soteriological identity between the earthly Jesus and the heavenly Christ (cf. 1 John 2. 22, Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός), <…> for the opponents only Father and the heavenly Christ were relevant for salvation, but not the life, suffering, and death of the historical Jesus of Nazareth». Ср. также замечания *Раймонда Брауна* о том, что христология, основанная на вере в предсуществование и признающая при этом воплощение, несет в себе возможность умаления богословской важности земной жизни Иисуса («…the possibility of relativizing the importance of Jesus' earthly life»: Brown, 1982, 75).

[1062] «Docetism *opposes the doctrine of the incarnation*, for it is a fundamental (за пределами христианства) truth that divine cannot unite with the human, the heavenly with the earthly» (Strecker, 1996, 71; курсив — А.Х.); ср. уже недоумение язычника Цельса по поводу христианского учения о *воплощении*: «Только природа смертного может изменяться и преобразовываться, а природа бессмертного пребывает неизменной; итак, бог не может быть подвержен такому изменению…» (*Cels.* IV. 14; подробнее см. выше: прим. 926). На вопрос о том, какое именно направление внутри христианства представляли раскольники, против которых были направлены *1–2Ин*, по-прежнему нет единого ответа. Не нашло широкого признания предположение о том, что автор *1Ин* полемизирует одновременно с двумя различными (ложными с его точки зрения) взглядами на природу Иисуса: одни его оппоненты исповедовали т. н. «низкую христологию» («'low' christology»), т. е. признавали в Иисусе только человека, другие — «христологию высокую» («'high' Christology»), т. е. видели в Христе только божество, что и привело их к докетизму (Smalley, 1984, XXIII сл.). Значительное число сторонников нашло предположение о том, что полемика автора *1Ин* вообще не имеет к докетизму отношения: «the issue is not that secessionists (так *Браун* называет отколовшихся от общины) are denying the incarnation or the physical reality of Jesus' humanity; they are denying that what Jesus was or did in the flesh was related to his being the Christ, i. e., was salvific» (Brown, 1982, 505). Возражение на утверждение некоторых исследователей о том, что за посланиями стоит не полемика с реальными оппонентами, а всего лишь литературный прием, см.: Menken, 2008, 195–201 с выводом, что мы имеем дело с «a real conflict between the Johannine

была *мнимой* (или какой-то иной сущности, но, в любом случае, не такой, как у всех людей[1063]), и следовательно, его явление в мир, страдания и смерть были призрачными (или, в любом случае, не такими, как у людей), уже подпадает, на мой взгляд, под определение *докетизм*[1064], и не важно, в каких терминах и с какой полнотой выражено это представление; важно лишь то, что потребность в таком объяснении появляется только там, где вера в *божественную природу* Христа (в его безусловное предсуществование) не вызывает уже никакого сомнения, и только у тех, кто никак не смог примириться с мыслью

Christians and a group that left the community» (197); против того, чтобы считать этих раскольников *докетами*, см. id., 2018, 138–139: автор утверждает, что в *1–2Ин* нет никакой «типичной для докетизма терминологии» и «not only the docetic terminology but also the whole idea that the human existence and the death of Jesus were unreal and only apparent, is not found in the Johannine Epistles»; он сравнивает полемику *1–2Ин* с антидокетическими высказываниями Игнатия, Иринея, Ипполита и Тертуллиана и, не увидев между ними никакого сходства, приходит к заключению: «If the secessionists were indeed docetists, the author of the Johannine Epistles has hidden it very well. It is simpler to assume that they had some kind of exclusively divine Christology, *but not the docetic variant*» (курсив — А.Х.). Ср. довольно расплывчатое высказывание: «Die Irrlehrer der Joh-Briefe (1 Joh 4. 2; 5. 6; 2 Joh 7) wie auch wohl des Kol-Briefes und der Pastoralbriefe *sind noch nicht Doketen im strengen Sinn*. Das heißt, es ist nicht nachzuweisen, daß sie schon die eigentliche Fleischeswirklichkeit geleugnet haben. Es handelt sich wohl um *eine "doketische" Lehre im weiteren Sinn*...» (Grillmeier, 1990, 188; курсив — А.Х.). См. также предположение о том, что пассаж *1Ин* 4. 2–3 не имеет никакого отношения к полемике с докетизмом и является древней исповедальной формулой христиан (Streett, 2011, 228 сл.; «does not point to anti-docetic polemic <...> it is primitive and catholic [confession]»: 249); предположение о том, что оппоненты автора *1–2Ин* и Игнатия исповедовали т. н. «христологию разделения» («eine sog. Trennungschristologie»), согласно которой духовный Христос перед смертью отделился от Иисуса; таким образом, Христос не страдал и не умер (эти взгляды исповедовал Керинф; см. ниже: прим. 1105), не имеет под собой прочного основания (подробно см. Becker, 2004, 231–232; Heyden, 2014, 468, Anm. 1648: «Von einer Trennungschristologie ist bei den Ignatiusgegnern nicht — jedenfalls nicht deutlich — zu erkennen»).

[1063] Даже внутри одной «школы» могло находить место разномыслие в понимании природы тела Иисуса: так, например, валентиниане, распавшиеся, вероятно, после смерти основателя (ок. 160 г.) на две ветви, а именно: восточную (ἡ ἀνατολικὴ τις διδασκαλία) и италийскую (ἡ δὲ Ἰταλιωτική: Hippol., *Ref.* VI. 35. 5), расходились друг с другом, если верить ересиологу, именно по этому вопросу: восточные валентиниане утверждали, что тело Иисуса было «душевной природы» (ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι), западные же были убеждены в «духовной природе» его тела (πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος: ibid. VI. 35. 6–7); подробнее см.: Kaestli, 1980. Ср. также свидетельство Иринея о гностиках, которые учили, что воскресшее тело Иисуса было «психическим и духовным: ибо все земное оставил он (scil. воскресший) в этом мире» (corpus animale et spiritale: mundialia enim remisisse eum in mundo); эти гностики, продолжает Ириней, упрекали тех учеников Иисуса, которые, впав в «величайшее заблуждение» (maximum errorem), считали, что он «воскрес в земном теле» (in corpore mundiali resurrexisse: *Adv. haer.* I. 30. 13); см. также ниже: прим. 1100.

[1064] Без малого две сотни лет назад *Фердинанд Христиан Баур* дал простое, не отягченное лишними подробностями определение того, что можно назвать докетизмом в широком смысле понятия: «Der Doketismus ist im Allgemeinen die Behauptung, daß die menschliche Erscheinung (Христа) bloßer Schein sei, und keine wahrhaft objective Realität habe» (Baur, 1835: 258); перечень работ, авторы которых доказывали, что *1–2Ин* полемизировали с зарождающимся докетизмом (в одной из его разновидностей), см. Uebele, 2001, 118 сл.; Streett, 2011: 36, прим. 112 (ср. выше: прим. 1062). Автор апокрифического *3Коринфянам* (видимо, не ранее середины II в.; о нем подробнее: Хосроев, 2016: 83–84, примеч. 301–307) вложил в уста Павла опровержение каких-то еретиков, учивших, среди прочего, что Господь пришел не в плоти (οὐδ' ὅτι εἰς σάρκα ἦλθεν ὁ κύριος: II. 14), в чем, возможно, следует видеть отголосок знакомства с антидокетическими высказываниями, подобными *1–2Ин*.

о том, что совершенное, без какого бы то ни было изъяна божество вдруг оказывается причастным материи, страдает и умирает позорной смертью[1065].

Вспомним, наконец, что с похожей проблемой столкнулся и (младший) современник автора (авторов) *1–2Ин*: речь идет об Игнатии Антиохийском[1066], который в своих посланиях подчеркивал реальность плоти «нашего Бога, Иисуса Христа, резко выступая против неких «неверующих» и «безбожников», отрицавших подлинность смерти Христа[1067] и учивших, что он «пострадал мнимо»:

«Он пострадал *на самом деле* и *на самом деле* воскресил себя, (а) не так, как говорят некоторые неверующие, будто он пострадал *мнимо*; сами они мнимые <…>. Ведь если наш Господь совершил это *мнимо*, то и я заключен в оковы *мнимо*»[1068].

> «Один есть врач, *плотский* и духовный, *рожденный* и нерожденный, Бог, оказавшийся *в плоти*…»[1069].

[1065] Мы ничего не знаем о том, какой вид имело учение этих «раскольников»: содержало ли оно развитую для того времени христологию или ограничивалось лишь убеждением, что божественный Христос мог иметь только *мнимую плоть* (как следствие веры в то, что божество не могло иметь человеческую плоть); ничего неизвестно нам и о том, в каком виде автор *1–2Ин* познакомился с их учением, все ли из того, что он об этом учении знал, он нам рассказал или по какой-то причине многое опустил; не знаем мы и о том, в какое (всеобщее) воскресении они верили: окажутся ли воскресшие в этой плоти или в какой-то иной, и т. д. Впрочем, вера в то, что божество могло иметь плоть (речь идет не о воплощении Христа, а о изначальной телесности Бога), в первые века н.э. была достаточно распространена даже среди христиан (о том, что такие были не только среди тех, кого Ориген называл «простецами», simpliciores, но и среди христиан, находившихся под влиянием стоицизма, см.: Stroumsa, 1983: 346 сл.); эта вера «was abandoned (and then only gradually) as Neoplatonism became more and more entrenched as the dominant world view of Christian thinkers» (Paulsen, 1990: 105).

[1066] В правление Траяна антиохийский епископ Игнатий был в оковах отправлен из Антиохии в Рим († ок. 110 г.), чтобы там быть казненным как христианин; по дороге он написал несколько дошедших до нас посланий, обращенных к различным Церквям Малой Азии (в Смирну, Ефес, Траллы, Магнесию на Меандре, Филадельфию); об Игнатии и о некоторых проблемах его посланий см. выше: прим. 722–727.

[1067] Их имена Игнатий сознательно не назвал (τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι: *Smyrn.* 5. 3), но заклинал своих единомышленников не только не принимать у себя этих еретиков, но даже и не встречаться с ними (ibid. 4. 1); ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (*Ephes.* 18. 2; *Rom.* 3. 3); ἄπιστοι (*Smyrn.* 2) и ἄθεοι (*Tral.* 10); τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅ τινες ἀρνοῦνται (*Magn.* 9. 1).

[1068] … ἀληθῶς ἔπαθεν ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι: αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες <…> εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, κἀγὼ τὸ δοκεῖν δέδεμαι (*Smyrn.*2 и 4. 2); почти дословно это утверждение повторяется и в *Trall.* 10 (ср. Bauer, 1920, 238–240 с хорошим экскурсом о докетизме); таким образом, если Христос пострадал мнимо, подчеркивают оба высказывания, то и предстоящее Игнатию мученичество лишено смысла (ту же аргументацию использовал потом и Ириней: *Adv. haer.* III. 18. 6); ср. также *Smyrn.* 5. 2: μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; суду подлежат те, кто «не верит в кровь Христа (εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ: *Smyrn.* 6. 1)», т. е. отрицает реальность его смерти; не признание того, что плоть Христа была настоящей, приводит оппонентов и к отказу от евхаристии (εὐχαριστίας <…> ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος…: *Smyrn.* 7. 1); ср. выше: прим. 724. Игнатий убежден в том, что *в плоти* Христос был и после воскресения (μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκί <…> ὄντα: *Smyrn.* 3. 1; ср. *Лк* 24. 36 сл.).

[1069] Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός… (*Ephes.* 7. 2); Игнатий не устает подчеркивать, что именно *плотский* (ἐν σαρκί) Христос был распят (*Smyrn* 1. 1–2), и что его рождение от девы Марии, его крещение страдание и воскресение были настоящими (ἀληθῶς); эти события — часть реальной истории, и произошли они в правление Понтия Пилата (*Magn.* 11; *Tral.* 9. 1; *Smyrn.* 1. 2; *Ephes.* 19. 1).

Эти высказывания Игнатия свидетельствуют о том, что среди малоазийских христиан было немало (коль скоро епископ взялся с ними полемизировать письменно) исповедовавших докетические воззрения[1070], но имели ли эти христиане какое-то (генетическое) отношение к тем, которые были объектом полемики в *1–2Ин*[1071], установить едва ли возможно из-за крайней скудости данных[1072].

Евангелие от Иоанна (*Ин*)[1073], в котором вера в то, что Иисус Христос является не

[1070] Игнатий возражал не только докетам (им прежде всего в *Smyrn.* и *Tral.*), но и, например, иудаизирующим христианам, о чем красноречиво говорят такие его послания, как *Magn.* 8–10 и *Philad.* 6 сл.; подробно см.: Donahue, 1978, а также Prigent, 1977, 1–10; Denker, 1975, 126 сл. и Uebele, 2001, 60 (*Magn.*); 68 (*Tral.*); 76 (*Philad.*); 84 (*Smyrn.*).

[1071] Следов знакомства Игнатия с *1-2Ин* (чтобы допустить их влияние) не видно; самую раннюю цитату из *1Ин* 4. 3 находим у Поликарпа Смирнского (*Philip.* 7. 1; вероятно, ок. 120 г.); ср. выше: прим. 1050. Вопросу о том, были ли оппоненты Игнатия, не признававшие «плотского Христа», докетами, посвящена огромная литература; обзор см., например: Sumney, 1993; Stewart, 2018; ср. Munier, 1993, где автор, подробно разбирая вопрос о докетах (раздел «Les Docètes», 407 сл.), подчеркивает то обстоятельство, что «le docétisme est né de la difficulté de conciliar les données du message chrétien concernant la personne et l'oeuvre de Jésus-Christ <…> avec les conceptions hellénistiques relatives à la transcendence de Dieu. Si la pensée hellénistique acceptait l'idée d'un Sauveur divin, il lui fallait trouver une solution rationelle excluant le contact du divin avec la matière, considérée comme un principe contraire à Dieu…» (409); докетическое решение проблемы, продолжает он, ведет свое происхождение от греческих представлений, которые можно найти уже у Гомера (ср. *Одиссея*, XI. 603 сл. о Геракле, чей εἴδωλον, т. е. подобие, Одиссей увидел в царстве Аида, в то время как настоящий Геракл пировал с богами на Олимпе; этот пример привел уже Weigandt, 1961, 32–33; другие античные примеры см. Hengel, 1977a, 15–17; ср. Goldstein–Stroumsa, 2006, 425), и это решение состоит в том, что Христос (божество, бесконечно удаленное от земли) явился на земле как Искупитель, но не лично, потому что он всегда пребывает на небе, а лишь своей δόκησις, своей видимостью; см. также: Molland, 1954, где автор, заметив, что все послания Игнатия, кроме *Rom.*, содержат полемику с оппонентами, точную природу учения которых установить не просто, приходит к заключению: «One point only is evident: their Docetism. They considered Christ's life on earth, his birth, his human body, his death and resurrection as mere appearance» (1); о том, что оппонентами Игнатия были «иудео-христианские докеты», евиониты, см. Goulder, 1999 («…Ignatius' Jewish-Christian 'docetists' believe the same doctrine as Irenaeus' Ebionites»: 30); о евионитах см. выше: прим. 954 сл.

[1072] Ср. осторожное высказывание: «Obwohl Ignatius' Polemik besonders an 1Joh 4. 2–3 erinnert (vgl. Polykarp *Phil.* 7. 1; см. пред. примеч.), muß es sich bei den Gegnern des 1. Johannesbriefes nicht unbedingt um denselben Doketismus handeln. <…> In Ignatius' Polemik findet sich nichts, das genügend Anhaltspunkte gäbe, um auf eine bestimmte Sekte zu deuten, die er gekannt haben könnte» (Schoedel, 1990, 255); ср. Paulsen, 1978, 141–142; Donahue, 1978, 81 о том, что до сих пор нет единого мнения о том, кем были оппоненты Игнатия и «the scholarly diversity at this point stems from the meagerness of the data which Ignatius'letters provide. <…> The nature of the evidence makes conclusive proofs impossible at almost every point».

[1073] Об этом самом непонятном и загадочном сочинении *НЗ* красочно выразился *Джордж Бисли-Мюррэй*: среди прочих евангелий это своим происхождением напоминает явившегося Аврааму Мелхиседека, «без отца, без матери, без родословия» (*Евр* 7. 3): «Everything we want to know about this book *is uncertain*, and everything about it that is apparently knowable *is matter of dispute*…» (Beasley-Murray, 1987, XXXII; курсив — А.Х,). Из несметного количества попыток объяснить «загадку» *Ин* я буду ссылаться лишь на те, которые считаю наиболее полно и с разных сторон представляющими тему. О том, что *Ин*, прежде чем обрести свою нынешнюю форму, прошло несколько этапов развития, см., например, Brown, 1966, XXXIV сл., который различал пять стадий: 1. в основе евангелия лежал материал, который из первых уст Учителя получил «любимый ученик»; 2. пополнение новым материалом в общине, основанной этим учеником; 3. оформление этого материала в некий последовательный рассказ; 4. обработка этого

просто (пусть даже и богоизбранным) человеком, как это представляли себе, например, синоптики, а предсуществующим *божеством*[1074], и в котором идея «воплощения»

материала анонимным «евангелистом»; 5. окончательная его переработка анонимным (т. н. церковным) редактором, т. е. евангелие в его нынешнем виде (ср. выше: прим. 1045); именно на этой последней стадии *Ин* получило свой антидокетический колорит (ср. «Das Anliegen des ursprünglichen Evangeliums ist <…> sicher nicht antidoketisch»: Richter, 1969, 43–44, Anm. 66). Ср. также Martyn, 2003, 147 сл., где речь идет о трех (раннем, среднем и позднем) периодах истории *Ин*: 1. устный материал, имевший хождение внутри некоей мессианской, еще находившейся в синагоге, группы, был объединен на письме в некое «рудиментарное» евангелие; 2. включение в него материала, возникшего на следующей стадии, когда эта группа была изгнана из синагоги и столкнулась с гонениями; 3. окончательный вид *Ин* на стадии, когда община сформировала «its own theology and its own identity not only vis-à-vis the parent synagogue, but also in relation to other Christian groups in its setting» (ibid., 157); о затянувшемся по меньшей мере на 10 лет процессе формирования *Ин*, «involving at least two editions», см. Lindars, 1986, 42. Такое направление исследования стало (после работ *Вельхаузена* и *Шварца*, который, впрочем был уверен в том, что любая реконструкция древнейшей формы этого евангелия невозможна («jede <…> Reconstruction der ältesten Form des Evangeliums unmöglich»): Schwartz, 1908, 497), можно сказать, магистральным («all the relevant literary critical problems in the Fourth Gospel were already listed by Julius Wellhausen and Eduard Schwartz»: Schnelle, 1992, 2). При этом не было недостатка и в тех, кто высказывался за исходное (хотя и с известными оговорками) единство текста; см., например, Robinson, 1963, 120: «On purely stylistic grounds I believe the Gospel must be judged to be a literary unity. <…> I accept the view that the whole is the work of a single hand, including the Prologue and the Epilogue», хотя автор подчеркивает, что *Ин* не было написано «в один присест» («at a single sitting») и что «пролог» (*Ин* 1. 1–18) и «эпилог» (*Ин* 21) были добавлены к евангелию уже после того, как были написаны (антидокетические) *1–2Ин* (об этих посланиях см. выше: прим. 1044 и 1049 сл.). Наконец, вспомним и весьма влиятельную точку зрения *Бультмана* (Bultmann, 1941), согласно которой некий редактор (или редакторы), обнаружив разрозненные фрагменты будущего евангелия, расположил(и) их в том порядке, какой мы имеем сегодня, и сделал(и) целый ряд дополнений, чтобы придать первоначально весьма сомнительному с точки зрения правоверия тексту вид, приемлемый «to the developing orthodoxy of the church of the early second century»; эти добавления распадаются на пять категорий: те, что касались таинств; те, что касались «futuristic eschatology»; те, в которых редактор пытался гармонизировать *Ин* с синоптическими евангелиями, и некоторые другие (сжатое изложение этой теории см.: Smith, 1965, 213 сл.). Обзор различных подходов к проблеме происхождения *Ин* и его авторства см. Howard, 1955 (с анализом работ до 1930 г.); Schnackenburg, 1968, 75 сл.; Lindars, 1986, 46 сл.; Anderson, 1996, 1–69; MacGregor, 2000, 1–43; Keener, 2012, 81 сл.; Zumstein, 2016, 38 сл. Но, в конечном счете, более, чем полувековой давности высказывание *Рудольфа Шнакенбурга* по-прежнему остается в силе: «Noch immer kennen wir zu wenig den 'Sitz im Leben' des letzten kanonischen Evangeliums und man muß sich für die Möglichkeit offenhalten, daß die von ihm gebotene Theologie» schon stark in dem Milieu und den Gemeinden entwickelt wurde, in denen er lebte» (Schnackenburg, 1965a, 132); другой исследователь, подводя итог тому, что было сделано в области изучения Иоаннова корпуса, подчеркнул: «…it has become abundantly clear that the Johannine literature is the product not of a lone genius but of a community or group of communities that evidently persisted with some consistent identity over a considerable span of time» (Meeks, 1972, 49).

[1074] Проблема «предсуществования» Христа (обзор этого представления в *НЗ* сочинениях см.: Hamerton-Kelly, 1973) в *Ин* (3. 13; 6. 38, 41, 51, 62; 13. 3; 16. 28; 17. 5, 24) недавно была всесторонне разобрана: Kunath, 2016, где свое исследование автор начинает такими словами: «Die Präexistenz Jesu ist zweifellos einer der eigentümlichsten und markansten Aspekte der johanneischen Christologie. Das Johannesevangelium ist das einzige der kanonischen Evangelien, in dem gesagt wird, dass Jesus Christus vor Anbeginn der Welt bei Gott existiert hat (Joh. 17. 5, 24)…» (1). Говоря об этой «высокой» христологии, не следует думать, что она явилась результатом некоего поступательного развития: от простой веры синоптиков в Иисуса как пророка и праведного учителя к вере в то, что Христос был Богом (о том, что развитая христология сама по себе не является еще доказательством поздней датировки, см., например,

впервые в *НЗ* находит свое выражение[1075], не содержит явно выраженной полемики

Brown, 1966, LXXX: «If we remember that Paul's writings antedated the Synoptic Gospels, a developed Christology becomes a precarious chronometer»); в разных общинах и у разных верующих процесс обожествления Христа протекал по-разному, и некоторые христиане, оставаясь в своем понимании природы Бога вполне на почве иудейства (с его невозможностью поверить в то, что «Христос — это Бог, предсуществующий прежде веков»: Iust., *Dial.* 48. 1; см., например, выше: прим. 954 сл. о евионитах), так и не пришли к вере, засвидетельствованной в сочинениях Иоаннова корпуса. В конечном счете, описание Иисуса в *Ин* как «a superhuman figure <…> the unfortunate effect that the Christ of the Fourth Gospel, so far from being anti-Docetic, *flings the door wide open to a Docetic Christology*, which John himself would no doubt have repudiated with horror» (Lindars, 1986, 54; курсив — А.Х.); см. след. примеч.

[1075] Не забудем при этом и тех немногих исследователей, которые были убеждены в том, что в *Ин* о «воплощении» вообще нет речи; эта мысль, осторожно выраженная еще *Фердинандом Христианом Бауром* (Baur, 1847, 96 сл.) в его толковании *Ин* 1. 14 («Слово стало плотью»; см. ниже: прим. 1080), бегло упомянутая *Вильгельмом Бальденшпергером* (Baldensperger, 1898, 171 о том, что главная идея *Ин* «auf die Logosherrlichkeit fällt, dass man von einer doketischen Christologie <…> reden konnte») и *Хансом Лицманом* (Lietzmann, 1936, II. 117: «Es konnte sich aus dieser Logoschristologie ein naiver Doketismus entwickeln»), получила полное развитие у *Эрнста Кеземана* (Käsemann, 1966), считавшего, что утверждение большинства толкователей о наличии антидокетической полемики в *Ин* не имеет под собой основания («der heute fast durchgängig behauptete Antidoketismus des Evangeliums ist ein reines Postulat»: ibid., 51, Anm. 41), и что, напротив, сочинение содержит докетическое представление о Христе, но докетизм этот «наивный» и не осознаваемый еще как опасность («…der Doketismus, der noch naiv sich geltend macht und als Gefahr noch nicht erkannt ist»: ibid.); фраза «Слово стало плотью» никоим образом не означает, что Слово (scil. Божество) обрело подлинную плоть, но подразумевает лишь, что Слово сошло в мир людей, соприкоснулось с земным и т. п. («Meint die Aussage, daß das Wort Fleisch ward, wirklich mehr, als daß es in die Menschenwelt herabstieg, mit dem Irdischen in Berührung kam und so Begegnung mit ihm möglich wurde? Steht sie nicht ganz im Schatten der andern Aussage: „Wir sahen seine Herrlichkeit" <…>? ibid. 23); таким образом, *Кеземан* доказывал, что не христология воплощения, а δόξα-христология, т. е. христология-славы, является центральной для *Ин*. Критический разбор его точки зрения см.: Richter, 1971, 82 сл.; Bornkamm, 1968; Thompson, 1988, 121–122; Ashton, 2007, 473 сл.; ср. Kysar, 2005, 32: автор, заметив, что в *Ин* 1. 14a речь действительно идет о воплощении («Unlike Ernst Käsemann I take 1. 14a seriously. The incarnation is real…»), подчеркнул: «The Johannine Jesus is one who walks among humans as a human yet with the majesty and power of the divine (e. g. 1. 47; 2. 25; 7. 30; and 8. 20)…». Были, наконец, и те, кто считал, что λόγος ἄσαρκος стал λόγος ἔνσαρκος не в момент рождения Иисуса, а в момент его крещения, т. е. «воплощение» произошло не в начале земной жизни Иисуса; при таком понимании можно, говорить, скорее, об «адоптионизме» (об этом понятии см. выше.: прим. 975) *Ин*; эту старую «еретическую» (см., например, у Керинфа: ниже в прим. 1103) идею (не в последнюю очередь потому, что рассказ о рождении Иисуса в *Ин* отсутствует), правда, никак ее далее не развив, выразил уже *Альфред Луази*, (при крещении Иисуса произошло «l'adoption de cette humanité par le personne divine du Verbe»: Loisy, 1903, 230); см. также Fuller, 1976, 269, 271: «…Jesus became at his baptism the incarnation of the preexistent Logos. <…> the infancy narratives know nothing of Christ's pre-existence. <…> it was the baptism of Jesus rather than his birth that is of primary Christological significance»); другой автор, утверждая, что «the man Jesus and the divine Christ were united in the descent of the Spirit at Jesus's baptism» (119) и что до сошествия на него Духа при крещении Иисус был обычным человеком, родившимся от обычных родителей («an ordinary man, born of human parents»), но после сошествия Духа божественный Логос, или Сын («the divine Logos or Son»), входит в Иисуса и соединяется с его человеческим телом (Watson, 1987, 123), прямо называет христологию *Ин* «adoptionist». Наконец, *Юрген Бекер* доказывал, что идея воплощения, засвидетельствованная не раз (со ссылкой на *Римл* 8. 3; *Гал* 4. 4; *Флп* 2. 7; *1Тим* 3. 16) в раннем (до *Ин*) христианстве, самого автора *Ин,* взявшего слова о воплощении (*Ин* 1. 14) из более раннего текста (см. ниже: примеч. 6 и 8), не интересовала: его христология была не «христологией воплощения», а «Sendungschristologie», и эта идея «посланничества» отчетливо выражена в больших речах Иисуса в *Ин* 3. 1 сл.; 5. 19 сл.; 6. 25 сл.; 12.

с докетическими представлениями (в отличие от *1–2Ин*); тем не менее, ряд высказываний отчетливо показывает, что проблема понимания природы тела «вочеловеченного» Христа занимает в этом сочинении одно из ключевых мест. Автор *Ин* (или последующий редактор, которому евангелие обязано своим нынешним видом), при каждом удобном случае подчеркивая «плотскость» Иисуса Христа, нисколько не сомневался в том, что его тело было не *призрачным*, а материальным[1076] и, следовательно, он не только по виду был (*казался*) человеком, а *стал* им на самом деле[1077].

Первое упоминание «плоти» Христа, в чем можно видеть, хотя и далеко не явно выраженный, пример «антидокетической» полемики, находим в ключевых словах т. н. «пролога», который большинство комментаторов считает не принадлежащим основному тексту *Ин*[1078]:

---

30 сл. и др. (Becker, 1983); ср.: «die göttliche Liebe [ist] Ansatz und Ursprung menschlicher Erlösung. Diese Liebe konkretisiert sich in der Sendung des Sohnes» (id., 1981, 403; ср. id., 1979, 76–77 etc.).

[1076] О том, что Иисус испытывал обычные человеческие чувства («normal human characteristics»: Smith, 1995, 166), говорят, хотя крайне редко, и синоптики (голод: *Мф* 4. 2; 21. 18; *Лк* 4. 2; жалость: *Мк* 6. 34 и пар.; *Мф* 20. 34; печаль и беспокойство: *Мк* 14. 33 и пар.), но они, в отличие от автора *Ин*, были далеки от веры в божественность Иисуса: для них он был, прежде всего, праведным человеком и чудотворцем (см. выше: прим. 934 сл.); автор же *Ин*, наделяя Иисуса, сына Бога, человеческими переживаниями (усталость: *Ин* 4. 6; жажда: *Ин* 4. 7; 19. 28; волнение и слезы: *Ин* 11. 33, 35; 13. 21; боязнь быть убитым: *Ин* 7. 1), делает это для того, чтобы подчеркнуть человеческую природу Иисуса, *физическую реальность*, а не *призрачность* его плоти, чтобы «to emphasize the fact of the Incarnation, as against the nascent Docetism of the age» (Bernard, 1929, CLXX–CLXXI; ср. также: Barrett, 1978, 54); подробно об «эмоциях Иисуса в *Ин*» см.: Voorwinde, 2005, особ. 284–285; 299–303. Уже Ириней, возражая докетам разных толков, утверждавшим, что Иисус «ничего (scil. плотского) не получил от Девы» (μηδὲν ἀνειληφέναι ἐκ τῆς παρθένου), и доказывая, что, родившись от Марии, он принял настоящую плоть, приводил, среди прочих, именно эти примеры из *Ин*, в которых, по его словам, содержались все σύμβολα σαρκός: как мы, говорит он, состоим из тела и души, так и «предсуществующее Слово Бога» (verbum dei) состояло из тех же компонентов, «повторяя в себе самом свое же собственное творение» (suum plasma in semetipsum recapitulans: *Adv. haer.* III. 22. 1–2; греческий текст: Theod., *Eran.* I).

[1077] В том, что *Ин* было написано как ответ на докетическое учение Керинфа (о нем см.: Хосроев, 2016, 178–182), был уверен Ириней, походя утверждавший, что Керинф называл непричастного страданию горнего Христа, сошедшего при крещении на Иисуса, Логосом (*Adv. haer.* III. 11. 1 сл.; см. ниже прим. 1079, 1080; то, что это отождествление принадлежало самому Керинфу *Йеремиас* справедливо назвал «unglaubwürdig» на том основании, что ересиолог, ранее (ibid. I. 26. 1) подробно изложивший учение Керинфа, ни разу там не вспомнил о роли Логоса в богословии этого «еретика»: Jeremias, 1968, 82). Хотя утверждение Иринея, что автор *Ин* полемизировал с Керинфом (ср. легенду о встрече ап. Иоанна с Керинфом в Ефесе: *Adv. haer.* III. 3. 4), не вызывает особого доверия (см.: Schnackenburg, 1968, 170), в скрытой полемической направленности *Ин* не сомневалось, вслед за Иринеем, и большинство (ср., однако, выше: прим. 1075) современных исследователей; см., например, Weigandt, 1961, 102: «Die ersten sicheren Anhaltspunkte für einen Kampf des Urchristentums gegen Doketismus finden wir in dem zwischen 85 und 100 entstandenen Johannesevangelium, also recht spät. Freilich fehlt hier jede Polemik»; см. также Morris, 1971, 36–37; Lindars, 1986, 61–63; Schnelle, 1992; Uebele, 2001, 101–118 (раздел «"Antidoketismus„ im Johannesevangelium»); Kysar, 2005, 95–96. Не забудем и свидетельства Епифания о том, что последователи одной из малоазийских ересей, которых он называет «алогами» (ἄλογοι, т. е. не признающие λόγος), считали докета Керинфа автором и *Ин*, и *Откр* (*Pan.* 51. 3. 6); см. также ниже: прим. 1103.

[1078] Вопрос о том, принадлежал ли т. н. «пролог» (*Ин* 1. 1–18), частью которого является приведенное далее высказывание, основному тексту евангелия (как, например, Robinson, 1963 выше в примеч. 1; ср. Morris, 1971, 70) или автор (редактор?) добавил уже существовавший (поэтический?) текст к своему сочинению,

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богом <…> и *Слово*[1079]

не получил окончательного ответа; среди положительных ответов на вторую часть вопроса (за это высказывается большинство) см., например, Bultmann, 1941, 5 сл., который считал, что автор *Ин* обработал какой-то арамейский (дохристианский гностический) гимн, возникший в одной из сект «крестителей», сделав его началом своего евангелия; ср. Painter, 1984, 460: «…in the conflict with the synagogue the evangelist made use of a 'sectarian' Jewish hymn in praise of Wisdom/Torah as a basis of his Prologue», но прежде, чем его взял на вооружение евангелист, этот гимн уже был отредактирован в эллинистической христианской общине, которая была знакома «with the Pauline identification of Christ with Wisdom…»; ср. id., 1991, 106 сл.; Dunn, 1989a, 239: в «прологе» был использован «poetic material» [далее: «a Logos poem»], который, возможно, был написан независимо от самого евангелия, хотя, вполне возможно, «by the same Johannine circle (perhaps even by the same hand), and not necessarily much before the composition the Gospel itself. <…> perhaps the same man»); Lindars, 1986, 55: «His (т. е. автора *Ин*) Christology of the Logos is confined to the Prologue, which belongs to the second edition of his work». О том, что некоторые *НЗ* авторы включали в свои сочинения существовавшие уже до них поэтические отрывки см.: Sanders, 1971. В пользу инородного происхождения «пролога» свидетельствует, среди прочего, тот факт, что слово λόγος в ипостасном значении «Слово» (впрочем, этот традиционный русский перевод существенно сужает значение греческого понятия) встречается только в «прологе» (*Ин* 1. 1 и 1. 14), и далее на протяжении всего текста евангелия автор вполне обходится без этого понятия (о том, что «regulative Christological concept of the Gospel is not *Logos*, but *the Christ, the Son of God*» и что при помощи понятия λόγος невозможно было выразить «the historical redemptive role of the incarnate Son», см.: Pollard, 1970, 6–7; курсив автора). Косвенным подтверждением того, что *1Ин* было написано не ранее, чем *Ин* (прошедшее через несколько стадий в своем развитии; см. выше: прим. 1073) получило свой настоящий вид, является употребление понятия λόγος в самом начале *1Ин* 1. 1: очевидно, что автор *1Ин*, заимствовав λόγος из *Ин*, использовал слово в том же значении, в каком оно находится в «прологе». На вопрос о том, какие стихи пролога были в оригинале, а какие были добавлены евангелистом, отвечали по-разному; так, например, Käsemann, 1964, 168 считал, что «гимн» заканчивался на 12 стихе и состоял из стихов 1 (2?), 3–5, (9?), 10–12ab, а стихи 14–18 — добавление евангелиста; ср. Demke, 1967, 49–51, который (vorläufig) относит к оригиналу «Vers. 1. 2. 3–4. 5. 9. 10. 11. 12. 14. 16. 17»; Rissi, 1975, 323: «Zum Einschub (евангелиста) ist auch V. 9 zu rechnen»; Müller, 1990, 41: «Joh 1, 14 ist Teil des dem Evangelisten vorgegebenen Logoshymnus, der wohl etwa Joh 1, 1. 3f. 5. 10–12ab. 14. 16 umfaßt»; Painter, 1991, 119: «the evangelist has added 3b, 6–8, 12c-13, 14d, 15, 18»; Rissi, 1975 считал, что «пролог» составлен из двух (ст. 1–12 и ст. 14, 16–18) «Logoslieder», имевших хождение в общине евангелиста; о том, что нынешний «пролог» является переработкой «гимна, посвященного Премудрости» («a hymn in honour of Sophia») и что нынешний λόγος «is a substitute for a previously existing Sophia», см. уже: Harris, 1917, 6 сл..; о том, что «гимн» мог быть литургическим («könnte als ganzer aus dem Gottesdienst staammen»), см., например, Wilckens, 2000, 22); в конечном счете, «der genaue Umfang des Hymnus blieb immer umstritten, aber lange Zeit galt seine Existenz als gesichertes Ergebnis wissenschaftlicher Auslegung» (Klaiber, 2017, 24); исчерпывающий анализ исследований, посвященных проблеме «пролога» см. Theobald, 1989, а ранее: Barrett, 1971, где автор, подробно разобрав основные работы своих предшественников, посвященные этой теме, признал «пролог» исконной частью *Ин*, написанной самим евангелистом («The Prologue is not a jig-saw puzzle but one piece of solid theological writing. The evangelist wrote it all…»: 27). В любом случае значение «пролога», который заменил первоначальное exordium сочинения (начинавшееся с рассказа *Ин* 1. 19 об Иоанне Крестителе; ср. *Ин* 1. 6–8, 15: Lindars, 1986, 50; Painter, 1991, 121) с богословской точки зрения едва ли можно переоценить, и, в конечном счете, нужно согласиться со словами *Джеймса Данна*: «Without doubt John 1. 1–18 expresses the most powerful Word-christology in the NT. Here, beyond dispute, the Word is pre-existent, and Christ is pre-existent Word incarnate» (Dunn, 1989, 239); там же можно найти сжатый перечень других точек зрения на состав первоначального «гимна» (ibid. 347–348, note 106).

[1079] О том, что Logoschristologie имеет в качестве одной из важных предпосылок перевод LXX, в частности ошибочный перевод фразы *Аввак* 3. 5, см. Bertram, 1957, 239 сл.: слово deber масоретского текста, означающее «зараза, чума» или т. п. («пред лицом его (scil. Бога) идет язва») в LXX было в неогласованном еврейском тексте понято как dabar, «слово» и переведено как λόγος (πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος, «пред лицом его будет идти Слово»); разбор других примеров из библейских текстов с выводом: «der

стало плотью и обитало среди нас»[1080].

На вопрос, почему прямая полемика с оппонентами в *Ин* отсутствует (в то время, как в *1–2Ин* она была отчетливо выражена), ответ, по всей видимости, навсегда останется гадательным[1081], но можно все-таки допустить, что автор *Ин* (или редактор, добавивший этот «пролог» к основному тексту евангелия), зная о вере своих докетических противников, несогласие с ними предпочел выразить иными средствами, считая, что жанр «евангелия», призванный нести «благую весть» par excellence, исключает открытую полемику

Logostitel dürfte zuerst im Raum des hellenistischen Judenchristentum, und zwar als Prädikat des wiederkehrenden Herrn auf Jesus Christus angewendet worden sein» см.: Jeremias, 1968, 83–85; основательный экскурс в различные аспекты значения греческого термина λόγος см: Dodd, 1978, 263–285; Morris, 1971, 115–125.

[1080] (1) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. <…> (14a)καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (14b)καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, (14c)καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ… (*Ин* 1. 1, 14a-b-c). По поводу антидокетического пафоса стиха 14a см., например, Schnackenburg, I. 1968, 170: «the expression σὰρξ ἐγένετο links up with the Christological profession of faith in 1Jn 4. 2; 2Jn 7, and must be directed against a docetic watering of primitive Christology in the Church…»; Schnelle, 2005, 524–525: «Der Evangelist setzt einen deutlich antidoketischen Akzent mit der Betonung der Fleischwerdung des präexistenten Logos in Joh 1-14»; ср., однако, Wilckens, 2000, 33: «Solche (как в Посланиях Игнатия) 'antidoketische' Spitze ist in Joh 1. 14 nicht zu erkennen». Предполагали, что *Ин* 1. 14, будучи частью «пролога» (см. выше: прим. 1078) и не принадлежа перу автора основного текста *Ин*, было добавлено на поздней стадии бытования сочинения как реакция на уже появившуюся докетическую угрозу («die sekundäre Herkunft von Joh I. 14»: Richter, 1971: 113; ср. Brown, 1982, 109), ведь идея «воплощения» противоречит тому, что сам автор говорит о «плоти» (σάρξ) в других местах *Ин*, в которых это понятие никогда не используется в связи с Иисусом («Er wird nie auf eine Linie mit der sarx gestellt oder gar mit ihr identifiziert. Sarx bezeichnet beim Evangelisten immer den Gegensatz oder zumindest den Unterschied zu dem, was Jesus ist und was er bringt: Richter, ibid.); в *Ин* понятие «плоть» несет, как правило, негативный оттенок (*Ин* 3. 6; 6. 63: «Дух животворит, (а) плоть (σάρξ) не приносит никакой пользы»; *Ин* 8. 15: здесь иудеи, которые видят в Иисусе только человека и судят «по плоти» (κατὰ σάρκα), отказываются признать божественное происхождение Иисуса; *Ин* 17. 1–2: Сын противопоставлен «всякой плоти» (πᾶσα σάρξ); ср. также противоречие в употреблении σάρξ в соседних стихах *Ин* 1. 13 и 1. 14; ср. Brown, 1966, 32; анализ оттенков значения этого понятия в *Ин* см. Thompson, 1988, 39 сл.). Против наличия в *Ин* 1. 14 антидокетической идеи см. Berger, 1974, где автор (приводя примеры схожего словоупотребления у других христианских авторов: Iust., *Dial.* 127–128 et al.) доказывает, что глагол γίγνομαι означает здесь не «становиться (плотью)», т. е. «воплощаться» (традиционное толкование), а «оказываться / являться в каком-либо образе» (зд. «в образе плоти»; «…erscheinen in einer Gestalt, ohne damit diese zu "werden"»: 162); таким образом, речь не идет о том, что λόγος «стал плотью», а лишь о том, что λόγος явился в плотском обличии; возражение против такого толкования см. Müller, 1990, 45–46: «In Verbindung mit einem Prädikatsnomen sagt es (scil. глагол γίγνομαι), daß eine Person oder Sache ihre Eigenschaft oder Zustand verändert, um etwas zu werden, was sie vorher nicht war» (кстати, с примерами также из Иустина: *1Apol.* 32. 10 и др.).

[1081] Причину отсутствия прямой полемики в *Ин* видели или в том, что евангелие было написано до возникновения «раскола» (schism) в иоанновой общине, о котором говорят *1–2Ин* (подробно см. выше: прим. 1044 сл.), увидевшие свет позднее, в самый разгар «раскола» (например, Brown, 1982, 101 сл.), или в том, что в *1–2Ин*, написанных до *Ин*, полемика с докетизмом была еще актуальной (поэтому там она присутствует), а в *Ин* проблема докетизма нашла свое богословское осмысление («The Letter (scil. *1Ин*) names the problem, but a theological answer is found only later, in the Gospel. <…> the Gospel undertakes a comprehensive combat with Docetism»: Schnelle, 1992, 228); эти утверждения имеют смысл при допущении, что автором всех сочинений корпуса был один человек, но ср. Anderson, 1996, 250: «As a contrast to the Johannine Epistles <…> the Christology of the Fourth Evangelist is less dogmatic and far more tolerant of ambiguity. This is the strongest argument for a difference in authorship…». Некоторые вообще не видели в *Ин* (даже скрытой) полемики; см. *Кеземан* выше в прим. 1075, а также Strecker, 2000, 483–484.

со своими бывшими единомышленниками[1082]. В конечном счете, имена его оппонентов, также как и в *1–2Ин*, остались для нас не известными.

Под этим же углом зрения заслуживают пристального внимания и слова, вложенные в уста Иисуса:[1083]

> «Я есть хлеб живой, сошедший с неба; если кто будет есть от этого хлеба, будет жить вовек; хлеб же, который я дам ради жизни мира, это моя *плоть* <…>. Истинно, истинно говорю вам: "Если не будете есть *плоти* сына человеческого[1084] и не будете пить его *крови*, то не будете иметь жизни в себе. Тот, кто ест мою *плоть* и пьет мою *кровь*, имеет вечную жизнь, и я воскрешу его в последний день. Ведь *плоть* моя есть истинная пища, и *кровь* моя — истинное питие. Тот, кто ест мою *плоть* и пьет мою *кровь* пребывает во мне, и я в нем. <…> Этот хлеб сошел с неба, <…> тот, кто ест этот хлеб, будет жить вовеки "»[1085].

[1082] *Мартин Хенгель* справедливо подчеркнул, что это высказывание «has a clear anti-docetic intent, even if *in contrast to the christological confessions of I John it is not put in polemical terms* but has more the assertive character of a confession. A directly polemical statement would go against the kerygmatic form of the hymn in the prologue» (Hengel, 1989, 62). Но не только антидокетическое содержание характеризует *Ин*, и *Раймонд Браун* подчеркнул это обстоятельство, указав несколько мотивов, «that may have prompted the writing of the Gospel» (Brown, 1966, LXVII); Так, среди прочих (например, предположительная полемика с «the sectarians of John the Baptist»), совсем на поверхности лежит «антииудейская» (против синагоги) направленность *Ин*, выраженная гораздо отчетливее, чем антидокетическая; подробно см. Grässer, 1964 и Brown, 1966, LXXI сл.: когда писалось *Ин*, «the Jews [Ἰουδαῖοι] was a term used with a connotation of hostility to Christians», и евангелист использовал слово в том значении, в каком оно было в ходу в его кругах и в его время; его нападки на них происходят из-за «their refusal to believe in Jesus and their desire to kill him»; поэтому «John is not anti-Semitic; the evangelist is condemning not race or people, but opposition to Jesus» (LXXII). В противоположность слову Ἰουδα῎ος понятие «израилит» (῎Ισραηλίτης: *Ин* 1. 47) имеет в *Ин* безусловно положительное значение; об ином возможном объекте полемики в *Ин* см. Sanders–Mastin, 1968, 81: «The Gospel is not so explicitly antidocetic as the Epistles, but seems rather, by its careful record of Jesus' dispute with the Jews, to be concerned with excluding the opposite heresy of Ebionism».

[1083] Нижеследующий отрывок является частью пространного поучения, произнесенного Иисусом в синагоге Капернаума (*Ин* 6. 59); этому предшествует рассказ автора о двух чудесах Иисуса (насыщение хлебами: 6. 1–15 и хождение по воде: 6. 16–21); само поучение (*Ин* 6. 29–58) сначала вызвало глубокое недоумение и споры у иудеев (*Ин* 6. 41–42, 52), а затем непонимание и ропот (γογγύζουσιν) учеников и даже отпадение «многих» из них (*Ин* 6. 60, 66); видимо, такая реакция учеников (σκληρός ἐστιν ὁ λόγος, «вот это сильно сказано!»: 6. 60) последовала на слова Иисуса о его божественном происхождении («я сошел с неба…»: 6. 38 и т. п.; Richter, 1969, 51; Zumstein, 2016, 270). О многочисленных точках соприкосновения между *Ин* 6 и свидетельствами синоптиков (насыщение хлебами: *Мк* 6. 37 сл. и пар.; хождение по воде: *Мк* 6. 47 сл. и пар.; см. след. прим.), хотя автор *Ин* прямо от синоптиков не зависел, а использовал общую с ними традицию, см.: Beasley-Murray, 1987, 87–88; там же и подробная литература вопроса: 81–82.

[1084] О сочетании (ὁ) υἱὸς (τοῦ) ἀνθρώπου в библейских текстах вообще см. выше: прим. 946; в *Ин* Иисус часто (13 раз; см. Schnackenburg, 1965a, 125) использует это сочетание применительно к себе как эквивалент «я» (1. 51; 3. 13, 14; 5. 27 и т. д.; ср., однако, 12. 34), но в отличие от синоптиков этот «сын человека» выступает в *Ин* как «предсуществующее» божество; сжато и весьма содержательно об этом понятии в *Ин* (в *1–3Ин* оно отсутствует) см. Hahn, 2011, I. 630–632; ср. выше: прим. 1074.

[1085] (51a) ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς: (51b)ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. <…> (53b) ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. (54) ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. (55) ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμα μου ἀληθής ἐστιν πόσις. (56) ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοι μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. <…> (58)οὗτος ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς <…> ὁ τρώγων

Решение вопроса о том, принадлежит ли этот отрывок перу самого евангелиста или является вторичным (в чем убеждены многие комментаторы) добавлением к тексту *Ин*[1086], для цели данного исследования не имеет большого значения; говорится ли в этом отрывке о таинстве евхаристии (большинство выступает за это), и тогда речь идет о (ритуальном) *поедании* в прямом значении, или здесь просто использован метафорический язык[1087],

---

τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. (*Ин* 6. 51, 53–58). Содержание и язык этого пассажа стоит весьма близко к рассказу синоптиков (*Мк* 14. 22–24; *Мф* 26. 26–28; *Лк* 22. 19–20) и к более раннему свидетельству ап. Павла (*1Кор* 11. 23 сл.) об установлении Иисусом таинства евхаристии, но об учреждении самого таинства здесь, как и во всей главе 6 *Ин* речи нет; нет ее и в *Ин* 13, где находим подробный рассказ о «тайной вечери», на которой, по свидетельству синоптиков, Иисус и учредил таинство евхаристии. Отсутствие рассказа об учреждении евхаристии в *Ин* послужило, среди прочего, одним из аргументов в защиту ранней датировки сочинения: если бы автор знал об этом, он бы обязательно сказал («the author of Jn had no knowledge of the institution of the eucharist at the Last Supper…»: Goodenough, 1945, 171 сл.); о традиционно поздней датировке *Ин* см. выше: прим. 1045. Весьма интересно переосмысление этих слов в контексте рассуждений о воскресении плоти в валентинианском *ЕвФИл* 57. 3–7 (log. 23): «Иисус сказал: "Тот, кто не будет есть моей плоти и пить моей крови, не имеет жизни в себе". И что же это? Его плоть — это Логос, и его кровь — это Дух святой»; см. также Хосроев, 2016, 37–38, прим. 104.

[1086] То, что стихи *Ин* 6. 51–58 (при этом верным должен, видимо, быть иной порядок глав, а именно: 4, 6, 5; см. подробно уже: Wellhausen, 1907, 15–19; против: Lindars, 1986, 234, который утверждал, что вся 6 глава была включена в *Ин* при его «втором издании»; см. выше: примеч. 1) являются «поздним добавлением», доказывал уже *Рудольф Бультман* («Der Schluß ist unvermeidlich, daß V. 51b–58 von der kirchlichen Redaktion hinzugefügt ist»: Bultmann, 1941, 162), который считал, что речь здесь идет о таинстве евхаристии (см. след. примеч.) и что церковный редактор вставил эти собственные стихи, чтобы привести евангелие в согласие с существующей ритуальной практикой, которая самого автора *Ин*, кажется, вовсе не интересовала (ср. ibid., 174–177, а также Bornkamm, 1956, 169: «das Werk einer kirchlichen Redaktion»; Weigandt, 1961, 102); *Фердинанд Хан* был уверен, что отрывок не входил в первоначальный текст, а принадлежал «nicht zu einer kirchlichen (как считал *Бультман*), sondern zu einer deuterojohanneischen Überarbeitung des Evangeliums» (Hahn, 1967, 343–344; ср. id., 2011, 697–698); ср. Kysar, 1975, 254: «verses 51c–59 are more than likely a later addition»; Brown, 1966, 286: «we have here two different forms (т. е. *Ин* 6. 35–50 и *Ин* 6. 51–58) of a discourse on the bread of life, both Johannine but stemming from different stages of the Johannine preaching»; Zumstein, 2016, 270: эта вставка принадлежит «[der] joh Schule in einer späteren Entwicklungsphase des joh Christentums». Ср., однако, Ruckstuhl, 1951, 243 сл. с аргументами на основе стилистического анализа («stilkritische Untersuchung») *Ин* в пользу изначальности отрывка; в защиту изначальной целостности этой «гомилии» о «хлебе небесном» (6. 31–58) подробно высказался *Педер Борген* (Borgen, 1965, 189 сл.); в полемике с ним *Георг Рихтер* защищал тезис о «sekundäre Herkunft der eucharistischen Rede» (Richter, 1969, 51); целостность большого отрывка 6. 26–65 отстаивал *Оскар Кульман* (Cullmann, 1950, 89 сл.; также и Schweizer, 1952; ср. Barth, 1951, 411–412); *Иоахим Йеремиас*, в конечном счете, признал, что эти слова не «redactional insertion», а являются «thoroughly Johannine in style» (Jeremias, 1966, 107); также и Barrett, 1978, 283 сл., и Lindars, 1986, 236: «verses 51–58 <…> may be retained as an integral part of the discourse»; обзор работ, посвященных толкованию пассажа, см. Dunn, 1971, где автор считает наиболее правдоподобным предположением, что сам евангелист «has revised an earlier draft (евангелия) by adding *vv.* 51c–58» (330); ср. Schweizer, 1991, 274: «…eher vom Evangelisten aus der Abendmahlstradition aufgenommen als von einem Redaktor zugefügt ist»; аргументы как в пользу первичности, так и в пользу вторичности отрывка см. Schnackenburg, 1980, 56 сл., где сам автор, кажется, воздерживается от определенного ответа; детальный анализ различных точек зрения на природу этого отрывка см. Roberge, 1993, 278 сл. Как бы ни был решен этот вопрос, очевидным остается факт, что «literarkritisch beurteilt, liegt hier einer der umstrittensten Abschnitte des vierten Evangeliums vor» (Schulz, 1987, 101).

[1087] Уже у древних авторов не было единодушия в толковании этого пассажа: одни (как, например, Климент Александрийский и Ориген) отстаивали его метафорическое толкование, другие (Иоанн Златоуст

также не играет большой роли. При любом ответе на эти вопросы на первом плане, все равно, остается утверждение, что плоть Христа была настоящей, а не кажущейся; настойчивое (можно даже сказать, излишне натуралистическое) подчеркивание реальности «плоти» и «крови» в этом пассаже говорит в пользу того, что и эти слова вполне могут являться ответом на докетическую угрозу[1088].

и Кирилл Иерусалимский) понимали его евхаристически (Brown, 1966, 272; Roberge, 1993, 267, n. 8). Из современных комментаторов одни считали, что пассаж *Ин* 6. 51 сл. не имеет никакого отношения к таинству и что автора *Ин* церковные таинства вообще не интересовали (школа *Бультмана*; по определению *Раймонда Брауна*, «antisacramental school»), другие, наоборот, были уверены в том, что таинства, указания на которые зачастую выражены не прямо, а символическим языком, были одной из главных тем этого евангелия (например, Cullmann, 1950, 38–115; Higgins, 1952, 74: «[Jn is] the most sacramentalist of all the New Testament writings»; ср. «…ultrasacramentalism which sees a symbolic reference to some sacraments or other in virtually every chapter of Jn.»: Brown, 1962, 183); сам *Браун* видел здесь отсылку к евхаристии (1966, 284 сл.). *Борген* считал, что в 6. 51 сл. нет указания на таинство евхаристии и «John's answer to the docetic threat is not sacramental materialism, but a stress on Jesus as a historical man, "the Word became flesh" (1. 14)» (Borgen, 1965, 189–190) и что понятия «плоть» и «кровь» в этом пассаже являются типичным еврейским выражением для обозначения человека как существа, отличного от Бога; *Рихтер*, полемизируя с ним, доказывал, что в этих стихах речь идет о «вкушении плоти и крови Иисуса в евхаристии» (Richter, 1969, 41); в том, что здесь мы имеем дело с евхаристией, был убежден и *Кульман* (ibid., 89–99); «traditional eucharistic material» видел здесь и *Йеремиас* (Jeremias, 1966, 107), и *Эдуард Швайцер*: «Man sollte nicht bezweifeln, daß hier (т. е. *Ин* 6. 51–58) <…> vom Herrenmahl die Rede ist» (Schweizer, 1952, 358); ср.: «This unmistakably points to the eucharist» (Barrett, 1978, 299); «that an author (whether the evangelist or a redactor) could write 6. 52–58 with no thought of the Lord's Supper is difficult to believe, given the pervasiveness of the sacrament at an early date» (Smith 1995, 158); ср. весьма расплывчатое заключение: «It is quite probable that the evangelist made use here of eucharistic terminology <…>. However, that does not mean that the passage is primarily about the Eucharist» (Menken, 1993, 23); по поводу того, что автор *Ин* ничего не говорит об установлении таинств крещения и евхаристии, см.: «They are practices with which his readers (автора *Ин*) are expected to be familiar, so that he can simply take their existence for granted» (Lindars, 1976, 63). Резко против того, чтобы видеть в этом пассаже указание на таинство, высказался *Маркус Барт*: мы имеем здесь дело только с образным языком («'mein Blut trinken' ist eine Bildrede…»), который видим повсюду в *Ин* (Barth, 1951, 411–412); автор *Ин* «uses eucharistic terminology with a metaphorical sense, namely, to describe not the effect the sacrament as such, but the union of the ascended Jesus with his believing followers through the Spirit» (Dunn, 1971, 334); о том, что речь не идет здесь о таинстве в собственном смысле понятия, см. Anderson, 1996, 134 (после скрупулезного анализа 6 главы): «…nowhere does John advocate a sacramental view of the eucharist cast in the form of an institutional rite <…> — even in John 6. 51–58! Rather, the ultimate 'sacrament' for John is the *incarnation*…». Перечень тех, кто «6. 51c–58 bildlich verstehen», см. Schürmann, 1958, 344, Anm. 3; внушительный список тех, кто защищает «interpretation entièrement eucharistique», см. Roberge, 1993, 273, n. 33; статья содержит детальный разбор различных толкований отрывка 6. 51–58; см. также: Ridderbos, 1997, 236 сл.

[1088] Подлинная (не мнимая) «плотскость» Иисуса подчеркивается в этом отрывке неоднократным употреблением слова σάρξ, «плоть», вместо σῶμα, «тело», которое использовали синоптики и ап. Павел в рассказе об установлении евхаристии; такое же употребление σάρξ встречаем и в *1–2Ин* (см. выше: прим. 1051 и 1053), и у Игнатия, послания которого пестрят антидокетическими высказываниями (см. выше: прим. 1068 сл.); там, где Игнатий говорит о евхаристии он отождествляет «хлеб Бога» именно с «плотью Иисуса Христа» (ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ: *Rom.* 7. 3); с плотью Господа отождествляет он и веру (*Trall.* 8. 1); он утверждает, что и после воскресения Христос был в плоти (*Smyrn.* 3. 1, 3), и полемизирует с теми, кто не признает, что плоть Христа была настоящей, и отказывается от евхаристии (*Smyrn.* 7. 1); со ссылкой на это место ср. Brown, 1966, LXXVI–LXXVII: «The Docetists seem to have neglected the Eucharist and to have denied that it was the flesh of Jesus», но «an anti-docetic motif is possible and even probable in the Gospel, but it has no great prominence»; антидокетическая направленность *Ин*,

В этом же ключе следует рассматривать и эпизод из сцены распятия, синоптиками не засвидетельствованный[1089]:

«…один из воинов копьем пронзил ему бок, и тотчас истекла *кровь* и *вода*[1090]. И видевший[1091] засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину,

---

продолжает *Браун*, может быть выявлена только в тех пассажах, которые принадлежат «to the latest stage of Johannine edition»; см. также Kysar, 1975, 254, гдк автор исходит из того, что *Ин* на последней стадии своего развития претерпело ряд изменений и дополнений с целью «to include an anti-docetic theme». О том, что употребление слова σάρξ, с одной стороны, отсылает нас к этому же понятию в «прологе», где говорится о «воплощении» (*Ин* 1. 14; см. выше: прим. 1080), с другой стороны, направлено на то, чтобы «to defend both the reality of Jesus' death and the salvific importance of the Eucharist against the Docetists, for whom as a consequence of their denial of Jesus' incarnation, the Eucharist was emptied of all significance» (Schnelle, 1992, 203). Антидокетический акцент, который несет в себе понятие σάρξ в этом контексте, был не раз отмечен; см., например: «The use of the term 'flesh' is connected with anti-docetic purpose of the Gospel…» (Higgins, 1952, 82); «Es ist genau dieselbe Front, die wir schon in 1.Joh. 5. 6–8 und Joh. 19. 34f. fanden; alle doketischen Versuche, den himmlischen Christus ohne die σάρξ zu finden, warden abgelehnt» (Schweizer, 1952, 359); о том, что понятие σῶμα «in polemischer Auseinandersetzung mit der doketischen Gnosis» оказывалось не столь сильным, как σάρξ, которое «ist bei antidoketischen Ausrichtung des Wortes ganz material zu verstehen», см. Wilkens, 1958, 356, 357; ср. также: «This variation no doubt has some connection with the antidocetic purpose of the Gospel… » (Brooks, 1963, 296–297); «der Ausdruck "Fleisch" wird <…> wohl als bewußte antidoketische Formulierung zu verstehen sein…» (Richter, 1969, 46, Anm. 72); «in dieser eucharistischen Homilie spiegeln sich bereits die antidoketischen Kämpfe des vorderasiatischen Christentums» (Schulz, 1987, 102); «such <…> offensive language <…> directed against any docetic spiritualisation of Jesus' humanity, an attempt to exclude docetism by emphasizing the reality of the incarnation in all its offensiveness» (Dunn, 2006: 328), и т. д. Подчеркивание реальности «плоти» (как составную часть антидокетической полемики) видели (например, Brown, 1966, 283: «to emphasize the realism of the eucharistic flesh and blood») и в употреблении глагола τρώγειν, букв. «грызть» (6. 54, 56, 57; вместо нейтрального ἐσθίειν в 6. 52, 53; эту разницу оттенков значения трудно сохранить в переводах: в копт. передается одним и тем же словом ⲟⲩⲱⲙ; так же и в Vulg. для обоих один глагол manduco); употребление слов σάρξ и τρώγειν *Джеймс Данн* рассматривает как «a deliberate attempt to exclude docetism by heavily, if somewhat crudely, underscoring the reality of the incarnation in all its offensiveness» (Dunn, 1971, 336); эту же антидокетическую направленность глагола подчеркнул и Wilkens, 1958, 358. Предпочтительнее, однако, более простое объяснение: «Vulgärer Ersatz für ἐσθίειν ist τρώγειν» (Blass–Debrunner, § 101. 23; ср. Schnackenburg, 1980, 62; Beasley-Murray, 1987, 95).

[1089] Стих *Ин* 19. 34 (см. ниже: прим. 1092) почти дословно (правда, с иным порядком: «вода и кровь») повторяется в *Мф* 27. 49, но это чтение, хотя и засвидетельствованное многими хорошими и древними рукописями, является, по единодушному мнению исследователей, результатом ранней «assimilation <…> between the Synoptics and John» (Streeter, 1930, 142). В таком случае *Ин* 19. 34 является единственным местом в канонических евангелиях, в котором говорится о ране Христа, полученной на кресте; ср. также «водой и кровью» (*1Ин* 5. 5–6) выше в прим. 1051.

[1090] Речь идет о мертвом уже теле (ср. 19. 30, 33); очевидно, воин ткнул в него копьем, чтобы удостовериться в том, что Иисус действительно умер; в этом случае не было необходимости перебивать ему голени (crurifragium; обычная римская практика), как двум другим, распятым вместе с ним (19. 18, 32), чтобы ускорить их смерть; согласно иудейскому закону, тело распятого или повешенного должно было быть снятым «с древа» в тот же день и в тот же день погребено (*Втор* 21. 22–23); ускорив смерть преступникам, Пилат уступил просьбам иудеев не оставлять мертвых висеть на кресте до следующего дня (19. 31).

[1091] Почти все комментаторы согласны в том, что этот «видевший» (ὁ ἑωρακώς), т. е. свидетель происшедшего, есть «ученик, которого Иисус любил» (*Ин* 19. 26; 21. 20, 24), который не назван по имени, но которого отождествляют с ап. Иоанном (Schnelle, 1992, 209); лишь единицы считают, что этим «видевшим» является воин, проткнувший бок Иисуса; см., например, Minear, 1983, 163 (с оговоркой, что и у него самого нет полной уверенности в этом): «the person who saw and gave his testimony was

чтобы вы поверили»»[1092].

Этим высказыванием, которое, по убеждению многих, является поздней вставкой в основной текст[1093], автор выражает свою полную уверенность в том, что распятый имел настоящее, а не призрачное тело (иначе не вытекала бы из него кровь и вода[1094]), и эту

---

the soldier who had pierced Jesus' side. The pronomen in v. 35 presupposes an antecedent and the nearest antecedent was this soldier».

[1092] (34a)εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν (34b)καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. (35)καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστηύσητε (*Ин* 19. 34–35). О том, что смысл стиха 34b до сих пор продолжает вызывать различные, подчас противоположные, толкования («immer noch umstritten»), см. Richter, 1970, 1, где находим подробный перечень комментаторов, отказывавшихся дать окончательный ответ на вопрос, что именно имел в виду автор, когда говорил об истечении «крови и воды» из мертвого тела Иисуса; ср. Barrett, 1978, 556: «This obscure statement was evidently regarded by John as a matter of very great importance».

[1093] Не раз предполагали, что приведенный отрывок к основному тексту *Ин* был добавлен позднее как часть работы редактора (как и в случае с *Ин* 6. 51–58); это доказывал уже *Вельхаузен* (Wellhausen, 1907, 29–30); вслед за ним *Бультман* считал, что в отрывке *Ин* 19. 31–37 стихи 34b и 35 принадлежат церковной редакции (см. выше: прим. 1089), и смысл этого дополнения со словами αἷμα καὶ ὕδωρ заключался в том, что «im Kreuzestode Jesu die Sakramente der Taufe und Herrenmahles ihre Begründung haben» (Bultmann, 1941, 516, 525–526; ср. Schulz, 1987, 239); также и *Хан* рассматривал пассаж «als sekundär» (Hahn, 2011, I. 697). *Кульман* отказывался видеть в *Ин* 34b–35 «einen späteren Einschub», но не сомневался в том, что речь идет здесь о двух таинствах, евхаристии и крещении (Culmann, 1950, 59, прим. 19, 110—111); *Швайцер* считал, что высказывание об «истечении крови и воды» вполне могло принадлежать евангелисту, но все-таки оставляет вопрос открытым («Möglich bleibt natürlich ebenso die Tätigkeit eines späteren Redaktors»: Schweizer, 1952, 349); серьезные сомнения в том, что отрывок возник под пером редактора, см.: Ruckstuhl, 1951, 172–173, 178; Brown, 1970, 945–946; Schnackenburg, 1982, 287 о том, что только «V. 35 is probably an addition of the editors»; ср. Barrett, 1978, 557: «There is <…> little need to conclude that vv. 34b, 35 were added by an ecclesiasstical redactor»; ср. также: Becker, 1981, 598–600. Против того, чтобы рассматривать упоминание «крови и воды» как намек на таинства евхаристии и крещения, см. Schnackenburg, ibid. 286; Lindars, 1986, 586 сл.

[1094] Истечение «крови и воды» из мертвого тела Ориген считал чудом, поскольку, по его словам, «в прочих мертвых телах кровь сворачивается и чистая вода не течет» (…ἄλλων νεκρῶν σωμάτων τὸ αἷμα πήγνυται καὶ ὕδωρ καθαρὸν οὐκ ἀπορρεῖ: *Cels.* II. 36); список современных комментаторов, видевших, как и Ориген, здесь чудо, см. Richter, 1970, 14, прим. 90; среди таких ср., например, Loisy, 1903, 888, который утверждал, что здесь мы имеем дело с «символическим чудом» («un miracle symbolique»), образно представляющим два христианских таинства, крещение и евхаристию; ср., однако, одно из многих справедливых предостережений: «…there is no reason for thinking of a miracle here. <…> It is doubtful that the occurrence conceals any deeper meaning» (Ridderbos, 1997, 619); гораздо резче высказался *Маркус Барт*: «es sei eine Halluzination, hier von einem Wunder zu reden, ärtzliche Aussagen bestätigen die selbstverständliche physiologische Möglichkeit des Ausfließens von Blut und Wassers» (Barth, 1951, 408). Ср., однако, Bieringer, 2016, 122–123: «αἷμα καὶ ὕδωρ <…> may rather need to be understood in a metaphorical way. We <…> see in αἷμα a reference to taking away of sins (cf. Jn 1. 29) and in ὕδωρ a reference to the gift of the Spirit (cf. Jn 1. 33)». О том, что сочетание «кровь и вода» отражает древнее (как греческое, так и иудейское) представление о составе человека, см. подробно и исчерпывающе: Schweizer, 1952, 348 сл., где автор, обильно цитируя античные и иудейские источники, утверждает, что, согласно вере древних, верное соотношение воды и крови в теле человека гарантирует его здоровье, и что в источниках часто засвидетельствовано «das Austreten von Blutwasser aus Wunden» (350–351); ср. также: Schnackenburg, 1982, 289–290: «According to ancient witnesses, it was said that a great deal of colourless watery blood flows from wounds, usually called ἰχώρ but occasionally ὕδωρ»; Schnelle, 1992, 208–209. О том, что подробности, сопровождавшие в *Ин* смерть Иисуса (его не перебитые голени,

уверенность он подкрепляет словами свидетеля, стараясь убедить тех, кто думал иначе, в подлинности произошедшего; таким образом, он еще раз, как и в предыдущих случаях, акцентирует свою антидокетическую веру[1095].

Очевидно, что те же докетические верования служили мишенью евангелиста и в следующем далее (не имеющем параллелей в *НЗ*) эпизоде с «неверующим Фомой»: воскресший Иисус явился ученикам, среди которых не было в тот момент Фомы; тот, придя позднее, усомнился в их рассказе о встрече с Иисусом и сказал:

> «Если не увижу на руках его (scil. Иисуса) следа от гвоздей и не вложу свой палец в этот след от гвоздей, и не вложу свою руку в его бок, не поверю (в это)»[1096];

через восемь дней Иисус, снова явившись[1097] ученикам, обратился к Фоме:

> «Поднеси сюда свой палец и посмотри на мои руки; и поднеси руку свою и вложи в мой бок, и не будь неверующим, но верующим»[1098].

истечение крови и воды), говорят в пользу того, что евангелист видел очевидную параллель между казнью Иисуса и закланием пасхального агнца (ср. *Ин* 1. 29), причем агнца кошерного («…Jesus was not only the Paschal Lamb but the lamb which was כשר»), см. Ford, 1969.

[1095] В том, что именно эту цель преследовал автор *Ин*, не сомневался уже Ириней; так, возражая на (в том числе и докетическое) учение Маркиона, он среди прочего задавал вопрос: «Каким же образом, если он (scil. Христос) не был плотью, но только по виду казался человеком (cum caro non esset, sed pareret quasi homo), он был распят и из его бока тотчас вышла кровь и вода?» (*Adv. haer.* IV. 33. 2); подробный перечень древних авторов, толковавших этот пассаж в антидокетическом смысле см.: Richter, 1970, 16 сл.; Bernard, 1929, 647 сл.; Beasley-Murray, 1987, 356. *Рихтер*, считая, что стихи 19. 34 сл. были вставлены в *Ин* редактором (см. выше: примеч. 21), подчеркнул, что «der antidoketische Charakter von Joh 19. 34b tritt besonders eindrucksvoll dadurch in Erscheinung, daß die Doketen das Herausfließen von Blut und Wasser entweder allegorisieren oder das Herausfließen von Blut einfach bestreiten» (Richter, ibid., 16–17). *Шнакенбург* не исключал антидокетической направленности *Ин* 19. 34 сл. (как и в случае с *Ин* 1. 14): «Perhaps 19. 34 f. is also meant to hinder a docetic interpretation of the Crucifixion» (Schnackenburg, 1968, 170); «Verse 34 certainly excludes docetism in its insistence that Jesus' death was a real death» (Sanders–Mastin, 1968, 411). О том, что пассаж *Ин* 19. 34 не является свидетельством антидокетической полемики в *Ин* см. Bultmann, 1941, 525, где автор, среди прочего, замечает: «Natürlich kann es sich nicht um Polemik gegen Doketismus handeln; dafür hätte das Blut genügt» (Anm. 5); Becker, 1981, 599: «Joh 19. 34c–35 allein kann aber eine doketische Auslegung keineswegs tragen». О том, что *Ин* 19. 34 могло быть истолковано и по-иному, уже чисто докетически, свидетельствуют апокрифические «Деяний Иоанна», анонимный автор которых знал и использовал *Ин*, часто по-своему, полемически, его толкуя (подробнее см. Lalleman, 1998, 110 сл.); цитаты *Act. Joh.* см. ниже: прим. 1115 сл.

[1096] ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω (*Ин* 20. 25).

[1097] Оба раза (*Ин* 20. 19 и 26) Иисус является «при закрытых дверях» (τῶν θυρῶν κεκλεισμένων), но учеников это обстоятельство, кажется, нисколько не удивляет; здесь речь идет о чуде, любое из которых подвластно Иисусу как Богу; здесь нет противопоставления «физического» и «духовного» тела; ср. «Jede Spelulation über den geistigen Leib Jesu, der es ihm ermöglichen würde, durch Festkörper zu gehen, ist dem Text fremd» (Zumstein, 2016, 758, Anm. 71); «This does not mean that his body is etherial, able to pass through locked doors. It means rather that he can make himself present at any time and place <…>. When he does appear, his body is quite normal and solid…» (Lindars, 1986, 610).

[1098] φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός (*Ин* 20. 27). Не сказано, что Фома все это проделал, но его реакцией

Этот весьма натуралистический рассказ, который, по убеждению многих комментаторов, евангелист не заимствовал из традиции, а «придумал» сам[1099], был включен в *Ин* для большей наглядности, чтобы лишний раз показать (доказать) реальность (на этот раз уже воскресшего[1100]) тела Христа.

Итак, ни синоптические евангелия, ни послания Павлова корпуса не содержат ни единого намека на то, что их авторов как-то волновала проблема докетизма. О том, что эта проблема уже существовала, впервые, на рубеже I и II вв., засвидетельствовали сочинения Иоаннова корпуса; именно в них, впервые в *НЗ*, Иисус выступает как предсуществующее божество, и вера в него как в Бога одних его последователей привела к учению о воплощении, т. е. к учению о вхождении Бога в человека[1101], других же, убежденных в том, что божество не может претерпевать никакого изменения, к исповеданию докетических воззрений, т. е. к далеким от единообразия представлениям о мнимом (кажущемся) воплощении Христа[1102].

на предложение Иисуса явилось исповедание (более нигде не засвидетельствованное в *НЗ*), прямо признающее Иисуса Богом (*Ин* 20. 28).

[1099] 1099 По поводу происхождения *Ин* 20. 24–28 ср. Dauer, 1974, 58: «Mit großer Sicherheit läßt sich behaupten, daß die Thomaserzählung sekundär ist», где «вторичным» автор называет материал, который не принадлежит ранней традиции (ср., например, свидетельства о явлении воскресшего Иисуса апостолам: *1Кор* 15. 5; *Лк* 24. 36 сл.; *Мк* 16. 11–14; *Ин* 20. 19–23), а является плодом фантазии евангелиста (или редактора *Ин*), спровоцированной предыдущим эпизодом (*Ин* 20. 19–21); ср. «The Thomas pericope <…> probably goes back to the evangelist» (Schnackenburg, 1982, 328); «Am sekundären Charakter der Szene gibt es wohl keine Zweifel» (Zumstein, 2016, 762).

[1100] См., например, Weigand, 1961, 102: «…die Thomasgeschichte ist ausgesprochen antidoketisch. J[oh] 20. 24–29 hebt überaus klar hervor, daß der Herr wirklich leiblich-fleischlich auferstanden und kein φάντασμα ist»; так же и Richter, 1971, 121. Ту же цель преследовал и рассказ *Лк* 24. 39–40, хотя автору проблема докетизма еще не была известна: здесь речь идет о явлении воскресшего Иисуса ученикам, который предлагает им «ощупать» (ψηλαφᾶν) себя, чтобы они смогли убедиться, что он не дух (πνεῦμα), как они сначала подумали (*Лк* 24. 37), и что его плоть и после воскресения оставалась такой же настоящей, какой была при жизни; ср. об Игнатии выше: прим. 1068 и 1088. Другое представление о природе воскресшего тела засвидетельствовано в *1Кор* 15. 35–45.

[1101] На вопрос, когда именно произошло это «вхождение», т. е. когда «Слово стало плотью», уже в древности не было единого ответа; одни (знакомые с традицией *Мф* и *Лк*) считали, что это случилось в момент зачатия от Духа, другие считали, что этим моментом было крещение Иисуса Иоанном (адоптионизм; см. выше: прим. 975 и 1075); подробно см.: Talbert, 2011. Так или иначе, но бесспорным остается тот факт, что «the Johannine writings stress the reality of Jesus' humanity; the fleshness of Jesus is emphasized in a way which has no real comparision in the kerygmata of Acts and Paul (John 1. 14; 6. 51–58; 19. 34f.; I John 4. 1–3; 5. 6–8» (Dunn, 2006, 29).

[1102] Наконец, следует вспомнить и *Евр* (см. выше: прим. 691), в котором, как и в сочинениях Иоаннова корпуса, присутствует не только отчетливо выраженная вера в предсуществование Христа (1. 2; 4. 14), но и вера в то, что его пребывание в мире было «в плоти» (ср. «ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ…»: 5. 7); эта вера в «плотскость» Христа сопровождается, как не раз было уже отмечено, имплицитной полемикой с докетическими представлениями (например, *Евр* 2. 9 с подчеркиванием реальности смерти Иисуса: «за каждого он вкусил смерть»; 2. 17–18 с утверждением, что Сын во всем был подобен тем, за грехи которых он принял смерть, и т. п.); см. Bakker, 1933 с выводом: «anti-docetism (в *Евр*) <…> is Jewish-Christian in origin and purely soteriological in character» (265); ср. Michel, 1966, 131–132 и 207 (ad 4. 14–15); о том, что в конце новозаветного периода «человеческая природа» (humanity) Христа была поставлена под сомнение и, как ответ на это сомнение, «Hebrews is notably insistent that his humanity is essential, both for his solidarity with the human race and for reality of his sacrificial death» (Lindars, 1991, 122).

III. ГНОСТИЧЕСКИЕ И ГНОСТИЦИЗИРУЮЩИЕ СОЧИНЕНИЯ

К середине II в., когда вера в божественную природу Иисуса Христа стала верой значительной части христиан, мы уже тут и там сталкиваемся с докетическими идеями или, по крайней мере, с их отголосками[1103]. В это же время церковные борцы с ересями, которые, в свою очередь, отстаивали (находившееся тогда еще в стадии развития) представление о «двух природах в одном лице» Спасителя[1104], начинают без устали полеми-

---

[1103] По большей части такие представления встречаются во II–III вв. в гностических или гностицизирующих учениях дуалистического толка; об этих учениях, возникших как результат свободного религиозного творчества людей, противопоставивших себя главенствующей Церкви, см. Хосроев, 2016, 64–69; о том, что не все такие учения исповедуют докетическую христологию, см. например, валентинианский (имплицитно дуалистический) *ТрВоскр* (*NHC* I. 3), христология которого весьма близка христологии церковного (магистрального) христианства: «

[1104] Эта христология, суть которой заключалась в том, что «Christ as a Person was *indivisibly one*, and <…> He was *simultaneously fully divine and fully human*» (Kelly, 1980, 139; курсив — А.Х.), прошла долгий путь формирования, и стимулом к ее возникновению послужила, скорее всего, именно докетическая христология, которая, пытаясь на разные лады показать, что Бог-Христос не мог быть причастен злу и страданию, из «неделимой личности» Иисуса Христа создавала две: неподверженного злу божественного Христа и страдающего человека Иисуса; именно в споре с такой христологией, которая «separated Christ from the human race, *made him irrelevant for our salvation*» (O'Collins 2009, 14–15; курсив — А.Х.), рождалась (ставшая затем магист ральной) христология, так сформулированная Иринеем к концу II в.: «Не знает Евангелие другого Сына человека, кроме того, который (родился) от Марии, который и пострадал, а не того (scil. небесного Христа), который перед страданием отлетел от Иисуса; но знает Иисуса Христа, Сына Бога, который родился, пострадал и воскрес» (Non ergo alterum Filium hominis novit Evangelium nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est, sed neque avolantem ante passionem ab Iesu; sed hunc qui natus est Iesum Christum novit Dei Filium et hunc eundem passum resurrexisse: *Adv. haer.* III. 16. 5); это Евангелие, возвещая Отца Господа Иисуса Христа, «не знает, кроме него, другого Бога и другого Отца» (praeter hunc alterum Deum nesccientia neque alterum Patrem), и заблуждается тот, «кто отделяет Иисуса от Христа, и говорит, что Христос остался непричастным страданию, а пострадал только Иисус» (qui Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt: ibid. III. 11. 7). Полвека спустя Ориген в своем комментарии на *Ин*, выступая против Маркиона (см. ниже: прим. 1108), который «отрицал рождение Христа от Марии по причине его божественной природы» (…αὐτοῦ τὴν ἐκ Μαρίας γένεσιν κατὰ τὴν θείαν αὐτοῦ φύσιν), и отстаивая две природы в одном Христе, замечал, что существует две группы «еретиков»: одни отрицают его человеческую природу, принимая только божественную (οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνην αὐτοῦ τὴν θεότητα παραδεξάμενοι), другие (scil. евиониты или им подобные; см. выше: прим. 954, 955), наоборот, исключив его божественную природу, исповедуют его как человека, святого и самого праведного из всех

зировать с христологическими заблуждениями докетической направленности вроде тех, что уже на рубеже I и II вв. распространял в Малой Азии Керинф (согласно которому небесный Христос в виде голубя сошел при крещении на праведника Иисуса, рожденного как обычный человек, а при распятии оставил его; Иисус претерпел мученическую смерть и воскрес, Христос же, будучи духовным, страданий не испытал[1105]), или поколением позже антиохиец Саторнил (который учил, что нерожденный и бестелесный Спаситель, Христос, был человеком только по виду и пострадал мнимо[1106]), или пришедший

людей» (τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράψαντες, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιότατον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες: *Comm. Joh.* 10. 24).

[1105] …post baptismum descendisse in eum <…> Christum figura columbae, et tunc adnuntiasse incognitum Patrem <…> in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu et Iesum passum esse et resurexisse, Christum impassibilem perseverasse, existentem spiritalem (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1; ср. Hipp., *Ref.* VII. 33. 1–2; Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 3; Epiph., *Pan.* 28. 1. 4–6). Подробно о дуалисте Керинфе см. Хосроев, 2016, 178–182, а также выше: прим. 958, 1056, 1077; о том, что учение Керинфа о человеческой и божественной составляющих личности Иисуса Христа можно рассматривать как первый набросок будущего учения о его двух природах («comme une première ébauche de la théorie des deux natures»), см. Pétrement 1984, 211; однако ее, хотя и эффектная, гипотеза о том, что «Cérinthe a pu etre d'abord un disciple de Jean» (ibid., 214), является едва ли доказуемой. Если пользоваться понятием «докетизм» в его исходном значении (см. выше: прим. 924), то учение Керинфа может быть отнесено к докетическим с существенной оговоркой: ведь он утверждал, что смерть Иисуса была настоящей, как настоящим было и его воскресение; докетическим можно было бы назвать представление Керинфа о временном (от крещения до распятия) пребывании духовного Христа в физическом теле Иисуса: Христос, оставивший Иисуса при распятии, не пострадал, в то время как не знающие об этом отделении были уверены в обратном; возможно, по этой причине Brown, 1982, 769, правда, не объясняя, говорит о «semidocetic christology» Керинфа. Для характеристики его учения подходит также и определение «христология разделения» (Trennungschristologie; ср. выше: прим. 1062 и Ehrman, 1993, 14: «separationist Christology»), которая характеризует учение анонимных гностиков (офитов) в изложении Иринея: Иисус, рожденный от девы, был чище и праведнее всех людей; небесный Христос вошел в него, как в чистый сосуд (vas mundum), и так возник Иисус Христос (et sic factum esse Iesum Christum); он начал творить чудеса, проповедуя неведомого Отца (incognitum Patrem), а когда силы низшего бога задумали убить его, Христос *отделился* от Иисуса и, не пострадав, удалился в нетленный эон (in incorruptibilem Aeonem), Иисус же был распят (*Adv. haer.* I. 30. 12–13; см. ниже: прим. 1161). Христологию Керинфа можно назвать и адоптионистской (см. выше: прим. 975 и 1075), т. к. высший Бог, удостоив праведного Иисуса своей милостью («усыновив»), сделал его обиталищем небесного Христа. Но все-таки едва ли следует пытаться подводить христологию Керинфа под какой-то общий знаменатель, будь–то докетизм, адоптионизм или христология разделения (ср. с богатой литературой вопроса Kok, 2019, 3: «Scholars have alternated between labelling Cerinthus's Christology as either *docetic* or *adoptionistic*», но сам автор видит здесь «the ideal type of *separationist* Christology»; курсив — А.Х.): ведь его христология (как и христология вообще), находившаяся тогда на заре своего развития (не забудем при этом, что ни одной подлинной строки из сочинений Керинфа, если он вообще что-то писал, до нас не дошло, и насколько ересиологи, преследуя свои цели, исказили его взгляды, мы сказать не можем; ср. «Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil Kerinths läßt sich nicht mehr gewinnen»: Markschies, 1998, 75), была еще далека от какой бы то ни было системы и, находясь в поисках, сочетала в себе различные христологические мотивы; *Вайгандт* дал ей такое определение: «Die Christologie des Kerinth ist eindeutig *subordinatianisch* sowie *dyophysistisch* und *dyoprosopisch*; der Mensch Jesus und der Gott Christus bleiben stets in ihren Naturen und Personen voneinander getrennt» (Weigandt, 1961, 17; курсив — А.Х.; ср. Heyden, 2014, 10–11; см. ниже: прим. 1141).

[1106] …salvatorem autem innatum (ἀγέννητον) <…> et incorporalem (ἀσώματον) et sine figura (ἀνείδεον), *putative* (δοκήσει) autem visum hominem (*Adv. haer.* I. 24. 2; *Ref.* VII. 28. 4); ср. «Спаситель явился людям,

в Рим современник Саторнила по имени Кердон (с проповедью о том, что существуют два бога, один добрый, другой злой; от доброго пришел в мир Христос, не имеющий реальной плоти, а только мнимую; он не страдал, его страдания были мнимыми, он не был рожден девой, он вообще не был рожден[1107]), или, наконец, (предположительно ученик Кердона) Маркион, завоевавший своим учением половину Империи (сжалившись над страданиями людей, находящихся под властью злого Демиурга, благой и непознаваемый Отец, у которого есть свой мир и свое небо, непричастные материи, открывает себя миру через Христа, не имеющего настоящей плоти; тело его кажущееся, потому что он не может хоть как-то быть причастным гадкой материи; он чужд любому страданию[1108]),

---

скорее, призрачно, а не в истинной (плоти)» (φαντασίᾳ δὲ μᾶλλον, οὐκ ἀληθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι: Theod., *Haer. fab.* I. 3 /348B/); ср. Christum autem *umbraliter* apparuisse adfirmant, non carnem hominis veram et animam accepisse (Filastr., *Haer.* 31. 6 /Marx 16. 17–19); о «мнимости» крестной смерти Христа в учении Саторнила свидетельствует Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 1 (214. 14–15): Christum in substantia corporis non fuisse et *phantasmate* tantum quasi passum fuisse; ср. «пострадал мнимо» (τὸ ὀπτάνεσθαι τὸ πεπονθέναι: *Pan.* 23. 1. 10). Подробно о Саторниле см. Хосроев, 2016, 208–211.

[1107] …superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, *in phantasmate solo* fuisse pronuntiat, nec omnino passum, sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6); non videbatur, inquit (Кердон), vere, sed erat umbra: unde et putabatur quibusdam pati, non tamen vere patiebatur (Filastr., *Haer.* 44. 2; ср. «Der Doketismus ist hier aufs äußerste gesteigert»: May, 2005a, 71); ср: …μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκήσει ὄντα καὶ δοκήσει πεφηνότα. (Epiph., *Pan.* 41. 1. 7); Ириней ничего не говорит о докетизме Кердона (*Adv. haer.* I. 27. 1). Подробно о Кердоне см. Хосроев, 2016, 183–185.

[1108] …duos Ponticus deos adfert…(Tert., *Adv. Marc.* I. 2. 1); …bonus tantum est (ibid. I. 27. 2–3); …suum mundum et suum coelum (ibid. I. 15. 1); …per semetipsum revelatus est in Christo Iesu (ibid. I. 19. 1); Христос non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur: caro nec caro, homo nec homo <…> non in veritate carnis (ibid. III. 8. 2; 10. 1; ср. qui carnem Christi putativam introduxit: Tert. *Carn. Christ.* I. 4); ср. «Христос был сыном благого (Бога) и был послан им для спасения душ; он явился как человек, не будучи человеком, как бы во плоти, не будучи во плоти, мнимо явился, не будучи причастным ни рождению, ни страданию, но так только казалось» (τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ <…> καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ πεπέμφθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν <…> ὡς ἄνθρωπον <αὐτὸν> φανέντα λέγων, οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἔνσαρκον, οὐκ ἔνσαρκον, δοκήσει πεφηνότα, οὔτε γένεσιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλ᾽ ἢ τῷ δοκεῖν: Hipp., *Ref.* X. 19. 4); см. также выше: прим. 924, 926, 999. Подробно о Маркионе см. Löhr, 2012b; Хосроев, 2016, 186–194. Утверждение ересиологов о том, что Маркион исповедовал докетическую христологию, недавно было поставлено под сомнение; была сделана попытка показать, что в ранних свидетельствах о Маркионе (Иустин, Ириней, Климент) говорится только о том, что он верил в «два начала» (именно это было главной идеей его ереси), но не говорится о его докетизме; выше приведенное свидетельство Hipp., *Ref.* X. 19. 4, в котором подчеркивается именно докетизм Маркиона, *Вилхайт* ставит под сомнение (Wilhite, 2016, 14–15); что касается Тертуллиана, который всегда считался основным источником сведений о докетизме Маркиона, то автор предлагает смотреть на его свидетельства «with a grain of critical salt»; нигде, по его словам, недостоверность сказанного Тертуллианом, не выступает столь явно, как в его утверждениях о докетизме Маркиона, «for Tertullian has little to no firsthand knowledge of Marcion or Marcionites» (ibid., 20–21). Эта гипотеза не убеждает, и я убежден в верности старой точки зрения, согласно которой Маркион, как и многие христианские дуалисты (а почему он должен быть исключением в этом ряду?), исповедовал докетические взгляды; точнее, он не признавал, что совершенный Христос мог родиться в такой же плоти, как и прочие люди, поскольку их плоть происходила из гадкой материи; раз Христос не мог быть причастен материи, то и тело его могло быть только f£ntasma; подробно см. Harnack, 1924, 125; примеры из источников: ibid. 285*–287* (23); ср. «Markion hatte eine radikale doketische Christologie vertreten: Christus kommt in einem Scheinleib auf die Erde herab, denn eine Verbindung mit der Materie des vom Demiurgen geschaffenen Kosmos kommt nicht in Frage» (May, 2005b,

и т. д., и т. п. Суть этих и им подобных взглядов четко сформулировал уже Тертуллиан, возражая тем, кто отрицал (как одно из следствий докетической веры) воскресение плоти: эти еретики были убеждены в том, что «плоть Христа или не существовала вовсе, или была какой угодно, только не человеческой»[1109].

Исследователи делили докетические верования на несколько типов, и следующая схема, кажется, более точно и проще, чем другие[1110], отражает суть дела: 1. Был распят не Иисус, а другой человек (Симон из Кирены), так утверждали последователи Василида; 2. Небесный Христос перед крестной казнью оставляет человека Иисуса, в которого он вошел при крещении, так учил Керинф; 3. Радикальный («монофизитский») тип исходит из «единства» Иисуса Христа, который был распят, но, будучи духовной или душевной субстанции, страдания на кресте не испытал; это представление мы впервые встречаем у оппонентов Игнатия, а затем у Саторнила, Кердона, Маркиона[1111] и позднее

---

104); «Marcion <…> lehrte wohl die Realität des Leibes Jesu, gab diesem aber einen himmlischen Ursprung, ohne leibliche Geburt, also nicht-menschlich in diesem Sinn» (Grillmeier, 1990, 188).

[1109] …Christi carnem <…> aut nullam omnino aut quoque modo aliam praeter humanam (*Carn. Christ.* I. 1). Далее, говоря о валентинианах, Тертуллиан имеет в виду уже все многообразие учений тех, кто исповедовал докетические воззрения: «Ведь, как я прочитал у кого-то из кружка Валентина, прежде всего они не признают (чтобы Господь не оказался хуже ангелов, которые не имели земной плоти), что у Христа была земная и человеческая сущность; <…> одного они делают Христом, другого Иисусом; один (scil. Христос) ускользает от толпы (ср.: *Лк* 4. 30), другого (scil. Иисуса) хватают (*Лк* 22. 54); один, удалившись на гору, (стоит) в славе под сенью облака перед тремя судьями (*Мк* 9. 27 и пар.), другой (представляется) остальным растерянным и бесславным; один оказывается мужественным, другой в страхе (*Мк* 14. 33); и, наконец, одного (считают) подверженным страданию, другого воскрешенным» (… alium faciunt Christum, alium Iesum, alium elapsum de mediis turbis, alium detentum, alium in secessu montis in ambitu nubis sub tribus arbitris clarum, alium ceteris passivum ignobilem, alium magnanimum, alium vero trepidantem novissime, alium passum, alium resuscitatum: ibid. 24. 3). Ср. Pétrement, 1984, 220 сл., где автор подчеркивает неоднородность и многообразие «христологий» гностиков и показывает на примерах, что такие гностики («les trois gnostiques»), как Василид, Валентин и Маркион, из одних источников предстают перед нами *докетами*, а из других таковыми не являются («Basilide, Valentin et Marcion sont et ne sont pas docètes»).

[1110] Например, *Вайгандт* различал семь разновидностей докетических представлений (Weigandt, 1961, 7–19; там, где особо не отмечено, его классификация покоится на свидетельствах Иринея): 1. Керинф (см. выше: прим. 1103); 2. Валентин и его последователи с их учением о том, что у Христа было видимое тело (но «его плоть была духовной», carnem Christi spiritalem: Tert., *Carn. Christ.* 15. 1), полученное не от Девы, через которую он прошел как вода через трубу (см. выше: прим. 923 и ниже: прим. 1123), а принесенное с небес; 3. Василид, утверждавший, что явившийся с неба в образе человека (но «призрачно, без подлинной плоти»: in phantasmate sine substantia carnis: Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* I. 5) Христос не пострадал, а пострадал Симон из Кирены (*Мк* 15. 21), преображенный в Христа, который, приняв вид Симона, стоял в стороне и смеялся над незнающими («subordinatianischer Monophysitismus»; см. ниже: прим. 1138); следующие три в его списке (4, 5, 6) выделены в отдельные категории весьма искусственно и не имеют прямого отношения к теме докетизма: 4. Христология наасенов («Urmenschchristologie», Hipp., *Ref.* V. 6. 3 сл.; кроме этого свидетельства, учение нигде более не было упомянуто); 5. Духовная христологияа (вслед за Lietzmann, 1936, II, 116: «"pneumatische" Christologie»); 6. Христология гностика Иустина (Hipp., *Ref.* V. 26. 1 сл.; известна только из этого свидетельства); и, наконец, 7. Докетическая христология Саторнила (см. выше: прим. 1106).

[1111] См, например, Denker, 1975, 126–127; Strecker, 1996, 72–73; Uebele, 2001, 47–48; ср. Wilhite, 2016, 4, где автор дает этим трем группам следующие определения: 1. «replacementist docetism», 2. «possesionistic docetism», 3. «phantasmal docetism» (представленный «еретиками», против которых выступали автор *1-2Ин* и Игнатий; о них см. выше: прим. 1049 сл.), справедливо замечая: «Even with these three options, there is

в учении валентиниан[1112].

much room for further nuance»; *Хайден* (следуя за Voorgang, 1991) еще более упрощает классификацию, деля докетические представления на два основных типа: 1. Страдания на кресте имели место, однако есть различие между Страдающим и Христом: Христа страдания не затронули, потому что он или изменил свой вид, или «оставил» Иисуса; пострадал только человек Иисус. 2. Страдания на кресте вообще не было, потому что Сын Бога не может страдать; он может не есть, не пить, у него нет никакого настоящего человеческого тела, он только казался человеком (Heyden, 2014, 11). Ср. схожую конструкцию из двух пунктов: «a) im engeren Sinn Christologien für die Christus nur dem Schein nach (τὸ δοκεῖν, δοκήσει) Mensch war (bzgl. Geburt, Leib u- Tod); b) in weiteren Sinn Christologien, die die wirkl. Menschwerdung Jesu Christi od. sein volles Menschsein u. menschl. Leiden bestreiten» (Hainthaler, 1995, 302). Так или иначе, но я принимаю довольно простое и удачное определение, данное *Лёром* (по его словам, «a minimal definition of "Docetism"»), которое объясняет большую часть аспектов (кроме, правда, «заменительного распятия»; см. ниже: прим. 1234, 1238, 1217), этого неоднородного явления: «A Christological doctrine is "docetic" if it either denies that Jesus Christ had become human or if it conceives of his humanity in terms *that distinguishes it from the humanity of ordinary human beings*» (Löhr, 2018, 231; курсив — А.Х.; ср. в след. прим.).

[1112] Большая часть из того, что нам известно о валентинианстве, относится не к учению самого Валентина (акме ок. 140 г.; от его сочинений дошло лишь 8 небольших фрагментов в цитатах у Климента и Ипполита), а к учению его последователей (Птолемей, Феодот, Гераклеон, Марк); подробно см. Sagnard, 1947, 119–121; о том, что трудно подвести под единый знаменатель представление валентиниан о природе тела Христа, см. выше: прим. 1063; о «духовной плоти» Христа у валентиниан, по свидетельству Тертуллиана, см. выше: прим. 1110; валентиниане (Птолемей и его ученики), утверждает Ириней, учили, что Спаситель принял «от Ахамоф духовное начало (spiritale = τὸ πνευματικόν), от Демиурга он надел на себя душевного Христа (psychicum, id est animalem, Christum = τὸν ψυχικὸν Χριστόν), а по (божественному) устроению он был окружен телом, которое имеет душевную сущность (corpus, animalem habens substantiam = σῶμα, ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν) и которое при помощи невыразимого искусства устроено так, чтобы быть и видимым, и осязаемым, и восприимчивым к страстям (et visibile et palpabile et passibile = τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητόν). Материального (hylicum = ὑλικόν) же, говорят они, он не принял вовсе, ибо материя не способна принять спасение» (*Adv. haer.* I. 6. 1; греч.: Epiph., *Pan.* 31. 20. 4; об Ахамоф и Демиурге в валентинианской мифологии см. Хосроев, 2016, 265 сл.). Итак, согласно учению последователей Валентина, тело Спасителя отличалось от тел обычных людей; Христос состоял из тех начал, а именно духовное и душевное, которые ему предстояло спасти (saluaturus erat = ἤμελλε σῴζειν), но поскольку ничто материальное не могло быть спасено, то материального тела он не имел. В этом отношении интересен фрагмент из письма самого Валентина, где говорится о том, что «Иисус делом доказывал (свою) божественную природу» (θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο; о различных толкованиях этого сочетания см. Markschies, 1992, 91–98): «он ел и пил *особым образом* (ἰδίως), не исторгая съеденное (οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα); столь велика была у него сила ἐγκρατείας (умеренности, воздержности, умение владеть своим организмом или т. п.), что пища в нем не подвергалась разложению, потому что и сам не был подвержен тлению» (Clem., *Strom.* III. 59. 3). Некоторые комментаторы видят в этом рассказе не отголоски докетических представлений, а лишь желание Валентина «to make Jesus look like one of the renowned philosophers <…> to elevate Jesus to the level of the legendary ancient philosophers», таких как, например, Эпименид, который после приема пищи никогда «не выделял из себя никаких испражнений» (μηδεμιᾷ κενοῦσθαι ἀποκρίσει: Diog. L. I. 114) (Dunderberg, 2008, 22; Löhr, 2018, 234–235); я же вижу здесь именно (пусть и не ярко выраженные) докетические взгляды Валентина (Иисус и ел, и пил, но его организм был все-таки не такой, как у прочих людей; ср. по поводу этого пассажа Hilgenfeld, 1884, 297: «das ist freilich Doketismus»); именно из этих (еще на стадии становления) идей и развились позднее в школе Валентина докетические верования о «духовном» («душевном») теле Христа; см. выше в прим. 931 высказывания Климента. В конечном счете, «докетизм» (или лучше сказать, *докетизирование*, т. е. движение религиозной мысли в сторону докетизма), в моем понимании, включает в себя не только веру в то, что Христос был носителем призрачного тела и, следовательно, страдания его были призрачными (см. выше: прим. 922–924, 930), но и веру в то, что Иисус Христос, явившийся в мир как человек, был,

Эти только что перечисленные разновидности докетических воззрений раннехристианских ересиархов известны благодаря обильной (хотя и дошедшей до нас далеко не в полном объеме) ересиологической литературе. Некоторые представления, входившие в эти учения, довольно быстро получали хождение за пределами среды, их породившей[1113], и, бытуя уже на низовом уровне, становились анонимными, теряя всякую связь с именем своего родоначальника и все более тяготея к унификации[1114]. Так, например, едва ли можно теперь установить, к учению какого именно еретика восходят докетические представления автора апокрифических «Деяний Иоанна» (вероятно, ближе к концу II в.)[1115], которые в первой цитате вложены в уста апостола, уверенного в том, что Иисус принял страдания в действительности[1116], а во второй в уста Иисуса, призывающе-

---

тем не менее, не такой, как остальные люди; он просто *казался* таким же, но (в силу своей божественной природы) *невидимо* превосходил их (ср. Löhr в пред. прим.).

[1113] Прежде всего по той причине, что они (в любом своем изложении) были гораздо понятнее, нежели традиционное учение о воплощении; о затруднении, которое вызывало у вновь обращенных христиан это учение, см. выше: прим. 925 и 931, а также высказывание *Симоны Петреман*, весьма точно передающее суть дела: «Il est certain que l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ, en même temps que de son humanité, *posait des problèmes difficiles et peut être insoluble*. Les théologiens chrétiens n'ont peut-être réussi à expliquer ce dogme de façon à en éliminer toute contradiction; c'est pourquoi ils appelent l'Incarnation un mystère» (Pétrement 1984, 207; курсив — А.Х.). Не забудем, наконец, что основную массу тогдашних христиан составляли (пусть даже в полемическом задоре Тертуллиан и сгущает краски, чтобы как-то оправдать успех гностиков в деле обращения) не искушенные в богословских тонкостях люди, а «простые, малообразованные и нетвердые (в своей вере)» (simplices ac rudes tum infirmos: *Scorp.* 1. 5).

[1114] Впрочем, большая часть вышеназванных учений уже в передаче ересиологов стала терять многое из своей (предполагаемой) первоначальной оригинальности; ведь главной задачей борцов с ересями было показать не самобытность того или иного еретического учения, а преемство одного еретика от другого, установив их «зловредное» родство; в конечном счете, уже в передаче Иринея, от которого зависят почти все последующие церковные полемисты, докетические учения, за немногими исключениями (см. ниже о Василиде), выглядят довольно одинаково.

[1115] До того, как в середине XX в. были открыты подлинные гностические и манихейские тексты, *Act. Joh.* оставались, пожалуй, единственным раннехристианским текстом, в котором докетические воззрения были представлены не в пересказе ересиологов, которые в целях большей убедительности могли просто искажать свой материал, а в подлинных и исключающих какую бы то ни было пристрастность словах самих носителей этих воззрений. Для рассмотрения вопроса о докетизме *Act. Joh.* особенно интересны главы 94–102 (более поздняя вставка в основной текст), которые, по убеждению издателей, имеют явно гностический, возможно, валентинианский, характер (в этом уверены Junod–Kaestli, 1983, 588: «un texte typiquement gnostique»; 627: «notre text (т. е. главы 94–102) doit être situe dans le voisinage immédiat, sinon à l'intérieur même du courant valentinien»; 630: эти главы принадлежат «au valentinisme oriental»; см. выше: прим. 1063); о гностическом характере этих глав см. уже Weigandt, 1961, 86 («das ist unverhüllter Doketismus»), который, не признавая их валентинианского происхождения, определил *Act. Joh.* в целом как «ein Produkt eines gnostisierenden Vulgärchristentums» (ibid.); см. также Luttikhuizen, 1995. О том, что апокрифический Новый Завет изобилует «docetic or quasi docetic features», см.: Yamauchi, 1982, 7, хотя в примерах, им приведенных, совсем не обязательно видеть «докетические особенности» (ср., например, «*The Infancy Gospel of Thomas* relates how Jesus as a young child was not like other children in his miraculous powers»: ibid. 8); о том, что в христианской части «Вознесения Исайи» нет следов докетизма, как ранее утверждали многие, см. теперь: Hannah, 1999.

[1116] «Так вот, я, увидев, как он страдает, не мог вынести его страдания, но убежал...» (ἐγὼ μὲν οὖν ἰδὼν αὐτὸν πάσχοντα οὐδὲ προσέμεινα αὐτοῦ τὸ πάθος, ἀλλὰ ἔφυγον...: *Act. Joh.* 97; Junod–Kaestli, 1983, 207. 3–4).

го Иоанна не верить тому, что о нем (Иисусе) и о происшедшем с ним говорят и думают другие, и открывающего в конечном счете подлинную суть событий:

> «Как-то, желая дотронуться до него, я натолкнулся на вполне материальное и осязаемое тело, а в другой раз, когда я прикоснулся к нему, он был (уже) нематериальным и бестелесным и как будто вовсе не существующим. <…> Часто же, прогуливаясь с ним, я хотел видеть, остается ли его след на земле, ибо я видел, что он поднимает себя от земли[1117], и (следа) ни разу не увидел»[1118].

> «То, как меня теперь видят, это не (настоящий) я. <…> О, Иоанн, иерусалимская толпа думает, что меня распинают и протыкают копьями, <…> а я (в этот момент) говорю с тобой. Кем (на самом деле) я являюсь, знаю только я (и) никто другой. <…> (Тебе говорят,) что я пострадал, а я не пострадал; <…> что меня проткнули[1119], но меня (даже) не ранили; что меня подвесили (на кресте), но я не был подвешен; что из меня вылилась кровь, но она не вылилась; одним словом, того, что *вот эти*[1120] говорят обо мне, не было!»[1121]

Христологию автора этого апокрифического сочинения можно свести к следующему: божественный Господь имел призрачное тело, но по своему желанию мог превращать его в материальное (или, по крайней мере, в видимость материального); распяли не настоящего Иисуса, как думала толпа, а его материального визави[1122]. Это заставляет

[1117] Текст в нынешнем виде предполагает, что Иисус как бы парит над землей, но тогда не ясно, почему он должен оставлять следы; могу предположить выпадение отрицания перед причастием: <οὐκ> ἐπαίροντα, тогда «не поднимает себя от земли» означает «касается земли», не оставляя на ней следов.

[1118] ποτὲ βουλόμενος αὐτὸν κρατῆσαι ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλον: ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄϋλον ἦν καὶ ἀσώματον ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν <…> ἐβουλόμην δὲ πολλάκις συν αὐτῷ βαδίζων ἰδεῖν εἰ ἴχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς φαίνεται: ἑώρων γὰρ αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα καὶ οὐδέποτε εἶδον (*Act. Joh.* 93; Junod–Kaestli, 1983, 197. 1–4; 199. 10–13).

[1119] Т. е. копьем (νυγέν θα), ср. *Ин* 19. 34а и выше: прим. 1092 сл.; о том, что автор *Act. Joh.* был знаком с *Ин*, часто по-своему, полемически, его толкуя, см. Lalleman, 1998, 110 сл.; см. также «…les affinités d'AJ 94—102 avec certains thèmes typiques du IVe évangile. Notre apocryphe adopte certes une attitude polémique vis-à-vis données concrètes du récit johannique de la passion» (Junod–Kaestli, 1983, 599).

[1120] ἐκεῖνοι; по всей видимости, молчаливая полемическая отсылка к авторам канонических евангелий; тот же полемический выпад см. выше в словах Иисуса: «Ничего из того, что обо мне будут рассказывать, я не претерпел» (οὐδέν <…> ἔπαθον: Junod–Kaestli, 1983, 101, 213. 1).

[1121] ὃ νῦν ὁρῶμαι τοῦτο οὐκ εἰμί (*Act. Joh.* 96; Junod — Kaestli, 1983, 205. 12). Ἰωάννη, τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἰεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λογχαῖς νύσσομαι <…> σοὶ δὲ λαλῶ… (*Act. Joh.* 97; ibid. 209. 8–10). ὃ δέ εἰμι τοῦτο ἐγὼ μόνος οἶδα, ἄλλος οὐδείς. <…> ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, <…> νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην, κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην, αἷμα ἐξ ἐμου ρεῦσαν καὶ οὐκ ἔρευσεν καὶ ἁπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμου ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι (*Act. Joh.* 101; ibid. 213. 4–10).

[1122] О том, что этого автора, как отражение его докетических представлений, совершенно не интересовали события, связанные с *земным* рождением Иисуса, см. Weigandt, 1961, 83: «Bezeichnend für die Christologie der Johannesakten ist, daß nichts über die Geburt Jesu ausgesagt wird, ja nicht einmal erwähnt wird, daß er geboren ist»; ср. также Lalleman, 1998, 209: «The A[cts of] J[ohn] completely denies the humanity of Jesus as depicted in the canonical Gospels and only gives an account of a divine Savior», где автор замечает, что «докетическая христология» манихеев (о ней см. Rose, 1979, 120 сл., а также Хосроев, 2007, 213, прим. 869 и 411: указатель) весьма близка христологии *Act. Joh. Норберт Брокс* видит в этих главах только рассказ о «полиморфии небесного Христа» (см. выше: прим. 922), но не отражение докетических представлений («Die Johannesakten beschreiben nämlich keine δόκησις, sondern die

вспомнить христологические представления целого ряда гностических текстов, о которых речь пойдет ниже, сразу же отметив их кардинальное отличие от *Act. Joh.*: христология *Act. Joh.* исходит из строго *монистического богословия*[1123], которое не могло даже и помыслить какого-то другого виновника создания мира, кроме библейского Бога, в то время как гностические тексты, к которым я обращусь далее, покоятся на *дуалистическом богословии* с его непременным неприятием материального мира (которое зачастую имело результатом докетическую христологию[1124]) и противопоставлением благого и непознаваемого Бога злому (библейскому) творцу этого мира.

Теперь, возвратившись к высказываниям *2СлСиф*, в которых можно найти все ключевые положения докетической христологии и с которых был начат разбор докетических воззрений[1125], приведу сначала свидетельство Иринея об учении Василида (точнее,

---

Polymorphie des himmlischen Christus oder Gottes, was nun etwas ganz anderes ist»: Brox, 1984, 310); ср.: «Purer Doketismus spricht aus den Johannesakten (K[ap] 90)» (Grillmeier, 1990, 174).

[1123] Свою веру в то, что Иисус является не человеком, а богом, автор выражает устами апостола Иоанна в его обращении к единоверцам: «я призываю вас чтить не человека, но Бога, не подверженного изменению, Бога неодолимого» и т. д. (...οὐκ ἄνθρωπον <...> σέβειν, ἀλλὰ θεὸν ὰμετάτρεπτον, θεὸν ἀκράτητον...: *Act. Joh.* 104; Junod — Kaestli, 1983, 217. 1–3), применяя здесь к Иисусу эпитеты апофатического богословия, которые в раннехристианской традиции применялись, как правило, к верховному Богу; см. подробно: Хосроев, 2016, 87–109. Тем не менее, среди различных богословских постулатов валентиниан (см. выше: прим. 1112 и 1115) Ириней приводит и такой, согласно которому Христос прошел через Марию, как вода проходит через трубу (quemadmodum aqua per tubum = καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος); на него при крещении в виде голубки сошел из Плеромы Спаситель, «не причастный страданию (impassibilem = ἀπαθῆ), ибо невозможно было, чтобы он, неодолимый и невидимый, пострадал (...οὐ γὰρ ἐνεδέχετο παθεῖν αὐτόν, ἀκράτητον καὶ ἀόρατον ὑπάρχοντα: Iren. *Adv. haer.* I. 7. 2 = греч. Epiph., *Pan.* 31. 22. 3; ср. *Adv. haer.* III. 11. 3; III. 16. 1; Ps.Tert., *Adv. omn. haer.* 4; Theod., *Epist.* 146); здесь к Христу применяются те же апофатические определения, что и в *Act. Joh.*; ср. выше: прим. 923.

[1124] Ср. «Den Gnostikern standen zwei Möglichkeiten zur Verfügung, ihre negative Einstellung zu Schöpfung und Materie auch in der Christologie zum Ausdruck zu bringen: der Doketismus und das Zwei-Naturen-Schema» (Tröger, 1978, 304); «с помощью представления о двух природах, — продолжает автор, — они могли воспринимать земного Иисуса («den irdischen Jesus») и его мученическую смерть без того, чтобы посягать на божественность Спасителя, резко отделяя плотского Иисуса («den sarkischen Jesus») от духовного Христа («vom pneumatischen Christus»); христианско-гностические тексты из Наг Хаммади покоятся в основном на этом представлении о двух природах, хотя и в различных его вариантах» (ibid.); о том, что представление о «двух природах» засвидетельствовано в древних текстах гораздо чаще, чем собственно «докетическое» представление, см. также Voorgang, 1991, 243, 252 («Die Zwei-Naturen-Konzeption kommt gegenüber dem Doketismus wesentlich häufiger vor»).

[1125] См. № 1 выше в прим. 919; краткое содержание христологических положений *2СлСиф*: Христос нисколько не страдал» (55. 15–16 и выше: прим. 167); «он умер не в действительности, но только мнимо (ϩⲙ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̅ = φαντασίᾳ, δοκήσει)» (55. 18–19 и выше: прим. 169); думавшие, что они распинают Христа, были детьми «другого отца», т. е. Демиурга (56. 6 и выше: прим. 180); вместо небесного Христа распяли Симона, принявшего его облик (56. 9 сл. и выше: прим. 182–184). *Карл-Вольфганг Трёгер* заметил, что «der Doketismus in seiner engeren Bedeutung eines fleischlosen Scheinleibes des Soter — wie ihn Satornil versteht — kommt in den Nag-Hammadi-Schriften nicht vor. Es kann deshalb der Begriff „Doketismus" auf keine der Nag-Hammadi-Schriften angewendet werden» (Tröger, 1978, 304); при этом автор не отрицает, что значительное число текстов из Наг Хаммади показывают более или менее отчетливую докетическую тенденцию («doketistische Tendenz»), и это лучше всего видно на примере *2СлСиф* (ibid.); ср. Brox, 1984, 306 выше: прим. 924; Koschorke ниже: прим. 1137.

об учении василидиан[1126]), являющееся к сказанному в *2СлСиф* ближайшей параллелью:

> «...нерожденный и не имеющий имени Отец <...> послал (в мир) свой первородный Ум (его называют и Христом) для того, чтобы освободить верующих в него от власти тех, которые сотворили мир; явился он на земле человеком <...> и совершил чудеса. Не сам (Христос) пострадал, а некий Симон из Кирены, которого заставили вместо него нести его крест (ср. *Мк* 15. 21); и именно его, преображенного им так, что его приняли за Иисуса, распяли по незнанию и заблуждению; сам же Иисус[1127], приняв облик Симона, стоял (рядом) и смеялся над ними[1128]. Ибо, поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, то и преображался он, как хотел. И после этого он поднялся к тому, кто его послал, смеясь над ними, потому что не могли они его удержать, и был он невидим для всех[1129]. А посему те, кто это знает, свободны от архонтов, творцов мира. И не следует верить в того, кто был распят, но в того, кто пришел в виде человека, *мнимо* был распят[1130], в того, кого называли Иисусом и кто был послан Отцом с тем, чтобы через это домостроительство уничтожить дела творцов этого мира. И если кто-нибудь признаёт

[1126] О том, что Ириней передает здесь учение не самого Василида (Basilides autem...), а его последователей, см., например, Löhr, 1996, 256 сл., где автор допускает, что свидетельство Иринея могло содержать пересказ таких гностических трактатов, как *2СлСиф* и *АпокПетр*; см. также Löhr, 2012a, 552: «Ps.-Basilides»; у Ипполита (*Ref.* VII. 20–27) находим другой вариант учения Василида (василидиан?), которое не имеет ничего общего с тем, что рассказал Ириней, но, поскольку здесь нет и намека на то, что василидианская христология этого извода была докетической, оставляю разбор этого свидетельства в стороне; о Василиде и василидианах см. также Хосроев, 2016, 211–239 (особ. 218, прим. 951; 230, прим. 1004).

[1127] Ириней, излагая учение Василида, не делает, кажется, различия между Иисусом и Христом, поскольку для самого Иринея Иисус Христос был единой личностью, и он ошибочно говорит то об Иисусе (там, где, с точки зрения василидианского учения, надо было бы говорить о Христе: ведь не Иисус, как следует из сообщения Иринея, а именно Христос был «бестелесной силой и Умом нерожденного Отца»), то (верно) о Христе.

[1128] О смехе см. также *2СлСиф* 56. 9 сл.; *АпокПетр* 81. 15–18. О том, что к созданию образа «смеющегося Иисуса» Василида вдохновило начало *Псал* 2, см.: Grant, 1959, 123–124. Образ Иисуса, смеющегося над своими противниками и даже учениками, отсутствует в новозаветных сочинениях (здесь Иисус никогда не смеется), но хорошо известен гностическим текстам: так, в *ПремИХ* Иисус смеется над своими учениками (91. 24 сл. /*NHC* III. 4/ и 79. 14 сл. /*BG* 3/); в *АпИн* — над вопросами Иоанна (45. 7–8; 58. 3–4 /*BG* 2/); в *ЕвИуд* — над благодарственной молитвой учеников (34. 1 сл. /*CodTch* 3/), и т. д. Подробно о «смехе» Иисуса в гностических текстах см.: Bermejo Rubio, 2009; ср. Stroumsa, 2004, где автор предлагает видеть в «смехе Христа» «a reference to the etymology of Isaac's name, iẓḥaq ("he will lough")» (267); эта этимология, продолжает он, была хорошо известна Филону (как, впрочем, и последующей, восходящей к нему, христианской традиции Климента и Оригена), утверждавшему, что Исаак был «сыном Бога», а не Авраама, и что его мать Сара была девой, когда зачала его (примеры из Филона: ibid, 284, прим. 65); ср. также выше: прим. 139, 184, 187.

[1129] Так же и тот, продолжает Ириней, кто познал все это устройство, «становится невидимым и недостижимым для ангелов и сил», и такие немногие (unum a mille et duo a myriadibus), «хотя и знают всех (враждебных ангелов) и проходят через все (их владения, козни или т. п.), сами остаются для них всех невидимыми и непознаваемыми; ведь они говорят: "ты познавай всех, а тебя не должен познать никто"» (...invisibiles et incognitos esse; "tu enim, aiunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat": *Adv. haer.* I. 26. 6 = σὺ γάρ, φασίν, πάντας γίνωσκε, σὲ δὲ μηδεὶς γινωσκέτω: Epiph., *Pan.* 24. 5. 4).

[1130] Ср.: «Следует верить, говорил (Василид), не в распятого, но в мнимораспятого» (χρῆναι δὲ πιστεύειν, ἔλεγεν, οὐκ εἰς τὸν ἐσταυρωμένον, ἀλλ᾽ εἰς τὸν ἐσταυρῶσθαι δόξαντα (Theod., *Haer. fab.* I. 4 /349B/), т. е. верить не в то, что Христос был распят по-настоящему, а в то, что это произошло мнимо.

распятого, то он еще раб[1131] и находится под властью тех, которые создали тела; тот же, кто не признаёт, свободен от них, он знает домостроительство нерожденного Отца. Спасение возможно только для души, ибо тело по природе тленно[1132].

Тот же набор докетических мотивов, но выраженных иными средствами, находим в *АпокПетр*, где небесный Спаситель в предсказании открывает Петру суть того, что произойдет через несколько дней во время крестной казни, и говорит о действующих лицах этого события[1133]:

№ 3. Сказал мне (scil. Петру) Спаситель: «Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося, есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это

[1131] Подобный образ находим и в *2СлСиф* 49. 27–29: «это рабство, что мы должны умирать с Христом»; см. выше: прим. 46, 263, 275. Вот от этого рабства, т.е. от веры церковных христиан в то, что Христос действительно стал человеком и действительно умер (хотя затем и воскрес), и призвано избавить предложенное василидианами учение, сотериология которого вытекает из познания того, что при крестном страдании смерть *не восторжествовала* над Спасителем (в противоположность вере церковных христиан), и те, кто знает, что при страдании на кресте смерть не одолела Спасителя, но враждебные силы этого мира были побеждены, сами участвуют в победе Спасителя над смертью (Löhr, 2012a, 558–559).

[1132] Innatum autem et innominatum Patrem <…> misisse Primogenitum Nun (νοῦν) suum, et hunc esse qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt. <…> apparuisse eum in terra hominem et virtutes perfeccisse. quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo, et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus, et ipsum autem Iesum Simonis accepsisse formam et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos, cum teneri non posset et et invisibilis esset omnibus. Eliberatos igitur eos qui haec sciant a mundi fabricatoribus principibus; et non oportere confiteri eum qui sit crucifixus, sed eum qui in hominis forma venerit et *putatus* sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati patris. Animae autem solae esse salutem: corpus enim natura corruptibile exsistit (*Adv. haer.* I. 24. 4-5). Вольно передавая слова Иринея, Епифаний дает разъяснение, очевидно, почерпнутое им из другого источника: «О Христе (Василид) учит как о явившемся мнимо (δοκήσει); утверждает же, что раз он явился как призрак, то не был он человеком и не принял (на себя) плоти» (καὶ αὐτὸς δὲ περὶ Χριστοῦ ὡς δοκήσει πεφηνότος ὁμοίως δοξάζει. εἶναι δέ φησιν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τὺ φαίνεσθαι μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον μηδὲ σάρκα εἰληφέναι: *Pan.* 24. 3. 1); ср. Ps. Tert., *Adv. omn. Haer.* 1: Christum <…> venisse *in phantasmate*, sine substantia carnis fuisse. О том, что источником для Епифания и Ps. Tert. была (ныне утерянная) «Синтагма» Ипполита, см.: Lipsius, 1865, 93–102.

[1133] Об этом сочинении (*NHC* VII. 3), следующем в рукописи за *2СлСиф* (*NHC* VII. 2) и принадлежащем жанру *апокалипсиса*, которое изобилует полемическими высказываниями против господствующей Церкви (очевидно, на злобу дня), см. подробно Хосроев, 2016, 281–325 (коптский текст, перевод всего сочинения и комментарий); установить принадлежность *АпокПетр* к той или иной гностической школе не удается (едва ли можно пойти дальше определения: «гностический дуализм»; см. выше: прим. 4–6); не удается установить ни точное время (в любом случае, не позднее середины III в.), ни место его написания. Ср. комментированные издания: Desjardins–Brashler, 1996; Havelaar, 1999. Утерянный греческий оригинал возник, по всей видимости, между 2-й половиной II в. и серединой III в. (см. выше: прим. 1), т. е. по крайней мере через два поколения после тех *НЗ* сочинений, которые на рубеже I и II вв. надежно засвидетельствовали существование этой проблемы внутри христианских общин (см. выше: прим. 1042 сл.).

его плотская оболочка (σαρκικόν), которая (всего лишь) подмена[1134]. Они предают позору то, что существует по его образу[1135] (81. 15–23). <...> Ведь сына своей славы, а не моего слугу (διάκονος)[1136], выставили они на позор». Увидел же я (scil. Петр) кого-то, кто собирался подойти к нам, который был похож на него, т. е. на того, который улыбался у креста. Был же он <исполнен?> некоего чистого духа (πνεῦμα), и это был Спаситель (σωτήρ) (82. 1–9). <...> (И еще) сказал он мне: «Будь сильным! Ибо тебе были даны тайны (μυστήριον) познать через откровение, что тот, кого они распяли, является первородным, домом бесов (δαίμων) и каменным сосудом, в котором они обитают и который принадлежит Элохиму и кресту (σταυρός), находящемуся под законом (νόμος). Тот же, который стоит возле него, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили. И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали. И они разделились между собой, поэтому он смеется над их непониманием, зная, что они слепорожденные. Так вот, останется то, что подвержено страданию, поскольку тело это подмена. А то, что было освобождено, это мое бестелесное (-σῶμα) тело (σῶμα). Я же (δέ) умный (νοερόν) дух (πνεῦμα), полный сияющего света...» (82. 15–83. 10)[1137].

[1134] «Смеющийся Спаситель» — мотив, который находим в этих трех текстах (см. выше: прим. 1128); ϣⲉⲃⲓⲱ = *ἀντάλλαγμα, «подмена» ср. выше: прим. 175 и подробно: Хосроев, 2016, 41, прим. 121 и 311, прим. 1443. Здесь, в отличие от *2СлСиф* и свидетельства Иринея, не говорится о том, что этой «подменой» был Симон из Кирены, принявший вид Иисуса. *Трёгер* считал, что в рассказе о «страстях» *2СлСиф* в корне отличается от *АпокПетр* именно потому, что в последнем упоминание Симона отсутствует, и когда автор *АпокПетр* говорит о «подмене», он говорит «nicht um einen anderen Menschen, sondern um das Sarkikon des Erlösers» (Tröger, 1990, 232); *АпокПетр* и *2СлСиф*, по его убеждению, отражают разные докетические представления: в первом речь идет о том, что при распятии пострадала лишь «плотская оболочка Спасителя», его σαρκικόν; во втором речь идет о том, что Спаситель пострадал только *мнимо* и только *мнимо* умер (id., 1977, 47: в его перечне №№ I и III); такое деление представляется мне довольно искусственным и не необходимым. Гораздо важнее, по-моему, все-таки то, что во всех этих свидетельствах речь идет о «подмене» при распятии (заменительном распятии), и хотя тот, кто «подменил» на кресте Спасителя, остался без имени, эта «плотская (σαρκικόν) подмена» воспринималась, конечно, как отдельный персонаж (ср. Nagel, 2007, 269 о том, что эта «подмена» (Substitut) в *АпокПетр* «unpersönlich ausgeprägt», хотя и с тенденцией «zur Personalisierung». О том, что в *АпокПетр* представлена «idea of a substitute crucified instead of Jesus» и что там «Jesus is characterized as the "substitute"», см. Rasimus, 2009, 237. Подробный перечень соответствий между *АпокПетр*, *2СлСиф* и Iren., *Adv. haer.* I. 24. 3 сл. см. Havelaar, 1999, 188–189.

[1135] ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ = κατ' εἰκόνα αὐτοῦ» (ср. *Быт* 1. 27), т. е. материальный эрзац («подмена») «живого Иисуса» (небесного Христа) создан архонтами «по его образу»; ср. в валентинианском мифе о создании земного человека: «по образу он материальный <...> не единосущный Богу» (κατ' εἰκόνα μὲν τὸν ὑλικὸν ὑπάρχειν <...> οὐχ ὁμοούσιον ὄντα τῷ θεῷ: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 5 = Epiph., *Pan.* 31. 19. 9).

[1136] Под «сыном своей (scil. архонтов) славы» автор *АпокПетр*, по всей видимости, подразумевает «плотское тело» («подмену», т. е. кто-то другой, а не Иисус оказывается на кресте; как, например, Симон в *2СлСиф* 56. 9–11 и Iren., *Adv. haer.* I. 24. 4), которое будет претерпевать физическое страдание, а под «моим слугой» — «бестелесное тело» (83. 7 сл.: ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲁⲧⲥⲱⲙⲁ), страданию не подверженное); подробнее см. Хосроев, 2016, 312, прим. 1445, а также: Koschorke, 1978, 23, Anm. 7 с примерами обозначения «тела» как «слуги» в раннехристианских текстах.

[1137] *АпокПетр* (*NHC* VII. 3): ⲡⲏ ⲉⲧⲕⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲩ ϩⲓⲝⲏ ⲡⲓϣⲉ ⲉⲩⲣⲟⲟⲩⲧ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲱⲃⲉ· ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲓⲥ· ⲡⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲩⲕⲱⲗϩ ⲛⲛⲓⲉⲓⲥⲧ ⲉⲛⲉⲩⲃⲓⲝ ⲙⲙⲏ ⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ· ⲡⲓⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲁⲩ ⲡⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲓϣⲉⲃⲓⲱ ⲡⲉ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲩ ⲛⲥⲣⲁϩ· ⲡⲏ ⲉⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ (81. 14–23). <...> ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲉⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩ· ⲉⲡⲙⲁ ⲙⲡⲁⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲁⲩⲁⲁϥ ⲡⲥⲧⲣⲁϩ· ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲉⲓⲛⲁⲩ ⲉⲟⲩⲁ ⲉⲩⲛⲁϩⲱⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲏ ⲉⲛⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ϩⲓⲝⲏ ⲡⲓϣⲉ· ⲛⲉⲩ(ⲏ)ⲛϩ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲛⲓϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲁ ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲩ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ· (82. 1–9). <...> ⲛⲧⲟⲩ ⲇⲉ ⲡⲉϩⲁⲩ ⲛⲁⲓ ϫⲉ ϭⲛ̄ϭⲟⲛ· ⲛⲧⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁⲩⲧ† ⲛⲁⲕ ⲛⲓⲉⲓ

Итак, и в *2СлСиф*, и в *АпокПетр* мы имеем дело с мифологемой, которую Ириней приписывал василидианам: вместо Христа был распят кто-то другой (его «подмена»), сам же Спаситель, смеясь, наблюдал за происходящим; по всей видимости, именно от представления о том, что не сам Христос был распят (и, следовательно, его мнимая смерть не могла быть искупительной жертвой)[1138], зависело их отрицание мученичества как способа смертью засвидетельствовать свою веру в Христа[1139].

Иную разновидность докетического учения, но сходную с той, что находится в *ПослПетр*,[1140], — а именно: страдает на кресте лишь земной Иисус, небесный же Христос

мүстнріон есоүшноү ϩⲛ̄ оүшнϩ̄ евол· хе пн етаүт̀ еіс̀т̄ наϥ піфорⲡ̄ м̄місе пе мⲡ̄ пінеі ⲛ̄те ниаімшн· мⲛ̄ пікап ⲛ̄шмі ефаүборб̄ ⲛ̄ϩнтϥ̄ ⲛ̄те ехⲱеім· ⲛ̄те пісϥ̀ос етфоп ϩа пномос· пн де ета2ератϥ̄ еү2нн ероϥ пісштⲛ̄р пе етонϩ̄· піфорⲡ̄ ⲛ̄ϩнтϥ̄ етаүаиа2те м̄моϥ· ауш аүкааϥ евол ева2ератϥ̄ ϩⲛ̄ оүраф̀е· е[ү]наү ⲉⲛⲛ етаүхітϥ̄ ⲛ̄бонс̄ еүпшрх̄ евол неүернү етве паї еүсшве ⲛ̄са теүмⲛ̄тателшрϩ̄· еүсооүн хе 2енвⲗ̀е м̄місе не· еүефшпе оүн ара ⲛ̄бі пірецхі ⲛ̄ка2 епісшма пе ϯфевіш· пн де ⲛ̄таү каа ϥ евол пасшма пе ⲛ̄аϯϥшна· анок де пшоерон м̄ⲡⲛ̄а паї етме2 евол ⲛ̄оүоеіⲛ еүпр̄еішоү евол· (82. 17–83. 10). *Клаус Кошорке*, отталкиваясь от понимания докетизма в *узком* значении термина (см. выше: прим. 924), утверждал, что *АпокПетр* нельзя считать докетическим, поскольку здесь нет речи о «кажущемся» теле, о котором говорится, например, у Саторнила (о нем см. выше: прим. 1106) (Koschorke, 1978, 26–27); ср. также: «Diese Christologie ist im strengen Sinne nicht doketistisch» (Tröger, 1977, 48); видимо, придерживаясь этого узкого значения определения, утверждает и *Bucce*: «In general it can be said that only a minority of the Christian-gnostic and heterodox writings in the Nag Hammadi collection can be called docetic, and then only inconsistently and with little uniformity» (Wisse, 1981a, 117).

[1138] Помимо трех названных примеров (к ним можно, по-видимому, добавить и четвертый: *ЕвИуд*; см. ниже: прим. 1149) этот сюжет засвидетельствован и за пределами собственно христианской традиции (хотя свое происхождение получил именно в ней), а именно в Коране (сура 4. 156/157–158); см. ниже: Приложение 3. Докетизм, о котором говорят все эти свидетельства, можно назвать «заменительным» или «заместительным»; см. «Replacementist Docetism, where Christ appears to be crucified, but in reality Simon of Cyrene took his place. This form is very rare in the sources»; хотя автор замечает, что имеется лишь два (христианских) свидетельства об этом типе докетизма: приписанное Иринеем Василиду и *2СлСиф* (Wilhite, 2016, 4; ср. выше: прим. 1111), к этому типу я склонен отнести и *Апок Петр*; см. выше: прим. 1134.

[1139] Уже Ириней утверждал, что василидиане «были готовы отрекаться (parati sunt ad negationem), чтобы не принимать страдания» (*Adv. haer.* I. 26. 6); ему вторит Епифаний, приписывая Василиду следующие мысли: «Не должно становиться мучеником: ибо мученик окажется без награды (ἄμισθος), принимая мученичество не за того, кто создал человека, а за распятого Симона» (μὴ μαρτυρῶν ὑπὲρ τοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον: μαρτυρεῖ γὰρ ὑπὲρ τοῦ ἐσταυρωμένου Σίμωνος); <…> должно даже отрекаться (от веры)» (δὲ' τοίνυν ἀρνεῖσθαι: *Pan.* 24. 4. 1–2); речь идет об отречении во время гонений (κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς: Eus., *H. E.* IV. 7. 7); совершенно иное отношение Василида к мученичеству, а именно его оправдание, засвидетельствовал Климент (например, *Strom.* IV. 81. 1–2; подробно: Хосроев, 2016, 234–237). О том, что не только василидиане, но и «все прочие (еретики)» отвергали мученичество на том основании, что уже «само их учение является истинным свидетельством», утверждал уже Ириней (esse enim martyrium verum sententiam eorum: *Adv. haer.* IV. 33. 9); с ним был согласен Климент, говоря, правда, уже не обо «всех» еретиках, а лишь о «некоторых» (τινὲς δὲ τῶν αἱρετικῶν), которые «нечестиво и малодушно привязаны к (этой) жизни, утверждая, что истинным свидетельством (μαρτυρίαν) является познание (γνῶσιν) подлинно сущего Бога (что, впрочем, исповедуем и мы); того же, кто исповедовал (Бога) через смерть, они называют самоубийцей»

[1140] Текст и перевод *ПослПетр* см. № 2 выше в прим. 920, а также С. *** и прим. 409–410 (христология *ПослПетр*), прим. 477-481, 522.

страданиям не подвержен[1141], — мы видим в *1АпокИак*[1142]. Здесь явившийся после воскресения Господь так отвечает на слова Иакова, в которых тот выразил свою глубокую скорбь о страданиях Учителя на кресте[1143]:

№4. «Я тот, который был в себе все время[1144]. Я не принял муки ни в чем, не причинили они мне никакого страдания, и этот народ не сделал мне ничего плохого» (31. 17–22)[1145].

[1141] В конечном счете, эта разновидность докетизма исходит из представления о том, что в личности Спасителя сочетались две ипостаси различной природы: божественной, не подвластной никакому вреду, и материальной, подверженной тлению (см. выше Tröger, 1978: прим. 1124); эту группу докетических представлений *Вайгандт* определил как *dyophysistisch* und *dyoprosopisch*; см. выше: прим. 1105 и Heyden, 2014, 472 сл. о том, что применение этих понятий, характеризующих христологию более позднего времени, применительно к раннему докетизму едва ли оправданно из-за их очевидного анахронизма.

[1142] Издание текста *NHC* V. 3 с подробным комментарием см.: Veilleux, 1986; комментированное издание текста *CodTch* 2: Brankaer–Bethge, 2007, 81–254. Сочинение с очевидными следами влияния валентинианства (ср.: «a product of Syrian Jewish Christianity penetrated by a variety of forms of Gnosticism»: Schoedel, 1979, 67), не дошедший до нас греческий оригинал которого был написан во 2-й половине II в., можно разделить на две смысловые части: в первой содержится беседа Господа с Иаковом, происходившая до крестной казни (заканчивается 30. 13); во второй части (от 30. 13 сл.) мы имеем дело с беседой уже воскресшего Спасителя (Koschorke, 1978, 195–196). О том, что *ПослПетр* и *1АпокИак* отражают лишь некую *докетическую тенденцию*, но не представляют *докетизма* (Voorgang, 1991, 243).

[1143] Этому предшествуют слова (30. 11–13): «Господь попрощался (с Иаковом) и совершил то, что надлежало» (ср. *Мк* 9. 31 и пар.), т. е. отправился на крестные муки, хотя прямо о страданиях и смерти ничего не сказано (ср. «30. 12–13: Le Seigneur <…> va à sa passion» (Veilleux, 1986 81); далее Иаков обращается к уже воскресшему Господу: «Равви, услышал я о твоих мучениях (ⲙⲕⲟⲟϩ = ἄλγος, ὀδύνη), которые ты принял, и опечалился весьма…» (31. 5–8; в *CodTch 2* слова о «мучениях» заменены на более нейтральное: «я услышал о том, что ты претерпел, и опечалился»: 17. 23–25). Здесь Иаков воспроизводит церковную традицию (он верит в то, что Господь на кресте претерпел подлинные мучения и смерть, а затем воскрес), Господь же открывает ему «подлинное учение», которое заключается в том, что он чужд материальному и злому и не подвластен ему; при этом после воскресения он имел, кажется, настоящую, а не призрачную плоть, о чем свидетельствуют слова: «Иаков обнял его и поцеловал» (31. 4–5; ср. 32. 8); ср. «Der Kuss betont die Leiblichkeit des Erscheinenden…» (Brankaer–Bethge, 2007, 210, Anm. 196).

[1144] *1АпокИак* (*NHC* V. 3): ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲫⲱⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧ· ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ (31. 17–18); сочетание ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ, «все время», несмотря на колон после ⲛ̄ϩⲏⲧ, по смыслу лучше относить именно к этой части фразы, которая в *CodTch* 2 передается настоящим временем: «Ибо я тот, который существует *с самого начала* (или: предсущий) в себе самом» (ⲁⲛⲟⲕ ⲅⲁⲣ [ⲡⲉ] ⲡⲉⲧⲫⲱⲟⲩ ϫⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲫⲟⲣⲡ [ⲛ̄]ϩⲏⲧ ⲟⲩⲁⲁⲧ: 18. 6–8), небесный Христос, являясь «образом (εἰκών) Сущего» (ⲟⲩϩⲓⲕⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲉⲧⲫⲟ[ⲟⲩ] = * εἰκὼν τοῦ ὄντος: 25. 1), изначально существует в нем как его Сын (20. 16–18). Ср. «Die Aussage des Erlösers: “Ich bin der, der in mir war” (31. 17 f.) deutet daraufhin, daß nicht er selbst (т. е. не небесный Христос), sondern ein äuseres Teil (т. е. земной Иисус) gelitten hat» (Voorgang, 1991, 165).

[1145] ⲛ̄ⲛⲓϫⲓ ⲙ̄ⲕⲁϩ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ· ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲧ ϩⲓⲥⲉ ⲛⲏⲉⲓ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲗⲁⲟⲥ ⲉⲓⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧϩⲟⲟⲩ (31. 19–22); ср. чтение *CodTch* 2: «я нисколько не пострадал, *и я не умер*; и народ этот не сделал мне ничего плохого» (ⲙ̄ⲡⲓϩⲓⲥⲉ ⲅ[ⲁⲣ] ϩ[ⲛ̄] ⲗⲁⲟⲩ[ⲉ] ⲟⲩⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲛⲟⲩ: ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲉⲓⲗⲁⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲣ̄ ⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲑⲟⲟⲩ: 18.8–11); здесь точно так же, как и в версии *ПослПетр* из *CodTch* (см. выше: прим. 508 и 522), говорится не только о страдании Иисуса, но и о его смерти. При том, что Господь утверждал, что он (по своей божественной природе) остался неподверженным никаким страданиям и палачи не могли причинить ему ничего плохого, вызывает удивление фраза, сказанная им до того, как он принял крестную муку: «Но я боюсь их гнева» (28. 3–4; *CodTch* 14. 17–18); ср. Veilleux, 1986, 74; Voorgang, 1991, 394, Anm. 10; Brankaer–Bethge, 2007, 187. Еще одно высказывание *1АпокИак* (*NHC* V. 30. 1–3; *CodTch* 16.

И *ПослПетр*, и *1АпокИак* засвидетельствовало то направление в гностическом христианстве, в котором, как и в христианстве церковном, мученичество за веру поощрялось[1146].

В недавно ставшем известным *ЕвИуд* Иисус[1147], обращаясь к Иуде, так говорит о своей природе и будущей судьбе:

> №5. «Того, который меня несет (φορέω), завтра подвергнут мучению (β[ασανί]ζω). Истинно [говор]ю вам [ни одна] рука смертного человека не согрешит против меня» (56. 6–11). <…> Ведь человека, который меня несет (φορέω), ты принесешь в жертву (θυσιάζω) (56. 20–22)[1148].

16–19) остается достаточно невнятным; здесь до того, как отправиться на казнь, Господь говорит о своем будущем явлении для того, чтобы осудить архонтов и показать им «того, кто *не может быть схвачен* (ⲁⲧⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ)»; говорит ли он здесь *о себе* в третьем лице, имея в виду особое качество своей плоти (ср. *Постиж* 42. 1–3 ниже: прим. 1151), решить не могу (ср. Veilleux, 1986, 80: Господь говорит о Иакове; Brankaer–Bethge, 2007, 200: он говорит или о Боге, или о себе самом). Так или иначе, но и в *ПослПетр*, и в *1АпокИак* мы, совершенно очевидно, имеем дело с так наз. «христологией разделения» (см. выше: прим. 1062 и 1105), и трудно согласиться с утверждением, что «an der Grenze zwischen Doketismus und Zwei-Naturen-Konzeption stehen 1ApcJac, NHC V. 3, und EpPt, NHC VIII. 2» (Voorgang, 1991, 243).

[1146] См. *ПослПетр* 138. 15 сл. и выше: прим. 504–510; *1АпокИак* 32. 9 сл., где Господь предсказывает Иакову будущие мучения от рук иудеев, являющихся «слепком (τύπος; см. выше: прим. 292) с архонтов», и, увидев его страх и слезы, призывает его не бояться, того, что с ним произойдет, побуждая к мученичеству как быстрому средству избавиться от ненавистной плоти и мира вообще: «Так что ты примешь эти мучения, но не заботься об этом, ибо плоть (σάρξ) ни на что не годна, и она получит то, что ей назначено». Здесь нужно вспомнить Климента, который, отметив, что «некоторые еретики» отвергали мученичество (см. выше: прим. 1139), продолжает: «…есть некоторые не наши, имеющие с нами лишь общее имя (scil. называют себя христианами), которые спешат предать себя смерти из-за ненависти к Демиургу; несчастные <…> они, не познав сущего Бога, отдают себя напрасной смерти» (*Strom.* IV. 17. 1–2; ср. ibid. 77. 1 о тех, «кто не скрывается от гонений, но смело позволяет себя схватить»: …ὁ μὴ περιστελλόμενος τὸν διογμόν, ἀλώσιμον διὰ θράσος παρέχων ἑαυτόν); речь идет о какой-то разновидности гностиков-дуалистов, которых Климент не называет по имени; см. также *Strom.* IV. 71 1 сл. о валентинианине Гераклеоне, который говорит (цитата выше в прим. 287) о том, что истинное «исповедание веры» — это исповедание «делами и поступками», т.е. мученичество за веру (подробнее см. Pagels, 1980, 275 сл.). Весьма интересно в этом отношении высказывание, вложенное в уста Господа, обращающегося к ученикам: «Презирайте (καταφρονέω) смерть и заботьтесь о (вечной) жизни; помните о моем кресте (σταυρός) и о моей смерти — и будете жить (5. 31–35) <…> Говорю вам: “Никто не спасется кроме тех, кто уверует в мой крест; ведь тем, кто уверовал в мой крест, принадлежит царство Божие. Итак, ищите смерти (ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲛⲟⲩ), как мертвые ищут жизни, ведь искомое обычно открывается тем (которые ищут)” (6. 2–9). <…> Никто из тех, кто боится смерти, не спасется» (*АпИак* 6. 16–19 /*NHC* I. 2/; речь, возможно, идет о поощрении к мученичеству («A clarion call to martyrdom sounds at 4. 22 — 6. 21»: Williams, 1985, 24), хотя не исключено, что автор говорит о цели каждого истинного верующего как можно быстрее избавиться от оков этого материального мира, чтобы достичь спасения. Издание сочинения, возникшего, по всей видимости, где-то на рубеже II и III вв., см. Williams, 1985, 13–53; Kirchner, 1989.

[1147] В тексте находим лишь это имя (ⲓⲏⲥ, ⲓⲥ), хотя совершенно очевидно, что за ним скрывается божественный Христос; ученики же всегда обращаются к нему как к «учителю» (равви).

[1148] *ЕвИуд* (*CodTch* 3): ⲡⲉⲧⲣ̄ ϥⲟ[ⲣⲉⲓ] ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲣⲁⲥⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲃⲁ[ⲥⲁⲓⲏ]ⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ: ⲉⲁⲛⲏⲓ ⲧ[ⲭⲱ ⲙ̄] ⲙⲟⲥ ⲓⲛⲧⲏ̄ ⲭⲉ ⲙⲡ̄ ⲗⲁⲟ[ⲩⲉ ⲛ̄]ⲇⲓⲭ ⲛ̄[ⲣ]ϣⲛⲉ ⲉϣ[ⲁ]ⲩⲛⲟⲩ [ⲛⲁⲣⲏ]ⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲓ: (56. 6–11); чуть далее Спаситель, теперь уже прямо обращаясь к Иуде, еще раз подчеркивает, что Иуда «принесет в жертву», т. е. предаст, не «небесного Христа», а лишь его «носителя», т. е. земного Иисуса-человека (ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲣⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ: 56. 20–22); ср., однако, след. прим. Перевод всего текста и комментарий (в том

Это безусловно докетическое высказывание можно с равным правом толковать и в том значении, какое мы только что видели в *ПослПетр* и *1АпокИак*, а именно: божественный бестелесный Спаситель противопоставлен своей же телесной оболочке (человеку), в которой он лишь временно находится (учение о двух временно сосуществующих природах; христология разделения)[1149], и в значении «подмены», засвидетельствованном в текстах с василидианскими мотивами (*2СлСиф* и *АпокПетр*) и однажды в Коране[1150].

Наконец, приведу еще одно высказывание, которое позволяет допустить, что его автор также придерживался докетических взглядов. В трактате *Прот*[1151] одна из ипоста-

---

числе и по вопросу о природе сочинения и о времени его написания: 2-я половина II в.) см.: Хосроев, 2014; по поводу этих пассажей: ibid., 101–103, а также детальный комментарий: Nagel, 2007, 265–270. В ряду докетических представлений я рассматриваю и довольно темное высказывание *ЕвИуд* 33. 20 о том, что Иисус являлся своим ученикам ⲛ̀ⲣⲱⲧ (гапакс; предлог ⲛ обозначает здесь «под видом» или т. п.); вопреки мнению большинства комментаторов, которые видят в ⲣⲱⲧ бохайрскую форму ⲥⲣⲟϯ, обозначающего «ребенок» (т. е. являлся под видом ребенка, отсылая нас, скорее, к представлениям о «полиморфии» Иисуса; см. выше: прим. 922), я думаю, что речь идет здесь о (искаженной метатезой) форме ⲥⲟⲣⲧ в значении φαντασία или т. п. (Kasser et. al., 2007, 69), т. е. в значении ἐν δοκήσει; подробно см. Хосроев, 2014, 118–124; ср. Schenke–Robinson, 2009, 86: «as an apparition». О другой возможности понимать бохайрскую форму ⲥⲟⲣⲧ, засвидетельствованную в саидском как ϣⲟⲣⲧ (со ссылкой на Westendorf, 326), в значении «покрывало, завеса» см. Dubois, 2008, 150: «Selon nous, Jésus apparaît voilé»; автор рассматривает это понятие в докетическом контексте, поскольку подлинная сущность Иисуса «скрыта» и «l'identité véritable du Saveur n'est accessible qu'aux disciples vérirtables» (151).

[1149] Первые издатели *ЕвИуд* считали, что речь здесь идет о предсказании, что Иуда принесет в жертву только «плотскую оболочку» Иисуса, которая духовному Иисусу служила своего рода одеждой («… the fleshly body ("the man") that clothes or bear the true spiritual self of Jesus»: Kasser et al., 2006, 43, Anm. 137); ср. Ehrman, 2006a, 108: «…the body Jesus inhabits is simply a temporary dwelling that must be taken out of the way for the spirit to return to the heavenly realm»; о *1АпокИак* см. выше: прим. 1144–1145.

[1150] В пользу того, что во фразах *ЕвИуд*, приведенных в № 5, подчеркиваются не две природы Иисуса (ср. выше: прим. 1105 и 1124), а то обстоятельство, что при распятии пострадал не сам Иисус, а кто-то другой, его «подмена» (см. выше: прим. 1134, 1138), см. с пространной аргументацией Nagel, 2007, 257, 265 сл. («Der zu opfernde Mensch, der Jesus "trägt" (homo, qui portat Jesum), ist nicht seine leibliche Hülle, sondern (s)ein Substitut…»: 266); и хотя, продолжает автор, христология *ЕвИуд* засвидетельствовала более раннюю стадию развития, чем *2СлСиф* и *АпокПетр*, формулировка *ЕвИуд* («человека, который меня несет…») находится ближе к персонализации, которую видим у Василида и в *2СлСиф*, чем абстрактное ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ в *АпокПетр* (270); *Жан-Даниэль Дюбуа*, подчеркнув, что мотив «смеющийся Спаситель», не часто встречающийся в христианских текстах, присутствует и *ЕвИуд*, и в *2СлСиф*, и в *АпокПетр* и, наконец, в свидетельстве Иринея о василидианах (см. выше: прим. 1128), выявил еще целый ряд соответствий между этими сочинениями, хотя проблему василидианской «подмены» обошел стороной (Dubois, 2008, где автор видел своей задачей «d'etablir des relations entre ces trois textes dans le cadre d'une doctrine basilidienne»: 151). Ср. также выше: прим. 1138; о мотиве «подмены» в Коране см. ниже: Приложение 3.

[1151] О трактате и его изданиях см. выше: прим. 875; это сочинение, которое в ряде представлений и способе их выражения имеет бесспорное сходство (родство?) с «прологом» *Ин* (о «прологе» см. выше: прим. 1078; подробно см. Robinson, 1981; Janssens, 1983a; о возможном переосмыслении «пролога» в *ПослПетр* см. выше: прим. 406), трудно отнести к той или иной ветви гностицизма в том виде, в каком границы гностических ересей были очерчены ересиологами (ср. выше: прим. 3, 4, 5); тем не менее, многие исследователи (например, Tröger, 1978, 105 сл.), следуя за *Гансом-Мартином Шенке* (Schenke, 1981), считали его *сифианским*, т. е. принадлежащим особой секте почитателей Сифа; ср. «Sethian-Barbeloite doctrinal homily» (Turner, 1990, 400; об искусственном, на мой взгляд, конструкте «сифианство» см. подробнее выше: прим. 856–858, 891, 900, 908, а также: Хосроев, 2016, 257 сл., прим. 1172

сей *небесного Христа*, названная «Первой мыслью Отца»[1152], так рассказывает о своем (третьем) схождении в этот мир[1153] под видом Слова (λόγος)[1154]:

сл.). Также и для утверждения о том, что «previous non-Christian dress has been modified in a polemical (против церковного христианства) direction» (Turner, ibid.) или «Protennoia ist eine gnostische Schrift mit nur sehr wenigen, *deutlich sekundären* christlichen Elementen» (Voorgang, 1991, 235; курсив — А.Х.), у нас весьма мало оснований; о поверхностной христианизации сочинения см. также: Tröger, 1978, 111: «Betrachtet man die Schrift insgesamt, dann gewinnt man den Eindruck, daß die wenigen christlichen Elemente ohne tieferen Zusammenhang mit dem übrigen Text stehen».

[1152] [ⲁ]ⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲱⲧ · ⲡ̄ⲧⲡⲣⲱⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲃⲁⲣⲃⲏⲗⲱ («Я — мысль Отца, Протеннойя, то есть Барбело»: *Прот* 38. 7–9); о персонаже гностической мифологии по имени Барбело см.: Хосроев, 2016, 273, прим. 1229. ⲡⲣⲱⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ (= *πρώτη ἔννοια, ж. р., букв. «первая мысль») — понятие (без перевода) не встречается в других коптских гностических текстах; вместо него там используется либо ἔννοια («мысль»), либо πρόνοια («промысл, провидение» = providentia), либо ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ («первая мысль»); ср. *АпИн* 26. 15 (*BG* 2), где акт «познания Богом самого себя» выражается такими синонимами (с разными оттенками) как ἔννοια, πρόνοια или ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ (ibid. 27. 8, 10–11, 18); ср. ⲡⲱⲟⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲩⲉ с тем же значением «первая мысль» в другой версии (*АпИн* 5. 4; *NHC* II. 1). Одним из проявлений этой «Первой мысли» является Логос (λόγος); ср. ее слова: «Я сама — невыразимый Логос…» (*Прот* 46. 14). Наделять физическим (или, точнее, антропоморфным) обликом божество, к которому обращаешься с личной молитвой, — естественное свойство религиозного сознания, но каким «внешним» обликом могло наделить воображение гностика все эти отвлеченные понятия, представить себе трудно, поэтому, видимо, не случайно и «Первая мысль», и Логос получают у автора *Прот* еще и обозначение, призванное обеспечить бытовую наглядность: это «совершенный *Сын* <…>, т. е. Логос» (37. 4–5); это «совершенный *Сын*, Христос, Бог единородный» (38. 22–23; за сочетанием ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲁⲁⲧϥ, безусловно, стоит греч. μονογενής; ср.: *Ин* 1. 18), и это отождествление придает абстрактным (едва ли имеющим наглядность для большинства) понятиям всем понятную жизненную конкретность (ср. молитву с обращением: «*Сын* Бога, Сын Бога…»: 38. 24–25). Ту же образность использовал и автор *НЗ* евангелия, который, рассказав сначала о Логосе, «единородном у Отца» (*Ин* 1. 1–3, 14), отождествил его затем с Иисусом Христом, «единородным Богом» (μονογενὴς θεός: *Ин* 1. 17–18; ср. чтение целого ряда рукописей: μονογενὴς υἱός).

[1153] Протеннойя называет этот мир Хаосом, в котором вынужденно находятся «дети света»: «Теперь же я сошла вниз и достигла Хаоса, и была [с] теми, принадлежащими мне (scil. единомышленниками автора, т. е. гностиками), которые были там, [прячась] в них, давая [им] силу и давая им образ (εἰκών)» (*Прот* 40. 29–34); «я сбросила с вас (scil. с гностиков) все оковы и разорвала цепи демонов (δαίμων) преисподней, которые связывают мои члены (μέλος)» (41. 4–7); «(я упразднила) и злое действие (ἐνέργεια), и то, что разит вас, и то, что вам мешает, и тирана (τύραννος), и противника (ἀντικείμενος), и того, кто является царем (scil. этого мира) и врагом. Этому всему я научила принадлежащих мне, т. е. детей света, чтобы они смогли упразднить их всех, спастись от всех этих оков и войти в место, в котором они были изначально» (41. 11–20).

[1154] «В третий раз явилась я им в их обиталищах (σκήνη, т. е. в их телах) как Логос, я явилась в подобии их образа (εἰκών) и носила (φορέω) одежду каждого из них…» (*Прот* 47. 13–17, см. выше: прим. 915; ср. «Логос <…> поселился (ἐσκήνωσεν) в нас»: *Ин* 1. 4) с дальнейшим чисто гностическим объяснением причины этого схождения: «Я (scil. Протеннойя под видом Логоса / Христа) пришла в мир смертных из-за духа, оставленного в нем […], который вышел из Софии» (ibid. 47. 31–34); зд. автор возвращает нас к гностической мифологеме, на которую он дважды ссылался выше: «О, попирающие (πατέω) материю (ὕλη), вот я пришла в мир (κόσμος) смертных из-за частицы (μέρος), которая находится здесь со дня, когда была побеждена София…» (40. 11–15); «я спустилась (в этот мир) ради моей оставленной частицы (μέρος), т. е. духа (πνεῦμα), который пребывает в душе (ψυχή)…» (41. 20–22); о различных версиях расхожей гностической мифологемы о частице духа / искре (σπινθήρ, scintilla), помещенной Софией в душу человека, см.: Хосроев, 2016, 31, прим. 83; 209, прим. 905; 274, прим. 1234; 276, прим. 1246; о трех схождениях небесного Сифа в этот мир в *ЕвЕг* 63. 4 сл. (*NHC* III. 2) см. выше: прим. 915.

№6. «(Явилась я) среди сынов человеческих как один из сынов человеческих (49. 18–19)[1155] <...>. Я надела на себя Иисуса[1156], сняла его с проклятого дерева (scil. креста)[1157] и поместила его в местах обитания его Отца. И не узнали меня стерегущие свои места обитания: ведь меня и мое семя[1158] невозможно

[1155] О том, что Спаситель открывал себя (являлся) разным людям (в зависимости от их способности его воспринять) не в своем подлинном обличии, но в таком виде, в каком они могли бы его увидеть и понять его подлинную природу («великим он являлся как великий, малым как малый, ангелам как ангел, а людям как человек; поэтому скрывал он от каждого свою истинную природу»), см. *ЕвФил* 57. 28 сл.; log. 26a и комментарий Schenke, 1997, 243–248; принимаю здесь предложенное *Г.-М. Шенке* толкование фразы ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲁⲡⲉⲕⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁⲕϩⲟⲡⲕ ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ, где Логос следует понимать как «истинная природа» («wahre Natur») или т. п. (247).

[1156] В *ЕвЕг* (*NHC* III. 2), где роль Логоса (небесного Христа) выполняет Сиф, родоначальник духовного рода людей и Спаситель, говорится о том, что этот Сиф «надел на себя (ⲁⲩ† ⲛ̄ⲛⲟⲩ ϩⲓⲱⲱⲕ) нетленного, рожденного Логосом (λογογενής) живого Иисуса» (64. 1–3), а чуть выше речь идет о «рожденном Логосом (λογογενής) теле (σῶμα), которое великий Сиф тайно (μυστήριον) приготовил для себя через деву (παρθένος)» (63. 10–13; текст всего отрывка см. выше: прим. 868); очевидно, тело было приготовлено Сифом для «воплощения» в Иисусе, но тело это было особой природы: рожденное от Логоса и девы. Ср. разновидность этой мифологемы в *ПСоф*, где Иисус рассказывает ученикам свою предисторию: «Я посмотрел вниз на мир человечества и нашел Марию, которую называют моей матерью относительно (κατά) материального (ὕλη) тела (σῶμα); <...> бросил я в нее первую силу, ту, которую я взял у Барбело, т. е. тело (σῶμα), которое я носил (φορέω) в Выси (т. е. когда предсуществовал в Занебесной — А.Х.), а на место души я бросил в нее силу, которую взял у великого благого (ἀγαθός) Саваофа...» (8 (13. 17 сл.; о Саваофе см. выше: прим. 108–109, 160). Ср. у Епифания о *сифианах*, которые учили, что «от Сифа <...> пришел Христос, он же и Иисус, не через рождение, но чудесным образом явился он в мире <...> посланный свыше Матерью» (ἀπὸ δὲ τοῦ Σήθ <...> ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχ' κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς <...> ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Pan.* 39. 3. 5); ср.: «они называют его Христом и утверждают, что он-то и есть Иисус» (καὶ Χριστὸν αυτὸν ὀνομάζουσι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαιοῦνται: ibid. 39. 1. 3). *Гезина Шенке* (Schenke, 1984, 161) замечает, что фраза «я надела на себя Иисуса» (*Прот* 50. 12–13) является близкой параллелью к *Ин* 1. 14: «И Слово стало плотью» (см. выше: прим. 1080); ср. Voorgang, 1991, 239 с сомнением: «...ist zu bezweifeln, da hier kaum eine wirkliche Inkarnation gemeint ist». Образ «надевания» человека (не Иисуса) в значении «воплощение», отсутствующий применительно к Христу в *НЗ*, был известен раннехристианской литературе; так, в пассаже из гомилии Мелитона, в котором с явным подчеркиванием подлинного (а не мнимого) воплощения Христа (φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος: *Pasch.* 8 /58/) почти теми же словами, что и в *Прот*, говорится: «Господь, надев человека, <...> восхитил человека на вершину небес» (κύριος, *ἐνδυσάμενος τὸν ἄνθρωπον*, <...> ἐφαρπάσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν: ibid. 100 /767/; 102 /784–785); ср.: «...Слово Бога, будучи бесплотным, надело на себя чистую плоть, чтобы, смешав тленное с нетленным, спасти гибнущего человека» (ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν *ἐνεδύσατο* τὴν αγίαν σάρκα <...>, ὅπως <...> μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ <...> σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον: Hipp., *Antichr.* 4); Clem., *Strom.* IV. 130. 2 и т. п.

[1157] Фраза «я сняла (Иисуса) с проклятого дерева» является, по словам *Гезины Шенке*, гностической версией раннехристианского представления (которое в *НЗ* едва только намечено) о вознесении Иисуса с креста и напоминает гностическо-докетические взгляды, представленные в учении Керинфа и офитов (Schenke, 1984, 162); ср. «Möglicherweise scheint hinter der Erretung vom Holz noch die Vorstellung der Himmelfahrt vom Kreuz durch» (Voorgang, 1991, 239).

[1158] Понятие σπέρμα было расхожим в различных гностических построениях, обозначая, как правило, «избранный, совершенно особый род гностиков»; ср. например, в учении *сифиан*: после того, как был убит Авель, высшая Мать породила Сифа и в него вложила свою силу, а в эту силу вбросила еще и семя высшей силы и искру, посланную свыше (σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα; ср. *Быт* 4. 25: σπέρμα ἕτερον), поэтому и является род Сифа избранным и отличным от другого рода: *Pan.* 39. 2. 4, 6), и т. п.; подробнее см. Хосроев, 2016, 209, прим. 905; 257–258, прим. 1174, 1178.

схватить[1159], и мое семя <…> я [помещу] в святой Свет (пребывающий) в непостижимом молчании» (50. 12–15)[1160].

В этом отрывке[1161] мы имеем дело не только с противопоставлением Логоса (небесного Христа, Сына Бога) Иисусу, материальное тело которого — всего лишь оболочка, в которую на время поселился Христос (точно так же, как тело является лишь временной обителью для души и духа), но и с утверждением, что этот Логос поселился не в одном Иисусе,

---

[1159] Сочетание «невозможно схватить» указывает здесь не на то, что эта невозможность происходит по причине «призрачной» природы тела; имеется в виду прохождение души гностика (при возвращении на небесную родину) через сферы архонтов, названных здесь «стерегущие свои места обитания»; ср. выше в прим. 1153 цитату из *Прот* 41. 11–20 о «детях света», целью которых является избавление от оков этого мира (после смерти? метафорически?) и возвращение в то «место, в котором они были изначально»; слова защиты, которые душа должна при этом произносить, обращаясь к враждебным силам, через чьи области она должна совершить восхождение, в *Прот* отсутствуют, но они, почти в одинаковой форме (анализ расхождений между ними см.: Rousseau–Doutreleau 1979, 2, 272–275) сохранились в других источниках, приписанные там различным гностическим течениям: у Иринея маркосианам (*Adv. haer.* I. 21. 5: «Я сын от Отца, Отца предсуществующего, сын, находящийся в предсуществующем. Я пришел, чтобы увидеть все, свое и чужое. <…> И я опять иду в мои (места), откуда я пришел»); у Епифания последователям Гераклеона (*Pan.* 36. 3. 1–3); ср., наконец, *1АпокИак* 32. 28 сл., где Господь учит Иакова этим словам, чтобы тот при своем прохождении наверх смог избежать нападок враждебных архонтов; синопсис трех свидетельств см. Veilleux, 1986, 87–88.

[1160] *Прот* (*NHC* XIII. 1): ⲁⲓⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲛ̄ …ϩⲱⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ̀ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲯⲏⲣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲱϛ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲯⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ (49. 18–19) ⟨…⟩ ⲁⲛⲟⲕ̀ ⲁⲉⲓ† ⲙ̄ⲙⲏ ϩⲓⲱⲱⲧ· ⲁⲉⲓⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲯⲉ ⲉⲧⲃ̄ϩⲟⲩⲟⲣⲧ̀ ⲁⲩⲱ ⲁⲉⲓⲧⲉϩⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲩ̀ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁ ⲛ̄ⲯⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲫⲉⲓⲱⲧ· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲧ· ⲛ̀ⲥⲓ ⲛⲉⲧⲣⲟⲉⲓⲥ ⲁⲛⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲯⲱⲡⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲟⲕ̀ ⲟⲩⲁⲧ̀ⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ· ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⟨…⟩ †ⲛⲁ[ⲕⲁ]ⲁⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ… (50. 12–15); ср.: «Господь <…> был взят на небо и сел справа от Бога» (…ἐκάθισεν ἐκ δεξίων τοῦ θεοῦ: *Мк* 16. 19). Едва ли, однако, можно согласиться с утверждением (Voorgang, 1991, 252), что *разделение* между Христом как духовным началом и Иисусом как началом, подверженном страданиям, характерное для учения Керинфа и офитов (о них см. выше: прим. 1105 и след. прим.), в текстах из Наг Хаммади засвидетельствовано только в *Прот* («Diese Unterscheidung findet sich in den Texten von Nag Hammadi nur in Protennoia»); также не вижу серьезных оснований для утверждения «… much of page 50* seems to bear the stamp of the Christianizing redaction (50*. 10b–16a)» (Turner, 1990, 378).

[1161] Отрывок может быть лучше понят из сравнения его с рассказом Иринея о мифологии офитов (*Adv. haer.* I. 30. 12 сл. /224 сл./; ср. выше: прим. 1105): когда Христос, пройдя через семь небес (per septem caelos), сошел на Иисуса, который, «рожденный от Девы через действие Бога (ex virgine per operationem Dei (scil. Иалдабаофа) generatum), был мудрее, чище и праведнее всех людей (sapientiorem et mundiorem et iustiorem hominis omnibus fuisse), начал он (scil. Иисус) совершать чудеса и возвещать неведомого Отца (adnuntiare incognitum Patrem, т. е. высшего Бога); архонты и отец Иисуса (scil. Иалдабаоф), разгневавшись, замыслили его убить; узнав об этом Христос вместе с Премудростью удалился в нетленный Эон (in incorruptibilem aeonem), а Иисус был распят; но Христос не забыл его и сверху послал в него некую силу (virtutem quandam), пробудившую его в теле, которое они (scil. офиты) называют душевным и духовным (corpus animale et spiritale), потому что все, что принадлежит этому миру, Иисус оставил в мире (mundialia enim remississe eum in mundo); теперь он сидит по правую руку от (своего) отца Иалдабаофа, чтобы принять в себя (uti <…> recipiat in se), после того как они оставят земную плоть (post depositionem mundialis carnis), души тех, которые познали его; этим Иисус обогащает себя самого, а его отец об этом не знает (patre eius ignorante), и насколько Иисус обогащает себя святыми душами (semetipsum ditat in sanctis animabus), настолько его отец уменьшается, лишаясь своей силы через (эти) души (evacuatus a virtute sua per animas). Без особого труда можно увидеть, что и тут, и там присутствуют одни и те же мотивы: схождение Христа на Иисуса и последующее восхождение (возвращение) Христа на небо; распятие Иисуса; сила, посланная Христом, воскрешает Иисуса; святые души восходят туда, где пребывает воскресший Иисус.

но и во всех душах, прежде всего в тех, которые принадлежат «избранному семени», т. е. «сынах света»[1162]. Поскольку содержание этого высказывания (да и весь его контекст) не дает ответов на целый ряд вопросов[1163], то от каких бы то ни было заключений относительно характера христологических воззрений *Прот* лучше пока воздержаться, хотя из текста все же следует, что (поскольку божественная составляющая «Сына Бога» к страданию на кресте осталась не причастной, а на кресте оказался Иисус) автор исповедовал ту разновидность докетических воззрений, которую называют «христологией разделения»[1164].

Итак, в приведенных гностических текстах можно было распознать, по крайней мере, два вида *докетических* воззрений[1165]. В одних сочинениях мы имели дело с верой

[1162] См. выше: прим. 1153, 1154 и 1158. Ср.: «я пряталась среди них всех до тех пор, пока не явилась среди моих членов (μέλος), которые принадлежат мне, и я научила их вместе с братьями невыразимым заветам, т. е. заветам Отца; невыразимы (scil. непостижимы) же они для всех начал и сил, принадлежащих архонтам (ἀρχοντική), но только не для *сынов света*» (*Прот* 49. 20 сл.). О «сынах света» и других самоназваниях гностиков см. Хосроев, 2016, 417–418 (Индекс: самоназвания…).

[1163] Какова была природа тела Иисуса? Было ли оно материальным или призрачным? Сняла ли Протеннойя Иисуса с креста до того, как он умер, или после его смерти? Что означает фраза «в местах обитания его Отца», точнее, какой именно отец подразумевается, верховный ли Бог или Демиург? Как соотносится этот Иисус с семенем Протеннойи, т. е. с родом гностиков? и т. д.

[1164] О ней см. выше: прим. 1062, 1105, 1124. В текстах из Наг Хаммади можно найти еще несколько высказываний *вскользь* о том, что тело Спасителя было не таким, как тело обычных людей (не материальным, а, скорее, кажущимся), но точную природу докетических представлений их авторов из-за того, что об этом говорится лишь мимоходом, установить невозможно. Так, в трактате *Постиж* (*NHC* VI. 4) говорится о Владыке преисподней, который, взяв Спасителя, «обнаружил, что он *не может ухватить его плоть* (σάρξ), чтобы предъявить ее архонтам, по причине ее (особой) природы)» (ⲡⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲁⲣⲝ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲃⲛ̄ⲧⲩ̄ ⲁⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲟⲩⲟⲛϩⲩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲱ̄· : 42. 1–3; ср. выше *1АпокИак* 30. 1–3 в прим. 1145); «…die für den Unterweltsherrscher unfaßbare Sarx machen es möglich, daß Noema die Passion doketisch versteht» (Voorgang, 1991, 183; ср. Williams, 2001, 122). В *2АпокИак* (*NHC* V. 4) воскресший Спаситель, поцеловав и обняв Иакова (56. 14–15), что уже предполагает материальность его тела, предлагает ему Иакову сделать то же самое; «я протянул свои руки и *не нашел его*, как я думал, но услышал, как он говорит: “Пойми и обними меня”. И понял я тогда, и испугался…» (57. 10 сл.); видимо, «не нашел его» предполагает «плоть» Спасителя, которую нельзя почувствовать руками, а «понял и испугался» предполагает: Иаков понял, что имеет дело не с человеком, а с Богом, который не может иметь «человеческого» тела (ср. «…offenbar verwandelt sich Jesus in Gegenwart des Jakobus in einen Gott»: Funk, 1976, 154; Иаков «découvre alors que le Seigneur n’a pas un corps physique, comme il le pensait <…>, mais un corps spirituel»: Veilleux, 1986, 175). Здесь можно вспомнить *Act. Joh.* (см. выше: прим. 1115 сл.) с их представлением о теле Спасителя, которое могло изменять свою природу и становиться то призрачным, то материальным.

[1165] Ср. выше: прим. 1111. *Трёгер,* анализируя образцы докетической христологии, представленные в сочинениях из Наг Хаммади, предложил разделить их на четыре (на мой взгляд, весьма сомнительное деление) группы (Tröger, 1977, 47): 1. Страдания приняла только плотская оболочка («nur die fleischliche Hülle») Спасителя; к этому разряду он относит *АпокПетр*; 2. Спаситель хотя и пострадал, по сути дела не способен испытывать страдания («er ist im Grunde leidensunfähig»); сюда он относит *Зостр* (трактат, который, по его мнению, не претерпел христианизации: 48; ср., однако, выше: прим. 832) с его единственной христианской глоссой: «Здесь был тот, который страдает, хотя он не способен страдать»; крайне сомнительно, что эта обрывающаяся далее фраза имеет в виду именно докетического Христа (о крайне плачевном состоянии текста *Зостр,* не позволяющем надежных реконструкций, см. выше: 387); также и приводимая им фраза из *ПСил* 101. 33 сл. не имеет к докетизму никакого отношения; в эту же группу автор помещает и *1АпокИак* и *ПослПетр*; 3. Спаситель пострадал только мнимо (er «hat nur scheinbar gelitten») и только мнимо умер на кресте; к этому разделу принадлежит только *2СлСиф* (ibid. 50–51); наконец, 4. В сочинениях этой группы вопрос о страданиях Спасителя

в то, что у Спасителя было два лица: одно небесного (духовного) Христа, другое земного (материального) Иисуса, и, соответственно, две природы: божественная, не причастная материи и страстям, и человеческая, обреченная на страдания и смерть на кресте; это представление нашло свое выражение в *ПослПетр* и *1АпокИак* (№№ 2 и 4) и, возможно, в *Прот* (№ 6). В других сочинениях мы увидели веру в то, что вместо Спасителя на кресте принял смерть кто-то другой, т. е. его «замена», сам же он никак не пострадал; эту идею мы находим в *2СлСиф* и *АпокПетр* (№№ 1 и 3) и, по-видимому, в *ЕвИуд* (№ 5).

Впервые засвидетельствованные в конце I в. в полемических высказываниях сочинений Иоаннова корпуса, а затем и в посланиях Игнатия, докетические идеи, отвергавшие, по сути дела, реальность воплощения Христа, процветали в различных своих проявлениях во II и III вв.; это надежно подтверждают не только многочисленные их опровержения церковными ересиологами (Ириней, Тертуллиан и т. д.), видевшими в таких воззрениях опасное отклонение от магистрального пути развития христологии, но и сочинения, вышедшие из-под пера самих носителей этих верований (*Act. Joh.*, тексты из Наг Хаммади, кодекс Чакос). Эти представления долго еще не были изжиты, и в том или ином виде, тут и там, они появлялись и в последующие века; так, например, в анафематизмах Кирилла Александрийского (430 г.), направленных против ереси Нестория[1166], еще можно почувствовать подспудный страх[1167] перед угрозой возрождения докетических теорий:

> «Если кто-то не признаёт, что плоть Господа является животворящей и что она принадлежит Слову (происходящему) от Бога-Отца, но (думает, что она принадлежит) кому-то другому, который соединен с ним (scil. Словом) по заслуге и который служит как бы жилищем для божества <…>, тому анафема (XI). Если кто-то не признаёт, что Бог- Слово пострадал в плоти, что он был распят в плоти, что в плоти он принял смерть <…>, тому анафема (XII)» [1168]…

Закончив рассмотрение христианских текстов первых трех веков, в которых в той или иной мере нашли отражение докетические воззрения, обратимся к отзвукам этих представлений за пределами христианства, в иной религиозной культуре, а именно в мусульманской традиции.

не получает определенного ответа; в любом случае, здесь нет видимых следов докетических представлений.

[1166] С его учением о том, что Слово приняло плоть, войдя в смертного человека, рожденного Марией (отсюда и отказ Нестория называть Марию θεοτόκος); Слово не пострадало и не умерло на кресте вместе с человеком, а воскресило его после смерти; в отличие от учения Кирилла о том, что воплощенный Христос был одной (единой) личностью, человеком и богом, Несторий утверждал, что в воплощенном Христе было две личности: одна божественная, другая человеческая…; о Нестории и о полемике с ним Кирилла см., например, Wilken, 1971, 201–221; Grillmeier, 1975, 447–463; ср. также ниже: прим. 1209 о Юлиане Галикарнасском.

[1167] Этот страх в христианском мире III–IV вв. оживили (быстро и с успехом распространившиеся по всей тогдашней ойкумене) манихеи с их докетическим учением об Иисусе; см. ниже: прим. 1218 и 1222.

[1168] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγου, ἀλλ᾽ ὡς ἑτέρου τινὸς παρ᾽ αὐτὸν συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ γοῦν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος <…>, ἀνάθεμα ἔστω (Anath. XI). Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί <…>, ἀνάθεμα ἔστω (Anath. XII; PG 77, 121D).

Приложение 3.
ОТГОЛОСКИ ДОКЕТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В КОРАНЕ[1169]

[1169] При обращении к арабским текстам я пользовался их европейскими переводами, а для более надежного понимания того или иного арабского понятия прибегал к безотказным консультациям семитологов И. Н. Воевуцкого и С. А. Французова, а также к помощи арабоязычного коптолога Самуэля Моавада (Мюнстер), которым выражаю глубокую признательность. Коран цитируется в переводе И. Ю. Крачковского с двойной нумерацией аятов, на вторую из которых (после косой черты) теперь ссылается большинство исследователей.

В ученой литературе не раз было отмечено, что в Коране[1170], наряду с целым рядом сюжетов, почерпнутых из апокрифических евангелий[1171], нашло отражение (правда,

[1170] Для понимания того, что такое Коран, как он возник, как хронологически и по месту их возникновения расположены в нем суры и т. п., по-прежнему незаменимым остается: Nöldeke, 1909; о постепенном (а не о сиюминутном) складывании Корана см. с критическим анализом литературы: Gilliot, 2004; id. 2008; ср.: «…the Muslim scripture is not only composite, <…> the period required for its achievement was rather more than a single generation» (Wansbrough, 2004, 44); о мощной устной традиции, которая стояла за письменным оформлением Корана, см.: Graham, 2003; de Blois, 2010; о том, был ли Мухаммад неграмотным, как он, кажется, сам себя называет (al-nabī l-ummī, «пророк простец»: 7. 156/157 и 158), чтобы лишний раз подчеркнуть «чудо» обретения Корана, или это метафора, см. в пользу второго: Bowman, 1965, 191–192 (подробно см.: Günter, 2002; Пиотровский, 1991, 169, прим. 2); о доисламском арабском языке см.: Larcher, 2004, 263–266; о сиро-арамейском субстрате языка Корана, который, начиная с работы *Минганы* (Mingana, 1927), не раз подчеркивался, см.: Luxenberg, 2007 (на его утверждение, что язык Корана — это «Aramaic-Arabic mixed language», резко отрицательную рецезию на немецкий оригинал книги 2000 г. см.: De Blois, 2003). *Люксенберг* (псевдоним), подводя итог европейской науке о Коране, подчеркнул, что понимание Корана по-прежнему затрудняют такие вопросы, как: «a considerable number of words and sentences in the Koran are obscure and ambigious; the numerous allusions in the Koran are hard to interpret and their clarification in the Arabic tradition is contradictory and inadequate <…>; there is no systematic or chronological ordering of the Suras <…>. The result is that one is never able to be sure of understanding the Koran in all of its details» (Luxenberg, 2007, 67). Подробно о современных проблемах изучения Корана с обзором новой литературы см.: Donner, 2008.

[1171] Так, например, рассказ суры 19. 22 сл. о том, как проголодавшаяся в долгом пути Марйам захотела съесть плодов с высокой пальмы, и они чудесным образом оказались перед ней, а из под пальмы потек ручей, представляет собой видоизмененный рассказ гл. 20 «Евангелия Псевдо-Матфея» (далее: *ЕвПМатф*; издание текста: Tischendorf, 1876), в котором речь идет о том, как на пути в Египет младенец Иисус попросил пальму наклонить свои ветви, чтобы Мария смогла достать плоды, а из-под пальмы вытек ручей; отсутствующий в канонических книгах *НЗ* рассказ суры 19. 31 сл. об Исе, говорящем уже в колыбели, взят из традиции, засвидетельствованной в «Арабском евангелии детства» (далее: *АрабЕвД*; издание текста: Sike, 1697; Provera, 1973) гл. 1, а рассказ суры 3. 49 (ср. 5. 110) о том, как Иса вылепил птиц из глины и оживил их своим дыханием, восходит в конечном счете к «Евангелию детства, написанному Фомой» (далее: *ЕДФ*; издание текста: Tischendorf, 1876) гл. 2. 2–5 и повторяется затем во всех поздних евангелиях детства: *АрабЕвД* гл. 36 (= 34 Provera); «Армянское евангелие детства» (далее: *АрмЕвД*; Terian, 2008) гл. 18; *ЕвПМатф* гл. 27 (ср. Bauschke, 2013, 74–75); обозначение «Иисус, сын Марии», встречающееся в *НЗ* лишь однажды в *Мк* 6. 3 (если это не поздняя глосса: Taylor, 1953, 10–11), встречается в апокрифах (*АрабЕвД* гл. 37; 40), откуда и перекочевало в Коран (Isā ibn Maryam: 16 раз), хотя в последнем случае нельзя исключать и обратное движение, т. е. воздействие

лишь однажды и в довольно темном пассаже) то представление далеко не однородного, христианства первых веков[1172], которое получило название *докетизм* и суть которого

Корана (в котором обозначение «сын Марии» уже ipso facto исключало представление о том, что Иисус был «Сыном Бога»: Merad, 1968, 83) на христианский апокриф в среде арабоязычных христиан. Подробно об изданиях апокрифических евангелий на разных языках см. Klauck, 2008; Хосроев, 2022; литературу об Иисусе в Коране см. ниже: прим. 1177; о влиянии Корана на арабо-христианскую литературу: Griffith, 1999; о времени появления первых переводов христианских сочинений на арабский язык см. Robinson, 1991, 17–21 («It is unlikely that the canonical Christian scripture or other Christian writings were translated into Arabic before the rise of Islam»: 17 в разделе «Parallels to the Qur'anic Material in Ancient Christian Writings»).

[1172] На Аравийский полуостров христианство проникало (хотя не в результате целенаправленной проповеди) уже на заре своего существования и какое-то время не выходило за пределы береговой (торговой) линии, оставаясь преимущественно в городах («arabisch-griechisch-römische Städte von hoher Kultur»: Harnack, 1924a, 699; для первых трех веков см. ibid. 699–705), но о его бытовании там это время мы располагаем весьма скудными сведениями. Далекие от топографической точности слова ап. Павла о том, что он ходил в Аравию (εἰς Ἀραβίαν) с проповедью (*Гал* 1. 17), указывают, конечно, не на места, где позднее родился Мухаммад, а лишь на обширную территорию к югу и востоку от Палестины, носившую название «Аравия»; именно в этом широком значении употребляют понятие Ἀραβία греческие источники III–IV вв., когда говорят о распространении в Аравии новой веры (Eus., *H. E.* VII. 5. 2 и т. д.), О христианстве на полуострове ближе ко времени Мухаммада подробнее см.: Hoyland, 2001, 146–150 («…in the fourth to sixth centuries Christianity made major inroads into Arabia»: 147), хотя нужно признать, что и эта история все равно остается почти в полной темноте и пестрит рассказами, которые едва ли можно назвать достоверными (ср., например: Soz., *H. E.* VI. 38. 15 об обращении целого племени сарацин во 2-й половине IV в. на севере полуострова). У всякого занимающегося христианским Востоком вызывает недоумение то обстоятельство, что в доисламское время не было, кажется, сделано никаких попыток перевести ветхо- или новозаветные книги на арабский язык (в отличие от тех стран, в которых в III–IV вв. активно распространялось христианство: Египет, Армения, Эфиопия, германские племена, на письменных, ad hoc созданных, языках которых такие переводы сразу же возникали), и арабские переводы появились лишь к VIII–IX вв. (ср.: «Der Qurān ist das erste arabische Buch…»: Horovitz, 1923, 68; ср., однако, Baumstark, 1929/31, который доказывал, что христианские, по крайней мере, литургические тексты были переведены на арбский уже в VI в.; ср. van Reeth, 2004 с попыткой показать, что новозаветные сюжеты попали в Коран через знакомство с Диатессароном Татиана; так уже: Bowman, 1965, 187 сл., хотя и с осторожным заключением: «It may be too much to assume a written translation of the Diatessaron from Syriac into Arabic in the time of Muhammad»: 189), поэтому и ответ на вопрос, *как, в каком виде* и *от кого* авторы Корана получали знания преданий двух религий, иудаизма и христианства, остается до конца неясным. По всей видимости эти знания передавались преимущественно через интенсивное устное общение с жившими по соседству с арамеоязычными (но говорившими и по-арабски) иудеями и христианами, первоначальная вера которых к тому времени уже сама могла претерпеть серьезные изменения под воздействием местных (доисламских) верований и культов (см. выше: прим. 954 и ниже: прим. 1188–1189; о том, что «die arabischen Christen, die übrigens lange nicht so zahlreich waren, <…> *zum größten Teil höhst oberflächlich bekeht [waren]*», см.: Nöldeke, 1909, 10); о том, что все знание об иудаизме и христианстве пришло к Мухаммеду «устным путем» («auf mündlichem Weg») и что такая устная культура требует от воспринимающего «мощной памяти» («starke Gedächtniskraft»), причем, возможно, что Мухаммад, слушая эти рассказы, делал для себя какие-то письменные пометки, см.: Rudolph, 1922, 21; ср.: «…Muhammad's knowledge of the biblical tradition came principally, if not exclusively, from oral sources. This oral lore <…> was communicated to Muhammad in his mother tongue» (Bowering, 2001, 316). В самом же Коране нигде прямо не говорится о том, от каких именно христиан Мухаммад получил свои знания о об их вере («…only after the Hijra that he came into direct relations with them»: Bell, 1968, 136), но в суре 16. 103 читаем, что язык этих людей не был арабским; ср.: «It is possible that these informants were *Christians of Araṃaic origin*» (Gilliot, 2010, 154); «…it is clear that the Christianity

(в его многочисленных разновидностях) была разобрана в предыдущей части этой работы. Вера в то, что Иисус претерпел на кресте не настоящую смерть, а мнимую, засвидетельствована в суре 4. 156/157–158[1173], где вложенные в уста иудеев[1174] слова сопровождаются комментарием-полемикой[1175] (в переводе курсивом) коранического автора:

---

known in tribal Arabia during the time of the Qur'ān's appearance had its most immediate background *in the Syriac-speaking communities* of the desert's landward fringes <…>; especially *the Syriac-speaking monks and preachers* from whom the Arabs would have learned their Christian discourse» (Griffith, 2001, 315); об одном таком раннем (задолго до Хиджры) христианском «информанте» Мухаммада, монахе (rāhib) по имени Baḥīrā (персонаж, вошедший в христианскую литературу как тот, кто научил пророка подлинной вере; см.: Hoyland, 1997, 270–276; 476–479), с которым Мухаммад встретился и беседовал в сирийской Бостре, придя туда с торговым караваном, находим рассказ в «Жизнеописании» (англ. пер.: Guillaume, 1955, 79–81; ср. ниже: прим. 9); подробно: Gilliot, 2002; id., 2010 со множеством других примеров; о том, что этот и ему подобные, хотя и весьма фантастические, рассказы могут содержать историческое зерно («irgendeine geschichtliche Erinnerung»), см. Riße, 1989, 90. Отсюда причудливые ветхо- и новозаветные истории в Коране, не находящие соответствий в дошедших до нас библейских, канонических и апокрифических, сочинениях («No single collection of biblical writings, normative, apocryphal or midrashic, <…> has been identified as the major source in which the Qur'ān may have been rooted»: Böwering, 2008, 70). Так или иначе, но знание Мухаммада о христианстве нельзя признать глубоким и систематическим («aüßerst unwahrscheinlich, daß er religiöse Literatur der Juden und Christen gelesen hat»: Rudolph, 1922, 9), хотя общее представление о сюжетах, о которых речь идет в библейских книгах, у него и его аудитории, безусловно, присутствовало: «His hearers/readers appear to know the "Book", for in many places the Qur'ān indicates that its statements are familiar to the audience» (Ohlig, 2010, 386). О том, что в Коране едва ли можно разглядеть следы прямого влияния иудаизма и что «Judaic influences have been transmitted indirectly and especially *through the medium of Aramaean Christians*», см.: Trimingham, 1979, 249; ср., однако: Geiger, 1902, 198 с противоположным (очевидно, справедливым) выводом, что Мухаммаду «das Judenthum aus eigener Kenntnis des judischen Lebens und durch Umgang mit Juden wohl bekannt war»; ср. уже Nöldeke, 1858, который не видел в Коране «keinen *starken* christlichen Einfluß auf den Propheten» (700) и считал, что Мухаммед «auserordentlich Viel von Juden lehrnte», а знание о христианстве почерпнул, не в последнюю очередь, «durch judische Vermittlung» (707).

[1173] О датировке суры см., например: «The sūra can be dated to the year 626. According to Muslim chronology it occupies the ninety-second place (according to most Orientalists the 102nd place)» (Samir, 2008, 152); ср. уже Nöldeke, 1909, 195: «Der Größte Teil von Sur. 4 scheint dem Zeitraum zwischen dem Ende des Jahres 3 und dem des Jahres 5 anzugehören» (т. е. между 624 и 626 гг.). Критические, но осторожные высказывания по поводу достоверности хронологии сур (с ее делением на три мекканских и один мединский периоды), предложенной *Нёльдеке*, как основанной не на самом Коране, а на более позднем «Жизнеописании (sīra) Мухаммада», написанном Ибн Исхаком (текст дошел в редакции Ибн Хишама, † ок. 830 г.; древнейшая из дошедших версия), см.: Reynolds, 2011; по поводу хронологии *Нёльдеке* ср.: «…a feasible but hardly the only method of interpreting the Quranic data» (Wansbrough, 2004, 2); «Nöldeke's chronological reclassification of the suras is a useful historical tool but is only an approximation. It should be born in mind that the revelations were recited liturgically during Muhammed's life-time and that they probably underwent frequent amplification thus making it impossible to reconstruct the stages of development with any accuracy» (Robinson, 1991, 33); см. также выше: прим. 1157.

[1174] Этому предшествует резкая отповедь иудеям за то, что они противостояли Мусе (4. 152 /153), за то, что «избивали пророков» (4. 154/155), за то, что «изрекли на Марйам великую ложь» (4. 155/156).

[1175] Коран изобилует полемическими высказываниями, призванными защитить *абсолютное* единство Бога и направленными как против языческих верований (преимущественно в мекканский период), так и (в мединский период) против «людей книги» (ahl al-kitāb), т. е. против иудеев (yahūd) и христиан (naṣārā; см. выше: прим. 954); при этом опровержение христиан, исказивших первоначальное учение ʻЙсы, направлено прежде всего на их учение о его божественности (сам ʻЙса это отвергал: 5. 76/72,

«…“Мы ведь убили Мессию[1176], ʻЙсу, сына Марйам, посланника Бога”[1177]. Но они не убили его и не распяли[1178], но это только представилось им[1179]; и поистине те, которые

116–117), и считать его «Сыном» Бога, а следовательно, утверждать, что он сам Бог (5. 19/17, 76/ 72), является кощунством: «…не подобает Милосердному брать себе ребенка» (19. 92; 10. 69/68; 18. 3/4; 21. 26; 23. 93/91); «Бог не брал себе ребенка, и не было с ним никакого божества»; «…не брал он себе детей, и не было у него сотоварища» (17. 111) и т. д.; подробнее: Paret, 1977, 27 (ad 2. 116) и 356–357 (ad 23. 91); ср. о проклятии на утверждающих, что «Мессия — сын Бога» в 9. 30; против представления о Боге в трех ипостасях: «…не говорите: “три”» (4. 169/171); комм. см.: Khoury, 1994, 272); «не веровали те, которые говорили: “Ведь Бог — третий из трех”…» (5. 77/73); о том, что все полемические выпады против «сыновства» (в этих случаях всегда используется слово *walad*, означающее «son in the physical sense») и «троицы» находятся в поздних сурах (5, 4 и 9), см.: Leirvik, 2010, 23; в остальном же отношение к христианам, как правило, более спокойное, чем отношение к иудеям и язычникам; ср. суру 5. 82, где «иудеи и многобожники» с их ненавистью к последователям Мухаммада противопоставляются тем «близким по любви к уверовавшим», которые говорят о себе «мы — христиане»; ср., однако, ниже: прим. 1180. Подробнее о полемическом настрое Корана см.: Zebiri, 2004; Wilde, 2004.

[1176] О том, что такого или ему подобного высказывания нет нигде в иудейской (талмудическо-мидрашистской) литературе и, вполне вероятно, автор, откровенная враждебность которого к иудеям хорошо видна в поздних сурах 2–5 мединского периода, вложил в уста иудеев обвинения, которые против них выдвигали христиане, см.: Bouman, 1977, 51; ср.: «es ist durchaus denkbar, daß Muhammad die christliche Anklage der Kreuzigung den Juden in den Mund gelegt hat» (Rieße, 1989, 198).

[1177] Здесь и повсюду в Коране подчеркивается, что ʻЙсā, названный, как правило, «Мессией» (al-masīḥ) и «сыном Марйам», был всего лишь человеком и «посланником Бога» (rasūl allāh: 4. 156/157; 61. 6; один раз ʻЙсā сам себя называет пророком, nabī: 19. 30), которому предшествовали другие посланники (3. 138/144), и считать его «Сыном» Бога, а следовательно Богом, является кощунством; см. полемику с христианами выше: прим. 1161. Личности ʻЙсы, который упоминается в 14 сурах примерно в 90 местах, посвящена обширная литература; см.: Gerock, 1839; Rösch, 1876; Rudolph, 1922, 76–88; Ahrens, 1930; Robson, 1939; Henninger, 1951; Bell, 1968, 134–161; Räisänen, 1971; Bouman, 1977, 39–67; Schedl, 1978; Rieße, 1989; Пиотровский, 1991, 113–124; Parrinder, 1996; Khoury, 1994, 273–279 (Exkurs: Christus im Koran); Robinson, 1991 (с перечнем всех мест, в которых упоминается Иисус, христиане и Евангелие: 3; ср. также id., 2003, 7–21); Bauschke, 2001; id., 2013; Busse, 2001; Tottoli, 2002, 39–42 и 61, прим. 53 с новой литературой; Lawson, 2009; Reynolds, 2009; Leirvik, 2010.

[1178] Не раз было отмечено, что пассаж «но они не убили его…», вызывает серьезные трудности: «The text, far from evident, is shrouded in mystery» (Samir, 2008, 152); «…der berühmte und schwer erklärbare Vers» (Räisänen, 1971, 65). Необычен здесь и порядок перечисления событий: убийство предшествует распятию. Возможно, во фразе «…и я *удержал* сынов Исра’ила от тебя (scil. от ʻЙсы), когда ты пришел к ним с ясными знамениями» (5. 110), следует видеть отголосок этого утверждения, т. е. удержал их от убийства и распятия; хотя здесь можно видеть и отголосок рассказов о попытках иудеев убить Иисуса еще до распятия, не раз засвидетельствованных христианской традицией (ср.: «…before the final organized onslaught of the crucifixion»: Parrinder, 1996, 107–108).

[1179] Фраза šubbiha lahum, «но это только представилось им» («der Ausdruck <…> ist ziemlich dunkel»: Räisänen, 1971, 65 с примерами употребления глагола šabaha; «die Worte <…> gehören zu den dunkelsten und umstrittensten <…> des ganzen Korans»: Bauschke, 2001, 86; пассивная форма šubbiha, единственный раз в Коране во 2-й форме, делает значение глагола «still more elusive»: Reynolds, 2009, 238), толковалась и переводилась различно: «sondern er wurde veränlicht für sie» (Rösch, 1876, 449 с примером другого толкования: «etwas ihm ähnliches wurde ihnen untergeschoben»; ср. варианты перевода: «dies wurde ihnen nur vorgetäuscht» (Paret, 1966, 52) с комментарием, что пассаж можно понять иначе: «sondern er (Jesus) wurde ihnen (in ihren Augen) ähnlich gemacht (so daß sie ihn verwechselten und statt seiner einen anderen töteten)» (Paret, 1977, 110); «es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt» (Khoury, 1994, 256 = Bauschke, 2001, 86); «yet they slew him not <…> but they had only his likeness» (Rodwell, 1909, 427); «but they did not kill him <…> but a similitude was made for them» (Zwemer, 1913, 148); «doch töteten sie ihn nicht <…>,

разногласят об этом[1180], (пребывают) в сомнении о нем[1181]; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предположением[1182]. Они не убивали его — наверняка[1183]. (158) Нет, ведь Бог вознес[1184] его к себе. Ведь Бог велик, мудр[1185]».

Этот рассказ, кажется, подразумевает, что распятие все-таки состоялось[1186], но раз ʻЙсā не умер на кресте, потому что «Бог вознес его к себе», то что же тогда произошло

---

sondern einen der für sie ihm ähnlich gemacht wurde» (Ahrens, 1930, 154); «…ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais que *son soisie* a été substitué à leurs yeux» с пояснением «šubbiha la-hum "son soisi" etc.» (Blachère, 965); «he was counterfeited to them» (Bell, 1968, 153–154; id., 1939, 89 со ссылкой 2 к переводу: «Probably a reference to the Docetic assertion that only simulacrum of Jesus was crucified»).

[1180] О том, что это относится к разным взглядам иудеев и христиан на значение распятия («to the great difference <…> between Jews and Christians»), см.: Bell, 1968, 154–155 (в пользу этого высказался уже ат-Табари: см. Busse, 2001, 182); Khoury, 1994, 256 оставляет вопрос открытым. Более правдоподобным представляется иной вывод: «Diese Feststellung nimmt offenbar auf die Tatsache bezug, dass unter den Christen verschiedene Auffassungen über den Tod Jesu im Umlauf waren» (Räisänen, 1971, 69; также: Bauschke, 2001, 102 и гораздо раньше: Rösch, 1876, 453 («…da die Juden nie über diese Frage gestritten haben»). Мухаммад, хотя бы понаслышке, должен был знать об этих постоянных спорах; о том, что «среди них» (scil. христиан) существует «вражда и ненависть», см. суру 5. 14; о том, что здесь имеется в виду вражда между самими христинами («…bezieht sich wohl auf Feindschaft und Haß innerhalb der Christen») из-за их различных взглядов на природу Христа («die christologischen Streitigkeiten»), см.: Paret, 1977, 118 (ad loc.).

[1181] «О нем», т. е. об ʻЙсе, или «об этом», т. е. о том, что произошло; Tröger, 1990, 224: «Beides ist möglich…». .

[1182] «Предположение» (ẓann, т. е. «неподлинное, мнимое знание»; ср. δοκε'ν выше в прим. 924), противопоставленное «подлинному знанию» (ʻilm), не раз порицается в Коране: 6. 116, 149/148; 10. 37/36, 67/66; 43. 19/20; 46. 23/24; 53. 23; см.: Paret, 1977, 151 (ad 6. 116).

[1183] yaqīnan: «mit Gewißheit» (Paret, 1966, 52), «wirklich» (Räisänen, 1971, 69); «absolut gewiß» (Rieße, 1989, 199); «en certitude» (Blachère, 965); «certainly» (Bell, 1937, 89), т. е. «*со всей определенностью* (можно сказать, что) они его не убили».

[1184] При этом не ясно, вознес он его к себе живым или мертвым; одни верили, что живым: Бог спас ʻЙсу «und [hat ihn] (ohne Tod) zu sich erhöht» (Henninger, 1951, 26; ср. Иоанн Дамаскин ниже в прим. 1192); ср.: «…the Qur'ān only denies the death of Jesus on the Cross and leaves open the question of his actual death» (Ayoub, 1980, 96); другие, что после смерти: «Jesus ist eines natürlichen Todes gestorben, er ist nach seinem Tod von Gott erhöht worden und wird am Tag der Auferstehung aller wiederkommt» (Rieße, 1989, 202). Глагол *rafaʻa* «поднимать», зд. «вознес» (в суре 3. 48 (55) стоит рядом с *tawaffā*, см. ниже: прим. 1187), встречается еще в суре 19. 58/57, где речь идет о пророке Идрисе, которого Бог «*вознес* на высокое место»; это загадочное имя не имеет прямого отношения к ветхозаветному Еноху (возможно, оно восходит к греч. 'Ανδρέας, за которым стоит или апостол Андрей, или его тезка), но мусульманская традиция отождествила его именно с ним на том основании, что Идрис, как и Енох, при жизни был взят на небо, хотя ни в *Быт* 5. 24 (μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός; ср. *Сир* 44. 16), ни в суре 19. 58/57 («на высокое место») о небе прямо не говорится; о различных возможных отождествлениях см.: Erder, 1990; Пиотровский, 1991, 125–126.

[1185] «…Кто же властен чем-нибудь у Бога, если он захочет погубить Мессию, сына Марйам, и его мать, и тех, кто на земле, всех?» (5. 19/17), т. е. Бог мог бы убить его, но люди не могут этого сделать против его воли, ибо только «Бог над всякой вещью мощен» (5. 22/19); см.: Parrinder, 1996, 108.

[1186] Ср.: «Ob *šubbiha* (см. выше: прим. 1179) auf einen "Stellvertreter oder allgemeiner auf den Vorgang, der nur den Eindruck einer Kreuzigung machte, zu beziehen ist — *es geshah jedenfalls etwas*, was die Behauptung der Juden sinnlos macht» (Räisänen, 1971, 69); «Ein 'Phänomen' der Hinrichtung wird für Jesus nicht bestritten, sondern im Gegenteil gerade festgestellt, aber nicht weiter identifiziert. *Der äußere Vorgang bleibt offen*» (Zirker, 1993, 113).

у креста? Об этом ни здесь, ни в другом месте Корана не говорится, как ничего не сказано и о том, как, где и когда наступила смерть ʿЙсы[1187]. Весьма темное содержание высказывания 4. 157 породило множество толкований мусульманских авторов, которые были почти единодушны в том, что вместо ʿЙсы был распят другой человек[1188]. Между тем, представ-

[1187] Впрочем, в 19-й суре (принадлежащей мекканскому периоду и древнейшей, в которой говорится о новозаветных персонажах; «die älteste <…>, wenigstens eine der ältesten»: Nöldeke, 1909, 130; ср. след. прим.) в уста младенца ʿЙсы вложено предсказание о себе самом, свидетельствующее о том, что его смерть будет не *мнимой*, а *настоящей*: «И мир мне в тот день, когда я родился, и в день, когда умру (amūtu), и в день, когда буду воскрешен из мертвых» (19. 34/33); о том, что пассаж 19. 34–40, вероятно, является позднейшей вставкой, см.: Paret, 1977, 325 (…Der Abschnitt Vers 34–40 ist <…> ein Einschub; так уже: Nöldeke, ibid.); в 19. 15 эти же слова относятся к Иоанну Крестителю, и, вполне возможно, речь идет здесь о какой-то устоявшейся формуле («a formula»: Reynolds, 2009, 239), не имеющей к собственно смерти прямого отношения (ср. уже Rösch, 1876, 453: «Sur. 19. 32 könnte auch nur blöße Rednerei sein»). Ср. слова Бога в поздней суре: «О ʿЙсā! Я *упокою тебя* и вознесу тебя ко мне… » (3. 48/55), где значение *mutawaffīka* («упокою тебя», так у Крачковского) далеко от простого понимания; «Das Wort *mutawaffīka* wird verschieden gedeutet» с переводом: «ich werde *dich abberufen*…» (Khoury, 1993, 114 = Zirker, 2013, 45, т. е. «отзову тебя»; ср., например, русск.: «Бог призвал его к себе» в значении «он умер»); «je vais te rappeler [à Moi]» (Blachère, 870); ср. варианты толкования: «я подвергну тебя смерти» (в переводе Саблукова); «ich will *dich sterben lassen*» (Gerock, 1839, 56; ср.: Rösch, 1876, 450, прим. 1); «ich will *dich verscheiden lassen*» (Henning, 1901, 83 = Paret, 1966, 31); «je suis Celui qui *met fin à ta vie*» (Coran, 2014, 42); «I will *cause thee to die*» (Rodwell, 1909, 391); ср. Zahniser, 1989, 23 о значении *mutawaffīka* в 3. 55: «…God completed Jesus' earthly mission without actual death». Тот же глагол *tawaffā* применительно к Йсе встречается и в «самой молодой» суре, где ʿЙсā говорит: «…я был свидетелем о них (scil. о «людях книги»), пока пребывал среди них, а когда ты меня *упокоил*, Ты был наблюдателем за ними…» (5. 117). Подробнее см.: Bauschke, 2001, 104 сл. с выводом: «Der Ausdruck *tawaffā* ist eine gläubige, vertrauensvolle Umschreibung dessen, was rein äusserlich und biologisch „sterben" (māta) meint» (112); ср.: «…das Verb *tawaffā* sich im koranischen Sprachgebrauch ausnahmslos auf den Tod bezieht» (Räisänen, 1971, 67–68); Robinson, 1991, 117–126 (о значении *tawaffā*); см.: Reynolds, 2009, 245–247 (экскурс: *tawaffā*) о том, что глагол вызывал затруднения уже у ранних исламских авторов, одни, признавая это значение глагола, но не признавая смерти ʿЙсы, ссылались на хадис, в котором Мухаммад говорит: «ʿЙсā не умер. Он вернется к вам в День воскресения», другие считали, что речь идет о конце жизни ʿЙсы на земле, но не о его смерти. Вспомним, что в суре 21. 35/34 достаточно ясно сказано, что все люди без исключения смертны.

[1188] Претендентов на это место оказалось более чем достаточно. По одной традиции (у ат-Табари) это был некто по имени Serg(i)us (возможно, имелся в виду одноименный «арабский» святой Сергий, претерпевший мученическую смерть в IV в. и почитавшийся номадами пустыни как их Schutzpatron: Busse, 2001, 172–173; ср.: Reynolds, 2009, 242, прим. 15), по другой версии (у Байдави) распят был некий Ṭiṭānūs (ср. в арабском «Евангелии детства» (23. 2) предсказание Иисуса о том, что разбойники *Titus* и Damachus, которых они с матерью встретили на пути в Египет, будут через тридцать лет распяты вместе с ним, после чего Titus предварит Иисуса в раю) или даже Ṭatiānūs или Falāṭiyānūs (ат-Талаби; впрочем, все три имени могут быть искажением имени Татиан, автор Диатессарона, которого исламская традиция могла принять за одного из учеников Иисуса; см. Busse, 2001, 166, прим. 19); третьи (Вахб ибн Муннабих в пересказе ат-Табари) утверждали, что этим человеком был один из учеников, а еще одни (Мукатил ибн Сулайман), что им был предатель Иуда, и т. п. Заметим, что ни в одном из этих толкований не появляется имя Симона из Кирены, которое находим в василидианском мифе о «заменительном распятии» (см. выше: прим. 1125 сл.). Впрочем, кажется, надежнее согласиться с ар-Рази, который, приведя различные взгляды на «распятие» у комментаторов, завершает свой обзор словами: «Но Бог знает лучше…» (перевод пассажа: Khoury, 1994, 255). О том, что эти авторы «tell many extraordinary; some are evidently based on the Gospels, other on apocryphal Gospels; other may be due

ление о том, что на кресте пострадал кто-то другой, в Коране нигде ни прямо, ни косвенно не засвидетельствовано[1189], и такое объяснение впервые появляется только в ранних к нему комментариях[1190]. Утверждать, что это представление было порождено фантази-

to oral tradition, or to a lively imagination», см.: Robson, 1939, 42. Со ссылками на арабские свидетельства о «заменительном распятии» и пространными цитатами из них см.: Elder, 1923, 245 сл.; Ayoub, 1980; Tröger, 1990, 226–228; Robinson, 1991, 127–140; Busse, 2001 (с подробными библиографическими ссылками на всех исламских авторов, комментирующих суру 4. 157: 192–195); Reynolds, 2009, 240–249 с его итогом, что все традиции, объясняющие, как именно ʻЙса избежал смерти на кресте, «are often in perfect contradiction with one another. Some traditions, with impressive *isnāds*, insist that a faithful disciple of Jesus was crucified in his place. Other traditions, with *isnāds* not less impressive, insist that it was instead his betrayer. <…> The ambiguous language of sūrat al-nisâ (4) 157–158, which both denies that the Jews killed Jesus and affirms that God raised him to heaven, leads exegetes to speculate freely» (ibid., 249–250; ср. его вывод из этих слов в след. прим.); о том, что большинство современных мусульманских комментаторов предпочитает видеть в распятом вместо ʻЙсы именно предателя Иуду, см.: Bauschke, 2001, 88–91; там же и обзор современных толкований этого аята.

[1189] Это отметил уже *Парриндер*: «In fact, it must be made quite plain that the Qur'ān itself does not say that Jesus suffered in a false body (in the Docetic fashion), nor does it say that a substitute was made so that somebody else suffered in his place» (Parrinder, 1996, 112). Впрочем, возможно, современный читатель не видит в Коране того, что смогли разглядеть древние комментаторы: ведь если они, толкуя суру 4. 157, утверждали, что вместо ʻЙсы пострадал кто-то другой (вот основная мысль, которая, оставаясь неизменной по сути, могла обрастать разными подробностями; см. пред. прим.), значит они имели для этого какие-то основания (может быть, нам не известные). В конечном счете, как уже подчеркнул *Герок*, без помощи этих самых комментаторов Коран для нас часто оставался бы непонятным («…der Koran ohne die Beihilfe der moslemischen Kommentatoren uns öfters unverständlich bliebe»: Gerock, 1839, 6), но иногда они, приводя солидную цепь иснадов, могут мешать непредвзятому пониманию той или иной коранической фразы. Чтобы как-то объяснить традиционное толкование о «заменительном распятии», был предложен такой вариант перевода: «Sie haben *nicht ihn* getötet und *nicht ihn* gekreuzigt, vielmehr war *er* ihnen (nur) ähnlich geworden» (Schedl, 1978, 459); ср.: «aber *nicht ihn* haben sie getötet (wa-mā qatalūhu) und *nicht ihn* haben sie gekreuzigt (wa-mā ṣalabūhu), sondern *es* war ihnen fürwahr umsicher gemacht worden» (Riße, 1989, 195); «sie haben *nicht ihn* getötet <…>, sondern *es* erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt» (Bauschke, 2001, 99–100 с замечанием, что такой перевод «grammatikalisch möglich ist»), т. е. «*не его* они убили и *не его* они распяли…» (значит, кого-то другого), но, как подсказал мне *Самуэль Моавад*, такой перевод едва ли возможен, поскольку для этого требовалось бы еще дополнительное местоимение: wa-mā qatalūhu [huwa]; ср., однако, Tröger, 1990, 223 по поводу того, какой из двух возможных вариантов перевода следует предпочесть: «sie töteten ihn *nicht*» и «sie töteten nicht *ihn*»: «Das läßt sich grammatisch nicht entscheiden». Вольный перевод пассажа *Казимирским*, который *Грегуар* назвал «la vulgate exégétique» (Gregoire, 1930, 113), также подогнан именно под ранние комментарии: «Non, ils ne l'ont point tué <…> *un homme qui lui ressemblait* fut mis à sa place…» (Kazimirski, 1869, 82; ср. Blachère выше в прим. 1179); *Рёш*, дав буквальный перевод аята, толкует его тем не менее в духе арабских комментаторов: «Nach dem Koran hat also *die Kreuzigung thatsächlich stattgefunden*, nur ist sie nicht an Jesus selbst, sondern an einer ihm ähnich gemachten Gestalt vollzogen worden. Diese Gestalt läßt den Gedanken an *ein Phantom* oder an *eine Person* frei» (Rösch, 1876, 450).

[1190] Мусульманская традиция, хотя и расходится в частностях, преимущественно единодушна в утверждении, «that another was crucified in His stead. <…> there are two general opinions about the person who was crucified, one that he was a disciple, the other that he was a Jew» (Elder, 1923, 245); сам *Елдер* сомневается, однако, в том, что пассаж 4. 157 был верно понят уже в древности, поскольку некоторые арабские комментаторы, рассказывая об ʻЙсе (Масуди, аль-Якуби), не ссылаются на эту традицию; он считает, что двусмысленные слова šubbiha lahum (см. выше: прим. 1179), которые в буквальном переводе означают: «He (or it) was made a resemblance to them», могут быть поняты по-другому, а именно: «it was made a misunderstanding — a perplexity to them»; в этом случае субъектом действия является

ей самого Мухаммеда[1191] или его соратников нет оснований, но откуда-то оно должно было появиться у мусульманских комментаторов Корана, причем в весьма отчетливом выражении[1192]. При определении возможного источника заимствования этой мифологемы у нас, казалось бы, есть большой выбор, поскольку она многократно, в самых разнообразных формах и даже с именами тех, кто ее культивировал, засвидетельствована уже в начальные периоды христианства, но не следует торопиться с выводом о том, у кого из христианских «еретиков» Мухаммад или его ближайшие последователи могли заимствовать эту идею[1193]. Прежде всего бросается в глаза полная несовместимость богословских

не ʻЙса, а «его распятие», и тогда перевод должен быть таким: «Yet they slew him not, and they crucified him not — but *it (His crucifixion)* was made a misunderstanding to them», т. е. его распятие привело их в замешательство: они увидели то, что произошло, но не смогли понять подлинного значения этого события (ibid., 257–258); было предложено понимать фразу в значении «ils furent le jouet d'une illusion», что по-гречески было бы ἐφαντάσθη (также пассив, как и šubbiha) или ἔδοξεν αὐτο῾ς, т. е. «им показалось» (Grégoire, 1930, 114); ср.: «Die Schwierigkeit (сочетания) besteht darin, daß das Subjekt von šubbiha nicht genannt ist. *Wer ist wem* ähnlich gemacht worden? Oder bezieht šubbiha sich *auf die Sache*?» (Busse, 2001, 162). См. также возражения *Рейнолдса* на утверждения классических толкователей Корана (mufassirūn) о том, что ʻЙсā не умер: «…the Quran is no way denying Jesus' death <…> in the verse on the crucifixion the Quran intends to defend Jesus from the claims of the Jews, as it defends Mary from their claims in the previous verse. *Whether or not Jesus died is simply not the matter at hand*» (Reynolds, 2009, 251–252).

[1191] Вопреки утверждению *Белла,* который, хотя и говорит о том, что эта идея («the idea of a substitute for Jesus») была известна задолго до Корана и евионитам (такой идеи у евионитов я не нахожу; см. ниже — А.Х.), и гностикам, считает, что «ум Мухаммада» сам был в состоянии ее породить, «without attributing to him *any intimate knowledge* of Christian speculation or supposing him to have been influenced by obscure sects which he otherwise shows no knowledge of» (Bell, 1968, 153; замечу, что для случайного и поверхностного заимствования той или иной идеи вовсе не требуется «intimate knowledge»). На это утверждение справедливо возразил уже *Аренс*: эта идея «ist sicher kein Ergebnis von Muhammeds eigenem Nachdenken (so Bell, 154), sondern muß ihm irgendwie von anderen nahegebracht sein» (Ahrens, 1930, 154; см. ниже: прим. 1198). Мухаммад не был рафинированным богословом («Kein systematischer Denker…»: Rudolph, 1922, 77–78), но словесное оформление случайно попавшей к нему идеи и контекст, в котором она оказывалась, конечно, были на его и его последователей совести: «it is equally certain, that all the information received by Muhammad was embelished and recast in his own mind and with his own words» (G. Margoliuth в: Rodwell, 1909, 13).

[1192] О том, что эта идея все-таки *имплицитно* присутствовала в Коране, кажется, свидетельствует Иоанн Дамаскин, один из ранних (немусульманских) авторов, писавших о Мухаммаде, хорошо знавший арабский язык («…in all probability an Arabic-speaking Aramean, writing in Greek»: Griffith, 2018, 2; подробно об Иоанне см.: Hoyland, 1997, 480–489) и, очевидно, читавший Коран вскоре после его письменной фиксации, хотя нигде прямо не называя сочинение, как не говоря и о том, что он был знаком с какими-то к нему комментариями (впрочем, их могло еще и не быть к концу VII в.). В своем трактате «О ересях» он, считая веру Мамеда (Μάμεδ) одной из христианских ересей, так сжато передает суть сказанного в этой суре: «…ибо слово Бога и дух вошел в эту Марию (см.: сура 4. 169/171), и родила она Иисуса, пророка и раба Бога», а «иудеи, преступив закон, пожелали его распять и, *схватив, распяли его тень; сам же Христос не был распят,* как он (scil. Мухаммад) утверждает, *и не умер, ибо Бог взял его к себе на небо,* потому что любил его… » (οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες ἠθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν *τὴν σκιὰν αὐτοῦ*, αὐτὸς ὁ Χριστὸς οὐκ ἐσταρώθη, φησίν, οὔτε ἀπέθανεν. ὁ γὰρ θεὸς ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανόν, διὰ τὸ φιλεῖν αὐτόν: *Haer.* 100; Kotter, 61. 22–25). Говоря о том, что они «распяли его тень (σκιά)», а не другого человека и что Христос (не Иисус), «не был распят», Иоанн, вполне возможно, увидел в Коране отголосок докетического представления о природе Иисуса Христа, распяли «тень» (scil. небесного Христа), т. е. плотского Иисуса (см. ниже: прим. 1195).

[1193] Как это делает, например, Schedl, 1978: по его утверждению, вопрос о том, кто был распят в Коране, нельзя решить, не обратившись к гностической христологии («die gnostische Christologie»:

взглядов «еретиков», о которых речь шла в предыдущей главе, с утверждением Корана: у христианских дуалистов[1194] это представление, возникшее из убеждения в том, что небесный Христос (а не земной Иисус), будучи Богом, не мог страдать, было неотъемлемой частью их христологии, т. е. их попытки понять и объяснить, как в Иисусе Христе могли сочетаться божественная и человеческая природы. Объяснение этому они строили на том, что Христос и Иисус — это два действующих лица: Христос — это одна из ипостасей Бога, вечная, нерожденная, бестелесная, не подверженная страстям, на время принявшая вид человека, сойдя на Иисуса; а Иисус — это лишь временное вместилище этой небесной ипостаси[1195]. При таком подходе докетическое или докетическо-заместительное представление о крестной казни получает у них и объяснение, и смысл. У Мухаммада такой проблемы не возникало: для него ʿĪsā был всего лишь человеком[1196], хотя

469), далее утверждая: «Nach dem in Sure 4. 157 Gesagten wird aber klar, daß Muhammad tatsächlich eine Christologie vertrat, die von der Großkirche weit weg in die Sackgasse der Gnosis führte», ссылаясь на *Апок-Петр* и *2СлСиф* (см. выше: прим. 1125 и 1133 сл.), из «типично докетическо-гностической христологии» которых («eine typisch doketisch-gnostische Christologie», это верно) становится, по его словам, понятной загадочная («rätselhafte») фраза šubbiha lahum (ibid., 479; см. выше: прим. 1165), и завершая словами: «Der Christologie der orthodoxen Christen setze er (scil. Мухаммад) seine neue, „einzig wahre" Christologie des Islams gegenüber, die leider gnostisches Gepräge aufweist» (ibid., 480). Многие предыдущие исследователи ссылались на возможное гностическое влияние в 4. 157, но вскользь; так, Parrinder, 1996, 111, пересказав свидетельство Иринея о Василиде (см. выше: прим. 1126 сл.), говорит, что «some Muslim commentators found support for an idea of a substitute who was crucified in the teaching of <…> Basilides», но ни у кого из современных исследователей, подробно разбиравших все тафсиры, я не нашел на это ссылки, как не нашел у Климента Александрийского слов о том, что он сам «rejected the notion of the crucifixion of Simon» (ibid); Rudolph, 1922, 82 также ограничивается ссылкой на Василида; ср. Blachère, 965 в прим.: «Cette thèse est d'origine gnostique» с дальнейшей ссылкой на Василида; Pautz, 1898, 200–201 находит зависимость от Василида сомнительной; в пользу гностического влияния склоняется и *Буссе*, хотя осторожно замечает: «Die Antwort auf die Frage, auf welchem Weg die gnostischen Lehren *die muslimischen Exegeten* erreicht haben, müssen wir offen lassen» (Busse, 2001, 188), и т. д.

[1194] Все они верили в то, что был низший бог, творец всего и законодатель Ветхого Завета, и был другой Бог, непознанный и благой, Отец небесного Христа, и эта вера была порождена у них желанием решить (на мой взгляд, неразрешимую) проблему *теодицеи*, освободив благого Бога от какой бы то ни было причастности к злу. Это весьма точно уловил Тертуллиан, полемизируя с Маркионом: «Он, топчась (что, впрочем, теперь делают многие, по большей части еретики) вокруг вопроса о зле, т. е. *откуда зло* (circa mali questionem, *unde malum*), находит (в Писании) слова Творца: "Это я, который творит зло" ("Ego sum, qui condo mala"), <…> допустив, что сам Творец был виновником зла…» (*Adv. Marc.* I. 2. 2); ср.: «Велика, в самом деле, слепота еретиков <…> когда они хотят верить в другого бога, благого и всеблагого (alium deum bonum et optimum), потому что Творца считают виновником зла (quia mali auctorem existiment creatorem), или устанавливают наряду с Богом материю (aut materiam cum creatore proponunt), чтобы вывести зло из материи, а не из Творца (ut malum a material, non a creatore deducunt)» (Tert., *Adv. Hermog.* 10. 1); о том, что Василид пытался решить вопрос о том, откуда зло (πόθεν τὸ κακόν:) см.: Epiph., *Pan.* 24. 6. 1. Яркий пример мотивации дуалистического богословия находим в анонимном гностическом трактате *СвИст* (*NHC* IX. 3): здесь ветхозаветному Богу, злому и незнающему, который позавидовал Адаму в раю (при этом автор, спрашивая читателя: «

[1195] В этом случае следует говорить не столько о докетизме гностиков, сколько о *диофизитстве* их христологии, т. е. о полном *разделении двух природ* в Иисусе Христе (даже при их временном сосуществовании); см. выше: прим. 1104, 1105 и 1124, а также в прим. 922 определение христологии: Kelly, 1980, 138.

[1196] Поэтому и говорить о собственно *докетизме* в 4. 157, — т. е. думать, что коранические авторы, отделив ʿЙсу от al-masīḥ (scil. Христа), пытались сделать *божество* не причастным страданию, считая,

и рожденным чудесным образом[1197], одним из пророков в длинной цепи пророков, который удостоился особой чести быть вознесенным к Богу. Взяв из какой-то христианской (неортодоксальной) традиции о распятии лишь внешний сюжет, Мухаммад был далек от того, чтобы придавать событию распятия какой-то сотериологический смысл[1198], который вкладывали в это событие христианские богословы разных толков[1199], и тем более

что al-masīḥ (не ʿĪsā), будучи в *призрачном* (ненастоящем) теле, претерпел на кресте мнимую смерть: на кресте осталась лишь некая физическая оболочка, а небесную ипостась «Бог вознес к себе», одним словом, переносить христианские представления в Коран — нет ни малейших оснований; скорее, следует говорить именно о «заменительном распятии», что и было справедливо подчеркнуто: «Im Koran ist bei šubbiha lahum wohl weniger an Doketismus und *einen Scheinleib* Jesu zu denken. <…> Doketismus in abgewandelter Form findet sich in der islamischen Koranexegese in der *Substitutionstheorie*» (Busse, 2001, 188); ср. «Islam does not admit of docetism in any form. <…> neither the Qur'ān nor later Islamic tradition suggest *a phantomlike* appearance of Christ <…>. They (scil. арабские комментаторы) adopted not *a docetic position* in interpretating šubbiha lahum, but *a substitutionist one*» (Ayoub, 1980, 96, 95). О том, что докетизм никак не вписывается в представления Мухаммеда, который повсюду подчеркивал «den menschlichen Propheten Jesus, den "Sohn der Marjam"», высказался уже *Аренс*: «In Muhammeds Anschauungen über Jesus *ist dieser Doketismus aber ein Fremdkörper*, der zu seinen übrigen Aussagen in keiner Weise paßt» (Ahrens, 1930, 154); ср.: It is to be noted here that the Qur'ān contains *no docetic conceptions* or interests whatsoever. The statement that Jesus was only apparently crucified should be seen only metaphorically or positivistically, as it would be in Syrian theology — an idea (т. е. «Gnostic-docetic») of the religious tradition that was simply *taken over unreflectively*» (Ohlig, 2010, 400, n. 98).

[1197] Разумеется, приведя заимствованный из христианской традиции рассказ о чудесном и непорочном рождении Иисуса (19. 16 сл.; 3. 42/46; 21. 91; 66. 12; ср.: *Лк* 1. 26 сл.), Мухаммад вовсе не хотел доказывать какое-то *божественное* происхождение ребенка, как не делал этого и автор евангелия *Лк*; оба рассказа подчеркивают лишь всемогущество Бога, который, «когда решит (совершить) какое-нибудь дело, то лишь скажет ему: "Будь!" — и оно бывает» (5. 36/35); необычное рождение ʿĪсы — это такое же чудо, как и создание Адама «из праха» (3. 52/59). О христологии автора *Лк* в сопоставлении с Кораном см. Räisänen, 1971, 92: «Aber gerade hinsichtlich der Schätzung der Jungfrauengeburt scheinen Lukas und Mohammed nicht so fern voneinander zu sein. <…> Im Kontext der lukanischen subordinatianischen Christologie dürfte der Gedanke der Jungfrauengeburt die schöpferische Wirksamkeut Gottes gleich am Anfang des Lebens seines Erwählten betonen». Впрочем, сюжет этот Мухаммад, конечно, почерпнул не из того текста, который сегодня известен как *Лк* («…in the present state of knowledge it can not be asserted that Muhammad and his first companions could have had a direct knowledge of the Gospels in Arabic»: Anawati, 1986, 1205; см. выше: прим. 1158); он мог слышать его (и не раз) от своих информантов; о том, что этот и ему подобные сюжеты пользовались у непритязательных верующих большой популярностью, свидетельствуют его многочисленные апокрифические переложения, дошедшие почти на всех языках христианского Востока (ср.: *Protev. Jak.* 11. 1 сл. = *ПрЕвИак*); также и другие христианские сюжеты Корана находят параллели в новозаветных апокрифах: девочка Мария воспитывается при храме и питается там из рук ангела (*Protev. Jak.* 8. 1, в суре 3. 32/37 ее питает Бог), и т. п.; перечень соответствий с апокрифическими текстами см.: Rudolph, 1922, 76–80; Räisänen, 1971, 20–21. Тексты этих евангелий детства Марии и Иисуса, удобно собранные в одной книге, см.: Schneider, 1995.

[1198] Трудно себе представить, чтобы ʿĪsā в Коране был назван Спасителем, который взял на себя грехи мира, что через веру в него можно спастись, или т. п.

[1199] Начиная с ап. Павла, в основании сотериологии которого лежит смерть Спасителя на кресте и последовавшее за ней воскресение как залог спасения всеx («один умер за всех…»: *2Кор* 5. 14 и т. п.), этому учению следовала официальная Церковь. У гностиков, при всем разнообразии их взглядов на смерть Иисуса, было иное (скажем, заниженное) представление о ее сотериологических последствиях: освобождение Христа из тела, которому суждено пострадать, это всего лишь прообраз освобождения духовного начала в человеке, страдающего в этом мире, от оков материи, страстей и проч.;

не задумывался о глубинной несовместимости исходной идеи со своим учением: для него чудесное исчезновение ʻЙсы с креста — это, с одной стороны, лишь подтверждение всемогущества Бога[1200], с другой, свидетельство того, что «милостивый и милосердный Бог» просто не может допустить столь злодейской смерти своего пророка. Но даже допустив, что Мухаммад «не заметил» этого коренного противоречия, можно привести еще одно более существенное возражение, которое исключает возможность заимствования этого сюжета у гностиков: почти все перечисленные «еретики» (за исключением, пожалуй, Маркиона и маркионитов) были, можно сказать, однодневками; они, возникшие и действовавшие в грекоязычном пространстве, крайне разрозненные, не имевшие никакой организации и, тем более, не ставившие себе никаких миссионерских задач, не надолго пережили времена своего расцвета во II в., и если о многих из них церковные полемисты еще в IV в. говорят как о представляющих угрозу церковному христианству, то это уже не более, чем ересиологическое клише. В любом случае, ко времени Мухаммада, т. е. без малого через 500 лет после своего расцвета, они или полностью исчезли со сцены или растворились в каких-то других «еретических» движениях…

Ранее неоднократно было отмечено, что христианство, оказавшее влияние на Мухаммада, было одной из разновидностей иудео-христианства[1201], нашедшей себе прибежище на Аравийском полуострове[1202]. В самом деле, в Коране мы видим целый ряд

поэтому высказывание: «Leiden und Kreuz haben in der Gnosis *keine erlösende Funktion*, eine Auffassung, die auch für den Islam gültig ist» (Busse, 2001, 186), надо принимать с известной оговоркой.

[1200] Можно думать, что необычное избавление ʻЙсы от смерти Мухаммад ставил в один ряд с рассказом о его чудесном рождении; для него и тут, и там это бесспорное доказательство того, что Богу все под силу (см. выше: прим. 1183).

[1201] Об иудео-христианстве и различных внутри него направлениях см. выше: прим. 954, 961; в отличие от вышеназванных гностиков–дуалистов иудео-христиане, будучи монистами, не признавали в Иисусе Сына Бога, считая его человеком, но истинным пророком, отвергали ап. Павла как еретика, сохраняли обрезание, некоторые практиковали каждодневное омовение (βάπτισμα). Очевидно, что aṣ-ṣabiun, «сабии» (от арам. ṣābiʼ, «мыть, погружать»), которые как «люди книги» (см. выше: прим. 1173) несколько раз упоминаются в Коране в одном ряду с иудеями и христианами (2. 59/62; 5. 73/69; 22. 17), и было собирательным названием для всех «баптистских» сект; ср. цитируемый *Хвольсоном* (Chwolson, 1856, II, 505) отрывок из Хамзы аль-Исфахани (961 г.), где сказано, что *сабии* Корана — это христианская секта, которую прочие христиане считают еретиками; о том, что многие противники Мухаммада называли его *сабием* с большим собранием примеров см. уже: Wellhausen, 1897, 236–238; о том, что это название мусульмане, видимо, получили из-за своих каждодневных омовений перед молитвой, см. Schoeps, 1949, 335 («wegen der von Muhammed streng beachteten täglichen Gebetswaschungen»); но и эльксаитов (о них подробно: Luttikhuizen, 1984), которых греческая традиция называет βαπτισταί, т. е. «крестителями», совершавших каждодневные омовения, также могли называть Σοβιαί (Hipp., *Ref.* IX. 13. 2); см.: Waitz, 1921, 103–104; Ahrens, 1966, 10 (ср., однако, de Blois, 1995, который предложил отождествить сабиев с манихеями, однако позднее, кажется, уже не настаивал на этом); заметим, что секта muğtasila («себя моющие»), по свидетельству Ибн ан-Надима (ок. 987 г.), существовала в арабском мире еще в его время (см.: Хосроев, 2007, 413: s. v. мугтасила).

[1202] Об этом христианстве так убедительно высказался *Вельхаузен*: «Man darf natürlich bei dem Christentum, welches in Arabien eindrang, *nicht an das officielle und orthodoxe* der Byzantiner denken. Der Orient war monophysitisch oder nestorianisch. Daneben gab es grade an der Grenze des Kulturlandes und der Wüste, z. B. in Ostpalästina, *noch manche obscure Sekten*. Arabia ferax hereseon. *Auch durch diese wurden die Araber mit dem Christentum bekannt*; der Name naṣārā mit dem sie es bezeichneten, ist ein Sektenname» (Wellhausen, 1897, 232). Обозначение Ναζωραῖοι «назореи» (ср. араб. pl. naṣrānī) встречается уже в *Н3*,

созвучий с иудео-христианскими представлениями: Иисус — это лишь человек, он посланник Бога, завершающий предыдущую цепь посланников–пророков[1203], которых Бог время от времени посылает в мир[1204] с проповедью, в конечном счете, одного и того же учения[1205]; смерть Иисуса на кресте не несет никакой сотериологической нагрузки[1206]; и т. д.[1207] Но при всей схожести отдельных мотивов мы не найдем в иудео-христианстве идеи, которая нашла свое выражение в суре 4. 157[1208].

где противники обращаются к Павлу как главе «учения назореев» (*Деян* 24. 5), а ок. 200 г. Тертуллиан свидетельствует, что так «из-за него» (per eum, т. е. из-за Иисуса: он получил прозвание Ναζωραῖος / Ναζαρηνός, потому что был из города Назарета; ср. *Мф* 2. 23; *Лк* 18. 37 и т.д) называли иудеи всех христиан (ipso nomine nos iudaei *nazarenos* appelant: *Adv. Marc.* IV. 8); очевидно, что довольно скоро сами христиане стали предпочитать обозначение Χριστιανοί, самим именем подчеркивая свою принадлежность Христу, а «назореями», полемизируя с инакомыслием в своей среде, стали называть одну из христианских сект (которая, видимо, сама удержала за собой это название), во многом еще не отошедшую от иудаизма; с ними-то и столкнулся Мухаммад.

[1203] О том, что мессия-пророк, причем непорочно рожденный, и до Христа много раз являлся на землю в разных обличиях учил Элксай (Hippol., *Ref.* IX. 14. 1); пророк-мессия (Христос), «менял свой вид и имена с начала мира, и появлялся в мире снова и снова» до настоящего времени (Ps.-Clem., *Hom.* III. 20. 2): первым пророком был Адам (id., *Rec.* I. 47), затем Моисей (*Hom.* II. 52. 3) и Иисус (ibid. III. 19). Согласно Корану, за ʻĪсой-Мессией последует Мухаммад, о чем предсказывает сам ʻĪсā: «… сказал ʻĪсā, сын Марйам: "О сыны Исраила! Я посланник Бога к вам, подтверждающий истинность того, что ниспослано до меня в Торе, и благовествующий о посланнике, который придет после меня, имя которому Ахмад"» (61. 6); ср. 5. 48/44–52/48. Роль, которую сыграли т. н. Псевдо-Клементины (*Ps.-Clem.* — иудео-христианское сочинение, дошедшее в двух вариантах по-гречески и по-латински) в формировании некоторых идей и Корана, и манихейства (в частности, о Propheten-Zyklus), подчеркнул уже *Шедер* (Schaeder, 1925, 213–214); ср. также: Andrae, 1932, 83.

[1204] «К каждому народу свой посланник…» (10. 48/47); «Мы отправили к каждому народу посланника…» (16. 38/36); «Мы дали Мусе писания и вслед за ним отправили посланников; и Мы даровали ʻĪсе, сыну Марйам, ясные знамения…» (2. 81/87); ср. 6. 42; ср. Ps.-Clem., *Hom.* (*EpPetr*) 2. 5.

[1205] Бог «узаконил для вас в религии (dīn) то, что завещал Нуху, что открыли мы тебе и что завещали Ибрахиму, и Мусе, и Исе: "Держите прямо веру и не разделяйтесь в ней" (42. 11/13); «Вот взяли Мы с пророков завет — и с тебя (scil. Мухаммада), и с Нуха, и Ибрахима, и Мусы, и ʻĪсы, сына Марйам, и взяли с них суровый Завет…» (33. 7); ср. 21. 25. Тех же пророков почитали евиониты, но не признавали, как и Коран, таких великих «письменных» библейских пророков, как Исаия, Иеремия, Иезекииль (Epiph,, *Pan.* 30. 18. 4).

[1206] Ср.: «Jesu Kreuzestod war ihnen (scil. для евионитов) also *nicht* wie der Kirche *das soteriologische Ereignis*, sondern *nur ein Frevel der Juden* und im übrigen Erweis seines bloßen Menschtums» (Schoeps, 1949, 76); см. выше: прим. 1184, 1185.

[1207] Роль иудео-христианства в формировании ислама впервые была обстоятельно показана *Харнаком* (в 1874 г., опубликовано в 1910 г.; см. теперь: Harnack, 1983, 529–538), который считал, что этими иудео-христианами были *элксаиты*; ср.: Andrae, 1932, 81–82; идею развил *Шёпс*, считавший, что это были *евиониты* (глава «Ebionitische Elemente im Islam»: Schoeps, 1949, 334–342); ничего нового не добавила к пониманию проблемы статья Roncaglia, 1971 (впрочем, в двух этих работах тут и там появляются выводы без указаний на источники); в недавней статье такими «донорами» Корана были названы *назореи* (de Blois, 2002) со справедливым, однако, замечанием, что «one does gain the impression that "Nazoraean" is not, or not always, the name of a clearly defined sect, but covers a large part of the "Jewish Christian" spectrum»: 4).

[1208] Этот вопрос обошли молчанием все, кто занимался сопоставлениями Корана с иудео-христианством; лишь *Шёпс* вскользь заметил, что в 4. 157 можно разглядеть «следы влияния пост-евионитской докетической христологии» («…Spuren des Einflusses nachebionitischer doketischer Christologie»: Schoeps, 1949, 339), но объяснений не привел.

Если, следуя традиции мусульманских комментаторов и многих современных исследователей, все-таки понимать 4. 157 в значении «Иисус был распят мнимо (причем здесь неважно, был ли распят вместо него кто-то другой), и с креста взят на небо», то единственным правдоподобным источником этой мифологемы[1209] остается, пожалуй, манихейство, в котором она надежно засвидетельствована и которое, это нужно особо подчеркнуть, само вышло из иудео-христианской среды, во многом оставшись ее наследником[1210]. И действительно, из всех перечисленных «еретиков», которые не намного пережили время, их породившее, только манихеи могут рассматриваться как подходящие на эту роль, ведь только они, благодаря своей организации и, прежде всего, тому, что, в отличие от большинства остальных христиан, смогли наладить мощную миссионерскую и «профессиональную» переводческую работу[1211], сделали свои первоначально

[1209] Предлагались и другие возможные источники заимствования. Так, *Грегуар*, отвлекаясь от его утверждения, что Мухаммад продиктовал эту суру «à son heure la plus "christofile"» и что она была составлена «avec une habileté raffinée *pour séduire les Chrétiens*» (Grégoire, 1930, 113), предположил, что в 4. 157 нашла отражение ставшая известной Мухаммаду идея «крайне левого» («d'extrême gauche»), имевшего многочисленных сторонников среди христиан-монофизитов Южной Аравии, монофизита Юлиана Галикарнасского (1-я треть VI в.), который признавал в Иисусе Христе после воплощения только одну, божественную, природу и тем самым «нетленность» (ἀφθαρσία) и неподверженность страданию (ἀπάθεια) его тела, толкуя события крестной казни *докетически*; поэтому его последователи получили прозвище «афтартодокеты», ἀφθαρτοδοκῆται или φαντασιασταί (от φάντασμα, «призрак») (ibid. 116–117; сочувственно: Henninger, 1951, 28–29; Räisänen, 1971, 70, хотя и с оговорками). *Боуман*, предварительно объяснив, что Аравийский полуостров ко времени Мухаммада был ареной борьбы между несторианами и монофизитами, считал: несториане верили в то, что только Иисус умер на кресте, а Бог-Сын вернулся к Отцу; монофизиты же верили в то, что, поскольку в Иисусе были соединены божественная и человеческая природы, на кресте пострадали обе; Мухаммад же, не придерживаясь докетического взгляда на Иисуса, хотел сказать в 4. 154 сл., что ни одна из природ не пострадала («neither suffers»); таким образом «he solves the argument between Nestorianism and Monophysitism» (Bowman, 1965, 197). Вызывает большое сомнение, что эти рафинированные богословские споры могли получить столь широкое (и глубокое) распространение, что их отголоски, попав в иноязычную среду (из греческой или сирийской в арабскую), могли быть там настолько хорошо поняты и даже приспособлены для иных целей, в первом случае, для обращения христиан, во втором, для примирения враждующих сторон.

[1210] О том, что Мани (216–277 гг.) с 4-х до 24-х лет воспитывался в общине «крестителей» (βαπτισταί), родоначальником которой был Ἀλχασαῖος (al-Ḥasīḥ у Ибн ан Надима), т. е. Эльксай, и что после этого он ушел от них из-за разногласий по вопросам ритуала и т. п, начав проповедь своего учения, теперь мы имеем надежное свидетельство в т. н. греческом Кёльнском манихейском кодексе (*CMC*), сохранившем для нас «Жизнеописание» Мани (Хосроев, 2007, 51–52; 92–94); подробно о манихействе см. там же с определением этого религиозного движения как «крайне мифологизированного синкретическо-дуалистического (а с точки зрения церковного христианства как еретического) *христианства* Мани и его последователей» (256). Но не забудем и том, что в отличие от иудео-христиан для Мани авторитет ап. Павла был непререкаемым (ср. выше: прим. 1187) и что на формирование религиозной системы Мани оказали сильное влияние такие гностические (или гностицизирующие) учителя, как Маркион и Бардайсан (ibid. 116–122); ср.: Pedersen, 1988, 183–186; Gardner, 1988, 58–59: «Discoveries in recent decades have made it increasingly certain that the primary roots of Manichaeism are to be found in forms of oriental Christianity: particularly Jewish-Christian, Gnostic and 'Gnossticizing' groups. Mani, Marcion, and Bardaisan are closely connected throughout the early Syriac Christian tradition…».

[1211] В этом их кардинальное отличие от гностиков II в. Судя по количеству и разнообразию дошедших до нас манихейских текстов на языках Востока (на иранских во всем их спектре, коптском, сирийском, китайском, уйгурском) и Запада (греческий и латинский), их миссионерский успех, очевидно,

арамейские тексты, умело приспосабливая их к чужому религиозному окружению, доступными, по сути дела, всей тогдашней ойкумене, тем самым обеспечив своему учению многовековой успех. Разумеется, нет оснований утверждать, что манихеи еще до возникновения Корана уже перевели на арабский язык какие-то свои сочинения (тем самым как бы предполагая, что они стояли у истоков арабского литературного языка)[1212], но то обстоятельство, что уже к IX в. их многочисленные сочинения существовали по-арабски и были вполне доступны тем, кто ими интересовался, но не имел к самому манихейству отношения[1213], позволяет предположить, что они были одними из первых, кто стал пользоваться арабским литературным языком для своих целей[1214].

Большую часть представлений, общих для иудео-христианства и Корана, мы находим и манихействе[1215], и можно думать, что какие-то из этих представлений попали в Коран

превосходил успех несториан на Востоке, хотя «Nestorians were very missionary. It is they who went to Central Asia, India and China. We can be sure that they <…> sought to spread Nestorianism in Arabia at the expense of the Monophysitism» (Bowman, 1965, 183).

[1212] Впрочем, до того, как перевести свои книги на арабский, они могли вести широкую устную проповедь, что они и делали в других странах (от Египта до Китая), в которых еще не было переводов их сочинений на местный язык. С ними, как с представляющими не мнимую, а реальную угрозу для государственных религий, в сферу которых они проникали (будь-то зороастризм, официальное христианство, буддизм, а затем и ислам), велась борьба, и после того, как к началу VI в. Церковь, по сути дела, искоренила их на Западе, они все усилия сосредоточили на Востоке (так, например, мы располагаем свидетельством о том, что уже в 694 г., т. е. до того, как Мухаммад начал свою проповедь, манихеи появились в Китае; см.: Хосроев, 2007, 236) и, надо думать, не обошли вниманием и арабоязычное население вообще, и Аравийский полуостров в частности (см. ниже: прим. 1200).

[1213] Последующая жесткая религиозная цензура не пощадила их сочинения, и ни одно из них по-арабски до нас не дошло; не пощадила она их и в других регионах на других языках; дошедшие до нас сочинения — это всегда лишь дело случая: рукописи потому сохранились, что были кем-то надежно спрятаны еще в древности.

[1214] В Коране манихеи (al-manāniyya) как таковые не упоминаются; слово zindīk, их обозначающее, пришло в арабский позднее из иранских языков, но это не значит, что манихеев не было в религиозно-культурном пространстве полуострова до Мухаммада; так, Ибн аль-Калби († 820), «la plus grande autorité sur les Arabes anté-islamiques» (Monnot, 1975, 28), перечислив различные арабские доисламские племена, исповедовавшие кто христианство, кто иудаизм и т. д., говорит, что курайши (племя, из которого, кстати, происходил Мухаммад) придерживались zandaqa, т. е. манихейства; на вопрос, каким образом они стали манихеями, его информант ответил: «Из Хиры, они там торговали и встретили христиан (naṣārā), которые их этому научили» (ibid., 28–29, где автор дает перевод этого фрагмента из неизданного пока текста); ср.: Colpe, 2007, 204, прим. 19. Еще один текст отсылает нас к более ранним временам отношений арабов с манихеями. В коптском тексте (рук. конца IV в.; изд.: Pedersen, 1997; см. также: Tardieu, 1992) находим обрывок рассказа о том, как глава манихейской общины обращается к царю той же Хиры по имени Амаро (ⲁⲙⲁⲣⲱ ⲡⲣⲣⲟ) с просьбой защитить манихеев от преследований, которые разразились при персидском царе Нарсесе (ⲛⲁⲣⲥⲁϥ ⲡⲣⲣⲟ); Амаро ходатайствует за них перед Нарсесом, и гонения прекращаются; Амаро «стал великим защитником» манихеев (ⲁⲩⲣ ⲟⲩⲛⲁⲃ ⲛ̀ⲡⲁⲧⲣⲱⲛ ⲁ̣ⲣ̣ⲁ̣[ⲛ…). Уже *Ханс Х. Шедер* (Schaeder, 1933, 344–345) отождествил этого Амаро с основателем Лахмидской династии по имени ʿAmr ibn ʿAdī (последняя треть III в.); подробнее: Хосроев, 2007, 409, s. v. О том, что манихеи вполне могли добраться до Мекки, города «mit so lebhaftem Verkehr», см.: Andrae, 1932, 86 со ссылкой на свидетельство Ахмада ибн Русты (X в.), где говорится о манихеях, приходивших из Хиры в Мекку.

[1215] Так, например, представление Мани о том, что истинный пророк приходит в мир «время от времени», к разным народам, и что теперь именно он завершает собой длинную цепь пророков,

не через иудео-христианство, а прямо от самих манихеев. К таким, не засвидетельствованным для иудео-христианства, следует отнести и представление о *мнимой* смерти ʻЙсы при распятии[1216]. Услышав какую-то манихейскую разновидность этого рассказа, Мухаммад понял и усвоил лишь его внешнюю сторону (чудесное спасение с креста) и, не обращая внимание на исходную несовместимость *докетической* идеи с его собственным учением, включил этот «броский» сюжет в круг своих представлений об ʻЙсе.[1217] В том,

---

засвидетельствованное ранее такими арабскими авторами, как Бируни и Шахрастани, нашло надежное подтверждение в подлинном манихейском сочинении «Кефалайя», где после перечисления ветхозаветных пророков, а затем Будды, Заратустры и Иисуса, Мани говорит: «теперь пришло время моего апостолького служения» (*Keph.* 1; 12. 9–13. 4), а в другом сочинении добавляет: «Все, что я проповедую, было уже в предшествующих поколениях, но путь истины иногда открывается, а иногда скрывается» (*Hom.* 47. 18–21); подробнее со ссылками: Хосроев, 2007, 112–113, прим. 532); но о том же говорит и Мухаммад в 2. 130/136; 2. 209/213; 2. 285 (это сходство отметили уже: Friedländer, 1912, 508, прим. 136; Horovitz, 1923, 67–68; Schaeder, 1925, 214); и Мани, и Мухаммад получают небесное откровение (суры 2. 181/185; 3. 5/7; об откровениях Мани: Хосроев, 2007, 260–267); поскольку божественное откровение нашло свое завершение и в Мани, и в Мухаммаде, оба названы «печатью пророков» (ḫātam an-nabīyīn: 33. 40; хотя, возможно, это обозначение для Мани лежит на совести Бируни; в манихейских текстах оно пока не обнаружено); об этой метафоре, восходящей к библейским текстам (Speyer, 1961, 422–423), см. подробно: Colpe, 2007 (в широком контексте; особенно 203–207); Bobzin, 2010 (только в Коране); см. также сопоставление эсхатологических представлений в манихействе и Коране: Olsson, 1988.

[1216] В предыдущей научной литературе роль манихейства в появлении «докетической» идеи Корана одними или не рассматривалась (например, Rudolph, 1922, 82 говорит в этом контексте только о Василиде, хотя в другом месте не исключает возможности влияния манихейства на установление Мухаммадом, в мекканский период, строгого поста месяца Рамадан: «Die Art des Fastens, die Muhammed den Seinen vorschrieb, findet sich bei ("christlichen") Manichäersekte»: 60; также и Ahrens, 1966, 182), или отвергалась a limine без каких бы то ни было объяснений; ср. Bell, 1968, 145: «…it is unlikely that Muhammad was in contact with them» (scil. с манихеями и северианами). Между тем, на волне открытия первых подлинных манихейских текстов в начале XX в. за которым последовало подлинное рождение научного интереса к манихейству, вопрос о его влиянии на учение Мухаммада уже был поставлен: так, *Клемен*, возражая в известной степени *Харнаку* (см. выше: прим. 1207), говорит о возможном влиянии манихейского докетического представления о смерти Иисуса на Мухаммада, хотя и в общих словах: это представление играет у манихеев иную, чем у Мухаммада, роль, «aber trotzdem könnte dieser hier von ihnen abhängig sein» (Clemen, 1921, 260); по поводу 4. 157 см. слова *Аренса*: «Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß wir hier manichäischen Einfluß annehmen müssen, denn Mani lehrte über Jesus doketisch…» (Ahrens, 1930, 154; ср.: id. 1966, 196; см. выше: прим. 1177), тогда же он предложил видеть в словах: «И сказал Бог: "Не берите двух богов, ведь Бог только один…"» (16. 53 (51)) полемику против манихейства с его изначальным дуализмом («…es kann auch gegen die Manichäer gehen»: Ahrens, 1930, 153); *Андрэ*, разобрав несколько возможных случаев влияния, приходит к выводу, что «bestimmte Spuren von manichäischen Lehren findet man im übrigen *nur an einem einzigen Punkte.* Das ist Mohammeds *eigentümliche Auffassung vom Tode Jesu*» (Andrae, 1932, 91). Между тем, уже *Фридлендер* высказался относительно 4. 157: «Manichaeism, whose influence upon Mohammedan dogma can scarcely be doubted, was probably the medium through which Docetism gained access into Islam» (Friedlaender, 1912, 508).

[1217] Не забудем и том, что в своей миссионерской деятельности манихеи пользовались не только текстами, но и книгой (составленной самим Мани, а позднее и книгами) с изображениями сюжетов их учения; эта книга, под названием «Образ» (εἰκών, копт. ϩⲓⲕⲱⲛ, ср.-перс. ārdhang, кит. damen heyi), не раз засвидетельствована подлинными текстами как сопровождающая канонические книги Мани и как иллюстративный материал служащая незаменимым помощником в распространении учения там, где еще не было переводов их сочинений; так, преемник Мани Сисинний, отправляя миссионера в другую

что *докетические* представления являлись составной частью христологии Мани[1218], были единодушны христианские ересиологи, хотя одни говорили о «заменительном» распятии[1219], а другие о том, что тело Иисуса, как и его страдания на кресте были *мнимыми*[1220], но сами манихейские тексты, далекие в своих представлениях об Иисусе от единообразия[1221], прямых утверждений об этом не содержат. Есть некоторые пассажи (хотя и не так

страну, дает ему с собой именно книгу ārdhang (парфянский фрагмент *M 5815*); о составе книги представление дает вопрос катехумена, обращенный к Мани, почему тот в своей книге «Великий образ» (ⲧⲛⲁⲥ ⲛ̅ⲓⲕⲱⲛ) нарисовал (ζωγραφέω) сцены освобождения праведников и смерти грешников, но не нарисовал судьбу катехуменов после смерти (*Keph* 92, 234. 24 сл.); ср. также утверждение Мани, что преимущество его учения перед предшественниками состоит в том, что «они не изобразили его (scil. учение) в образе (εἰκών), как изобразил его я», а чуть выше говорит: чтобы мое учение не подверглось искажению, «я наказал изображать его в иллюстрациях (ζωγραφέω)» (*Keph*. 151, 371. 25–29); подробнее: Хосроев, 2007, 228–229, прим. 929; 80, прим. 406; 312. К этому можно добавить, что учение Мани, пестрящее необычными мифологическими образами и сюжетами, напоминающее, скорее, приключенческий роман (изложение религиозной системы Мани см.: ibid. 122–165), в котором красочно излагались все перипетии борьбы Света с Тьмой, очевидно, завораживала многих с ней познакомившихся.

[1218] Представление манихеев об Иисусе — один из самых запутанных вопросов, встающих перед исследователями манихейства; в этом очерке нет возможности подробно войти в него, но короткое замечание возможно: так же, как и в гностицизме, небесный посланник Иисус-Сияние (он же «Апостол Света и спаситель душ») — это одна из эманаций Бога, которая время от времени сходит на землю; сначала, чтобы пробудить Адама (scil. человека вообще) от сна смерти и дать ему знание, а затем еще раз с той же целью сошла на *исторического* Иисуса, приняв только кажущийся образ человека (см. ниже: прим. 1222), т. к. божество не может быть причастно материи, т. е. Свет не может быть причастным Тьме (Свет и Тьма, два противоборствующих начала, лежат в основе манихейского учения); ср. анафему тем, «кто говорит, что (Иисус) был рожден от Марии, которого называют рожденным Иисусом и крещенным, о котором выдумывают, что он был погружен (в воду при крещении), а другой (Иисус) восстал из воды, и именно о нем свидетельствовал Отец; его (манихеи) называют нерожденным Иисусом Христом и Сиянием (φέγγος = копт. ⲛ̅ⲓⲥ̅ ⲡⲡⲣ̅ⲓⲉ); они баснословят о том, что один произошел от злого начала, а другой от доброго» (Zach., *VII Cap*. 4; ср. след. прим.); см. с литературой вопроса: Хосроев, 2007, 155-156, прим. 671; 248, прим. 985. О манихейской христологии см. подробно: Rose, 1979; Gardner, 1988; Pedersen, 1988; Richter, 1996.

[1219] «…Предаю анафеме тех, кто утверждает, что Господь наш Иисус Христос пострадал мнимо (δοκήσει παθεῖν), что один (Иисус) был на кресте, а другой (Христос), которого иудеи не смогли схватить, смеялся, потому что на кресте висел другой, а не он» («7 глав с анафематизмами против манихеев»: Zach., *VII Cap*. 5; анафематизм Захарии, † после 536 г.); «они не считают, что воплощение Христа было на самом деле, но лишь мнимым, и что для страдания (на кресте) подставил он вместо себя другого человека, а сам убежал» (Ps.-Leont., *De sect.* III. 2; ок. 600 г.) — отчетливая перекличка с «заменительным распятием» в учении Василида (ср. выше: прим. 1134, 1138, 1179), что заставляет с осторожностью относиться к достоверности этих двух свидетельств (ср., однако, ниже: прим. 1212).

[1220] «Они говорят, что Господь не принял ни души, ни тела, но только видимостью был человеком, ничего не имея человеческого…» (Theod., *Haer. fab*. I. 26; ок. 450 г.); «они верят, что его плоть была не настоящей, а *ложной* (nec eius carnem veram <…> sed *falsam*), а поэтому и страдание его было ложным» (Aug., *Epist.* 262. 2); «они придумали себе Христа у которого *ложное* тело (falsi corporis <…> Christum) <…> только пустой образ подобия плоти» (simulatae carnis: Leo, *Sermo* 34. 4) и т. д.

[1221] «Allerdings gehen die manichäischen Berichte in ihren Darstellungen des Jesus-Leidens merklich auseinander, und es ist noch keine Möglichkeit zu sehen, sie zu einer gewissen Übereinstimmung zu bringen» (Rose, 1979, 124); очевидно, что рассказы о крестной казни и ее последствиях зависели, не в последнюю очередь, от особенностей аудитории, к которой было обращено сочинение (проповедь): «With an aptitude for accomodation completely unknown in religious history before or since, they presented the

четко сформулированные, как у ересиологов), которые позволяют думать, что у Мани речь шла о *мнимом* теле Иисуса[1222], но ни одного явного подтверждения тому, что Иисус был мнимо распят (или вместо него был распят другой) в этих текстах нет![1223]

Впрочем, какие-то намеки на это есть в двух цитатах из манихейских сочинений, которые нам сохранили более поздние авторы. Еводий (нач. V в.), отметив, что, согласно манихейскому учению, «Христос не имел плоти»[1224], приводит цитату из манихейского сочинения «Epistula fundamenti»:

> «Враг (scil. дьявол), который надеялся, что он распял того самого Спасителя, отца праведных, сам был распят: (на самом деле) в то время произошло нечто другое, и другое было явлено»[1225].

Что имел в виду манихейский автор, до конца не ясно: хотел ли он этим сказать, что дьявол был «распят» (в значении «посрамлен», «опозорен»), когда думал, что он распинает Спасителя, а на самом деле распят был кто-то другой? Идет ли здесь речь о заменительном распятии, или мы имеем дело с метафорой? И, наконец, не менее загадочное место встречаем у великого знатока манихейства Ибн ан-Надима, который оставил нам одно из самых надежных и беспристрастных свидетельств об учении Мани; по его словам, в 4-ой главе книги «Таинств», одной из книг манихейского канона, говорилось о «сыне вдовы, который, согласно Мани, и есть распятый Мессия, которого распяли иудеи»[1226]. О чем рассказывал Мани в этой главе, заглавие которой возвращает нас к сло-

---

doctrine in such a form that their listeners, whether Christians, Zarathustrian or Buddhist, could comprehend it immediately» (Asmussen, 1975, 37); конечно, разнобой зависел и от времени создания самого сочинения, потому что в манихействе, как и в официальном христианстве, со временем стали возникать различные направления, расходящиеся друг с другом.

[1222] Так, в поврежденном коптском тексте *Keph* 1. 12. 21–24 говорится, что Иисусе «пришел [...] духовно (ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ) в [бесплотном] теле (ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ) [ⲛⲁⲧⲥⲁⲣⲝ]) <...>, т. е. он пришел без тела (ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲥⲱⲙⲁ)», «бесплотный»: правдоподобная в этом контексте руконструкция Tardieu, 1990, 238, но далее следует рассказ о распятии вполне соответствующий рассказам канонических евангелий; в парфянском манихейском фрагменте (*M* 24 R 4–8) есть фраза, обращенная к верующим с призывом понять «истину Христа, узнать его тайну, (ведь) он изменил свою форму и вид» с (по-моему, далекоидущим) комментарием издателя: «The divine could not manifest itself as a human body, it would be to identify Light with matter...» (Asmussen, 1975, 103); ср.: текст, «der die echt doketische Aussage macht» (Rose, 1979, 124). По поводу среднеиранского фрагмента (*M* 28), где речь идет о «сыне Мариам» (bar Maryam), которого нельзя признать «Сыном Бога», см.: Asmussen, ibid. 106–107; Gardner, 1988, 82.

[1223] Разумеется, дошедшие да нас манихейские тексты, это лишь крохи от некогда обширной литературы; к тому же среди них нет собственно догматических текстов, в которых можно было бы найти подробное описание мифологемы. Конечно, полемисты располагали гораздо большим, чем мы материалом; так, например, Августин в 396 г. приводит ряд цитат из сочинения Epistula fundamenti (возможно, принадлежащего перу Мани), в котором, по его словам, «содержится все, во что вы верите» («ubi totum paene, quod creditis, continetur»: *C. Epist. fund.* V; Zycha, CSEL 25. 1: 197. 8), но сам текст до нас не дошел.

[1224] Christus carnem non habuit (Evod., *Contr. Man.* 28; Zycha, CSEL 25. 2: 964. 6).

[1225] Inimicus quippe, qui eundem Salvatorem <...> crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est atque aliud ostensum (ibid. 964. 7–10); ср. выше: прим. 1222. Уже Gerock, 1839, 58, прим. 1 приводит продолжение этой цитаты, но этот пассаж латинского текста не относится к собственно *Ep. Fund.*, а является комментарием Еводия.

[1226] bābu bni l-'armalati wa huwa 'inda mānī l-masīḥu l-maṣlūbu alladhī ṣalabahū l-yahūdu (текст: Flügel, 1862, 71; перевод: 103); другое темное высказывание находится чуть выше: также, как и все

вам иудеев в 4. 157: «Мы ведь убили Мессию…»? Говорил ли он здесь о том, что вместо небесного ʻЙсы был распят некий «сын вдовы», принявший его облик? На эти вопросы, кажется, нет (пока) надежного ответа[1227].

Так или иначе, но в вопросе о докетическом понимании Иисуса манихеями мы вынуждены целиком доверяться *вторичным* свидетельствам, т. е. тому, что об этом говорили их *противники*; в то же время при толковании суры 4. 157 нам также приходится опираться не столько на сам Коран, сколько на *вторичные* комментарии, хотя и написанные его *сторонниками* — в конечном счете, и в том, и в другом случае остается больше вопросов, чем ответов…[1228].

ветхозаветные пророки были лжецами и шайтанами, так и «ʻЙса, который у нас (scil. у мусульман) и у христиан в большом почете, утверждает он (scil. Мани), является сатаной (aš-šayṭān)» (ibid., 69. 13–15; перевод: ibid., 100). Очевидно, что этот ʻЙса не тот *небесный* посланец, о котором Ибн ан-Надим выше говорил как о посланном с неба в мир для спасения человечества (ibid., 91; комментарий: 254–258, прим. 168) и которого следует отождествить с Иисусом-Сияние (см. выше: прим. 1218).

[1227] *Парриндер*, без ссылки на источник, писал: «Though rejected by the orthodox Christians the idea of a substitute survived on the borderline. The influential Persian teacher Mani (d. 276) called Jesus ʻson of the widow', and seems to have thought that the widow's son of Nain, whom Jesus had raised, was finally put to death in his place» (Parrinder, 1996, 110–111); пока воздержусь от столь безоговорочного утверждения.

[1228] *Ривс* недавно справедливо подчеркнул, что проблема взаимоотношения манихейства и ислама еще почти не изучена, прежде всего потому, что «the vast bulk of the Islamicate testimony to Manichaeism <…> remains largely unavailable to western <…> scholarship» (Reeves, 2011, 18).

СОКРАЩЕНИЯ

ахм. (*A*) — ахмимский диалект
бох. (*B*) — бохайрский диалект
субахм. (A_2)— субахмимский (ликополитанский) диалект
саид. (*S*) — саидский диалект
ВЗ — Ветхий Завет
МТ — Масоретский текст
НЗ — Новый Завет

Сокращения названий библейских текстов можно найти в любом издании Библии; сокращения для античных авторов и их сочинений см.: A Greek-English Lexicon. Comp. by H. G. Liddell and R. Scott. A New Edition Rev. and Augm. by H. S. Jones. Oxford, 1966 (*LSJ*); сокращения для христианских авторов и их сочинений см.: A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, Clarendon Press, 1961 (*PGL*). Подстрочная цифра после длинного тире в названии сочинения указывает на номер примечания в тексте книги (например: — $_{1234}$).

Папирусы

BG — Берлинский гностический кодекс 8502
CodAsc — Кодекс Эскью
CodBruc — Кодекс Брюса
CodTch — Кодекс Чакос
NHC — Рукописи из Наг Хаммади

Гностические тексты

(зд. приводится только одно издание коптского текста; о других изданиях см.: Хосроев 2016, 240–264; ссылки на тексты см.: Index locorum)
Аллог — «Аллоген» (*NHC* XI. 3): Funk et al., 2004
АпИак — «Апокриф Иакова» (*NHC* I. 2): Kirchner 1989
АпИн — «Апокриф Иоанна» (*NHC* II.1; III. 1; *BG* 2): Wald$tein — Wisse 1995
АпокАдам— «Апокалипсис Адама» (*NHC* V. 5): Morard 1985
1АпокИак — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (*NHC* V. 3; *CodTch* 2): Veilleux 1986; Kasser et al. 2007

2АпокИак — «(2-й) Апкалипсис Иакова» (*NHC* V. 4): Veilleux 1986
АпокПавл — «Апокалипсис Павла» (*NHC* V. 2): Parrott 1979
АпокПетр— «Апокалипсис Петра» (*NHC* VII. 3): Havelaar 1999
БлЕвг — «Блаженный Евгност» (*NHC* III. 4 и V. 1): Pasquier 2000
ВалУч — «Валентинианское учение» (*NHC* XI. 2): Hedrick 1990
ДеянПетр — «Деяния Петра» (*BG 4*): Parrott, 1979
ДеянПетр 12 — «Деяния Петра и 12 апостолов»: Parrott 1979
ДиалСпас — «Диалог Спасителя» (*NHC* III. 5): Emmel 1984
ЕвЕг — «Евангелие египтян(ам)» (*NHC* III. 2 и IV. 2): Böhlig — Wisse 1975
ЕвИст — «Евангелие истины» (*NHC* I. 3): Attridge 1985
ЕвИуд — «Евангелие Иуды» (*CodTch 3*): Kasser et al. 2007
ЕвМар — «Евангелие от Марии» (*BG 1*): Pasquier 1983
ЕвФил — «Евангелие от Филиппа» (*NHC* II. 3): Schenke 1997
ЕвФом — «Евангелие от Фомы» (*NHC* II. 2): Layton, 1989
Зостр — «Зостриан» (*NHC* VIII. 1): Barry et al. 2000
ИпАрх — «Ипостась архонтов» (*NHC* II. 4): Barc–Roberge 1980
КнАллог — «Книга Аллогена» (*CodTch* 4): Brankaer — Bethge 2007
КнЙеу — «Книги Йеу» (*CodBruc* 1): MacDermot 1978b
Марс— «Марсан» (*NHC* X. 1): Funk et al. 2000
ПарСим — «Парафраз Сима» (*NHC* VII. 1): Roberge 2000
ПистСоф — «Пистис София» (*CodAsc*): MacDermot 1978a
ПослПетр— «Послание Петра Филиппу» (*NHC* VIII. 2 и *CodTch* 1): Bethge 1997; Brankaer — Bethge, 2007
Постижение— «Постижение (нашей) великой Силы» (*NHC* VI. 4): Parrott 1979
ПремИХ — «Премудрость Иисуса Христа» (*NHC* III. 4; *BG* 3): Barry 1993
ПрМир — «Происхождение мира» (*NHC* II. 5): Painchaud 1995
Прот — «Трехобразная Протенноя» (*NHC* XIII. 1): Poirier 2006
ПСил — «Поучения Силуана» (*NHC* VII. 4): Janssens 1983
ПУч — «Подлинное учение» (*NHC* VI. 3): Ménard 1977a
СвИст — «Свидетельство истины» (*NHC* IX. 3): Mahé 1996
2СлСиф — «Второе слово великого Сифа» (*NHC* VII.2): Painchaud 1982
СтелСиф — «Три стелы Сифа» (*NHC* VII. 5): Claude 1983
ТолкДуш — «Толкование о душе» (*NHC* II. 6): Sevrin 1983
ТолкЗн— «Толкование знания» (*NHC* XI. 1): Plisch 1996
Тракт — «Трактат без названия» (*CodBruc* 2): MacDermot 1978b
ТрВоскр — «Трактат о воскресении» (*NHC* I. 4): Layton 1979
ТрехТр — «Трехчастный трактат» (*NHC* I. 5): Thomassen 1989
ФомАтл— «Книга Фомы Атлета» (*NHC* II. 7): Schenke 1989

Периодические и серийные издания, справочники

ППВ — Письменные памятники Востока
ABD — Anchor Bible Dictionary
ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
BBR — Bulletin for Biblical Research
BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi

BJRL — Bulletin of the John Rylands Library
BSAC — Bulletin de la Société d'archéologie Copte
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BZ — Biblische Zeitschrift
BZNW — Beiheft zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
CBQ — Catholic Biblical Quarterly
CSCO — Corpus scriptorum christianorum Orientalium
EI — The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Ed. by B. Lewis et al. Leiden, Brill et al., 1986.
EKK — Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EQ — Encyclopaedia of the Qur'ān Vol. 1–6. Ed. by J. D. McAuliffe. Leiden — Boston, Brill, 2001–2006
ET — Evangelische Theologie
ExpT — The Expository Times
GTJ — Grace Theological Journal
HNT — Handbuch zum Neuen Testament
HThK — Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR — Harvard Theological Review
IJPT — International Journal of Philosophy and Theology
JbAC — Jahrbuch für Antike und Christentum
JCS — Journal of Coptic Studies
JECH — Journal of Early Christian History
JECS — — Journal of Early Christian Studies
JETS — Journal of the Evangelical Theological Society
JNES — Journal of Near Eastern Studies
JR — Journal of Religion
JSJ — Journal for the Study of Judaism
JSNT — Journal for the Study of the New Testament
JTS — Journal of Theological Studies
LTP — Laval théologique et philosophique
MThZ — Münchener theologische Zeitschrift
MW — The Muslim World
NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies
NT — Novum Testamentum
NTD — Das Neue Testament Deutsch
NTS — New Testament Studies
PG — Patrologia Graeca (Migne)
PL — Patrologia Latina (Migne)
RB — Revue Biblique
RÉA — Revue des études augustiniennes
RevExp — Review & Expositor
RSR — Re vue des sciences religieuses
SJT — Scottish Journal of Theology
SNTS — Society for New Testament Studies
SP — Studia Patristica
ST — Studia Theologica
SUNT — Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

ThQ — Theologische Quartalschrift
TLZ — Theologische Literaturzeitung
TRE — Theologische Realenzyklopädie
TS — Theological Studies
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TZ — Theologische Zeitschrift
VC — Vigiliae Christianae
VT — Vetus Testamentum
WBC — Word Biblical Commentary
WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZÄS — Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZBK — Zürcher Bibelkommentare: NT
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

Сборники

Ablution — Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Ed. by D. Hellholm et al., Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2010, 849–870 (BZNW, 176/1).

Al-Kitāb — Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Eds. D. De Smet et al. Bruxelles et al., Soc. Belge d'Études Orientales, 2004, 185–232 (Acta Orientalia Belgica. Subsidia III).

Apokryphen — Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd.: Evangelien u. Verwandtes. Theilband 2. Hrsg. von C. Markschies u. J. Schröter. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

Companion — A Companion to Second-Century Christian "Heretics". Ed. by A. Marjanen & P. Luomanen. Leiden–Boston, Brill, 2005.

Docetism — Docetism in Early Church. Ed. by J. Verheyden [et al.]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018 (WUNT, 402).

Festschrift Jonas — Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von B. Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

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).

Gnosis / Gnosticism — 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).

Gospel of Judas — The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006. Ed. by M. Scopello. Leiden–Boston, Brill, 2008, 3–22 (NHMS, 62).

Les textes 1 — 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, 47–55 (NHS, 7).

Les textes 2 — Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993. Éd. par L. Painchaud et A. Pasquier. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Études», 3).

Nag Hammadi — Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 14).

Nag Hammadi, Gnosticism — Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity. Ed. by Ch. W. Hedrick and R. Hodgson, Jr. Peabody, Hendrickson Publ., 1986.

NHC VII — Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Fr. Wisse, G. J. Riley [et al.]. Vol. Ed. B. A. Pearson. Leiden et al., Brill, 1996 (NHMS, 30).

NHC VIII — Nag Hammadi Codex VIII. Contributors: B. Layton, M. Meyer, J. H. Sieber, F. Wisse. Vol. Ed. J. H. Sieber. Leiden et al., Brill, 1991 (NHS, 31) — 388

NHD — Nag Hammadi Deutsch. 1. Bd.: NHC I, 1– V, 1; 2. Bd.: NHC V, 2 — XIII, 1, BG 1 und 4. Eingeleit. und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin–N. Y., Walter de Gruyter, 2001, 2003.

NHLE — The Nag Hammadi Library in English. Ed. by J. M. Robinson. 2 Ed. Leiden, Brill, 1984 (3 Ed. 1988).

NTA 1–2 — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990; Bd. 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

Origins — The Hidden Origins of Islam. New Research into its Early History. Ed. by K.-H. Ohlig and G.-R. Puin. New York, Prometheus Books, 2010.

Qur'ān 1 — The Qur'ān in its Historical Context. Ed by G. S. Reynolds. London — New York, Routledge, 2008.

Qur'ān 2 — The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. Ed. by A. Neuwirth et al. Leiden–Boston, Brill, 2010.

Rediscovery 1–2 — Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden, Brill, 1980–1981.

Resurrection — Resurrection. Ed. By S. E. Porter et al. Sheffield, Acad. Press, 1999, 52–81 (JSNT, Suppl. Series 186).

Грамматики и словари

Еланская — А. И. Еланская, Грамматика коптского языка. Саидский диалект. Под ред. А. Л. Хосроева. СПб, Нестор-История, 2010 — 105, 125, 209, 383, 441, 456

Arndt–Gingrich — A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation a. Adaptation of the fourth revised and augmented ed. of W. Bauer's Criechisch-Deutsches Wörterbuch… by W. F. Arndt and F. W. Gingrich. 2 Ed. rev. a. augm. by F. W. Gingrich a. F. W. Danker. Chicago and London, The Univ. of Chicago press, 1958. См.: Bauer. — 671, 986, 996

Bauer — Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur. 6. völlig neu berb. Auflage hrsg. von K. Aland u. B. Aland. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1988 — 671, 996

Blass–Debrunner — Blass F. u. Debrunner A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 — 15, 101. 446, 590, 1050, 1088

Černy — Coptic Etymological Dictionary. Compiled by J. Černy. Cambridge et al., Cambridge Univ. Press, 1976 — 540

Crum — Crum W. E. A Coptic Dictionary. Oxford, Clarendon Press, 1939 — 128, 134, 159, 166, 170, 194, 212, 221, 235, 237, 262, 282, 285, 352, 373, 374, 382, 434, 450, 504, 517, 537, 540, 552, 783

Funk — Blass — Blass F. u. Debrunner A Greek Grammar of the New Testament *and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating suppl. Notes of A. Debrunner† by R. W. Funk. Cambridge, Univ. Press, 1961 — 16

Koehler — The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by L. Koehler & W. Baumgartner… Leiden et al., Brill, 1994 — 995

LSJ — A Greek-English Lexicon. Comp. by H. G. Liddell and R. Scott. Rev. and Augm. by H. S. Jones… Oxford, Clarendon Press, 1996 — 874

Moulton — Miligan — The Vocabulary of the New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources. By J. H. Moulton & G. Milligan. London, Hodder & Stoughton Ltd., 1914–1929 — 995

PGL — A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, Clarendon Press, 1961 — 874, 995, 1022

Polotsky — Polotsky H. J. Grundlagen des koptischen Satzbaus. Decatur, Scholars Press, 1987 — 441

Sokoloff — Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Ramat-Gan, Bar Ilan Univ., 1992 — 995

Stern — Stern L. Koptische Grammatik. Lpz., T. O. Weigel, 1880 — 25, 73, 101, 121, 421, 441

TDNT — Theological Dictionary of the New Testament (см. TWNT) —

Till 1930 — Till W. Koptische Chrestomathie für den faymischen Dialekt mit grammatischer Skizze. Wien, 1930 — 552

Till — Till W. C. Koptische Dialektgrammatik. 2., neugestaltete Aufl. München, Verlag C. H. Beck, 1961 — 213

TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg von G. Kittel — 545

Westendorf — Westendorf W. Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg, Carl Winter — Univ. Verlag, 1977 — 373, 540, 552, 1148

Wilmet — Wilmet M. Concordance du Nouveau Testament Sahidique. Vol. I–III. Louvain, Secr. du CorpusSCO, 1957–1959 (CSCO, Subsidia 11, 13, 15) — 208, 382.

Исследования и издания текстов

Антушева 2005 — Антушева Е. К этимологии христианской лексики. Дисс. на соискание уч. ст. magister artium по русскому языку. Тарту, Тартуский ун-т, 2005 — 953

Ауни 2000 — Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб, РБО, 2000 (англ. оригинал 1987) — 402

Гаврилов 2010 — Гаврилов А. К. Доватур и Франция // id. О филологах и филологии. СПб., Изд. СПб. ун-та, 2010, 202–221 — 544

Егоренков2005 — Егоренков И. С. Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII. 1). Введение, перевод с коптского и комментарии // ППВ, 2 (3), 2005, 84–112 — 814

Еланская 2004 — Еланская А. И. «Премудрость Иисуса Христа». Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. Перевод, вступ. статья и комментарии. СПб., «Алетейя», 2004 — 875

Крачковский, 1986 — Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., «Наука», ГРВЛ, 1986 — 1169

Пиотровский, 1991 — Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., «Наука», ГРВЛ, 1991 — 1170, 1177, 1184

Пономарев 2007 — Пономарев А. В. Докетизм // Православная энциклопедия, Т. 15. М., «Православная энциклопедия», 2007, 573–575 — 922

Флоренский 1915 — Флоренский П. Не восхищение непщева (Флп. 2. 6–8): К суждению о мистике // Богословский вестник, Т. 2, 1915, № 7/8, 512–562 — 996

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 — 1, 67, 214, 239, 245, 300, 335, 447, 472, 510, 801, 806, 810, 929, 974, 1026

Хосроев 1997 — Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. Москва, «Присцельс», 1997 — 1, 2, 10, 19, 150, 242, 387, 388, 547, 553

Хосроев 2007 — Хосроев А. Л. История Манихейства (Prolegomena). СПб., Изд. Филологический ф-т СПб. Гос. университета, 2007 — 432, 850, 1122, 1201, 2010, 2012, 2014, 2015, 1217

Хосроев 2014 — Хосроев А. Л. «Евангелие Иуды». Введение, перевод, комментарий. — СПб., «Нестор-История», 2014 — 1, 107, 139, 389, 434, 452, 477, 858, 1148

Хосроев 2014a — Хосроев А. Л. «Послание Петра Филиппу» (*NHC* VIII. 2. 132. 10 — 140. 27; *CodTch* 1. 1–9. 17). Введение, перевод, комментарий // ППВ 1 (20), 2014, 5–30 — 392, 1048

Хосроев 2015 — Хосроев А. Л. Еще раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий) // ППВ, 1 (22), 2015, 12–36 — 206.

Хосроев 2016 — Хосроев А. Л. Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб., «Контраст», 2016 — 1, 4, 10, 39, 51, 77, 90, 103, 138, 175, 189, 198, 204, 206, 219, 232, 234, 242, 260, 272, 274, 283, 307, 311, 334, 335, 343, 373, 375, 377, 383, 399, 403, 404,408, 429, 447, 471, 486, 506, 557, 681, 776, 777, 779, 792, 793, 798, 799, 820, 832, 843, 849, 852, 855, 856, 869, 885, 899, 914, 926, 928, 929, 954, 980, 995, 1021, 1022, 1043, 1049, 1056, 1064, 1103, 1105–1107, 1126, 1133, 1134, 1139

Хосроев 2017 — Хосроев А. Л. «Второе слово великого Сифа» (*NHC* VII. 2). Введение, перевод и комментарий // ППВ, 14 (2), 2017, 5–46 — 32

Хосроев 2018a — Хосроев А. Л. О слове ⲭⲱⲕⲙ̄ (λουτρον? βαπτισμα?) в *2СлСиф* 58. 15–16 (NHC VII. 2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 // ППВ 15, 2018, № 1 (вып. 32), 17–52 —

Хосроев 2018b — Хосроев А. Л. О слове ⲭⲱⲕⲙ̄ (λουτρον? βαπτισμα?) в *2СлСиф* 58. 15–16 (NHC VII. 2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 2 // ППВ 15, 2018, № 2 (вып. 33), 32–55 —

Хосроев 2020 — Хосроев А. Л. Докетическая христология в раннем христианстве. Часть 2. 1 // ППВО 17, 2020, № 4 (вып. 43), 33–51 —

Хосроев 2022 — Хосроев А. Л. Еще раз к сюжету апокрифических евангелий об Иисусе-красильщике // ППВ 19, 2022, № 2 (вып. 49), 51–72 — 1171

Abbot 1897 — Abbot T. K. Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. Edinburgh, T. & T. Clark, 1897 (repr. 1956) — 1028

Abramowski 1981 — Abramowski L. Phil. 2. 6 οὐκ ἁρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und Oracula chaldaica 3 (des Places) ὁ πατὴ ἥρπασεν ἑαυτόν // Id. Drei christologische Untersuchungen. Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1981 (BZNW, 45) — 996

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, 1–10 (JbAC, Ergänzungsband 10) — 832

Achtemeier 1983 — Achtemeier P. J. An Apocalyptic Shift in Early Christian Tradition Reflections on Some Canonical Evidence // CBQ, 45, 1983, 231–248 — 968

Adam 1996 — Adam A. K. M. Docetism, Käsemann, and Christology: Why Historical Criticism Can't Protect Christological Orthodoxy // SJT, 49, 1996, 391–410 — 924

Ahrens, 1930 — Ahrens K. Christliches im Qoran // ZDMG, 83 (n. F. 9), № 3, 1930, 148–190 — 1177, 1179, 1191, 1196, 1216

Ahrens, 1966 — Ahrens K. Muhammed als Religionsstifter. Wiesbaden, Kraus Reprint Ltd., 1966 (впервые 1935 г.) — 1201, 1216

Alasciano 2005 — Alasciano B. J. Paul's Use of the Old Testament in Romans 9. 1–9: An Intertextual and Theological Exegesis. London, T & T. Clark, 2005 (JSNT. Suppl. Ser. 301) — 968

Alasciano 2011 — Alasciano B. J. Paul's Use of the Old Testament in Romans 9. 10–18: An Intertextual and Theological Exegesis. London, T & T. Clark, 2011 (JSNT. Suppl. Ser. 317) — 968

Aletti 2011 — Aletti J-N. Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento. Nuova edizione riveduta e aumentata. Bologna, EDB, 2011 — 1039

Allison 1982 — Allison D. C. Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: the Patterns of Parallels // NTS, 28, 1982, 1–32 — 598

Allison 1998 — Allison D. C. Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet. Minneapolis, Fortress Press, 1998 — 934

Altaner–Stuiber 1980 — Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg et al., Herder, 1980 — 729, 747, 753, 924

Aland 1979 — Aland K. Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe // id., Neutestamentliche Entwürfe. München, Chr. Kaiser Verlag, 1979, 183–197 — 559, 577, 591, 594

Anawati 1986 — Anawati G. Inǧīl / *EI*, 3, 1986, 1205–1208 — 1197

Anderson 1996 — Anderson P. N. Christology of the Fourth Gospel: its Unity and Disunity in the Light of John 6. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996 (WUNT, 2. Reihe 78) — 1048, 1073, 1081, 1087

Anderson 2011 — Anderson P. N. The Riddles of the Fourth Gospel. An Introduction to John. Minneapolis, Portress Press, 2011 — 930

Andrae 1917 — Andrae T. Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeibde. Stockholm, P. A. Norstedt & Söner, 1917 —

Andrae 1932 — Andrae T. Mohammed. Sein Leben und sein Glaube. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1932 — 1203, 1207, 1214, 1216

Anz-Harnack 1936 — Anz-Harnack A. Adolf von Harnack. Berlin, Hans Bott, 1936 — 577

Arai 1977 — Arai S. Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele* // *Gnosis*, 185–203 — 801

Argyle 1954 — Argyle A. W. The Logos of Philo: Personal or Impersonal? // ET, 66, 1954, 13–14 — 989

Ashton 2007 — Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. 2nd Ed. Oxford, Univ. Press, 2007 — 949, 1046, 1075

Ashton 2014 — Ashton J. The Gospel of John and Christian Origins. Minneapolis, Fortress Press, 2014 — 924

Asmussen 1975 — Asmussen J. P. Manichaean Literature. New York, Delmar, 1975 — 1221, 1222

Attridge 1985 — Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices. Vol. 2: Notes. Contributors: H. W. Attridge, E. H. Pagels [et al.]. Vol. Editor H. W. Attridge. Leiden, Brill, 1985 (NHS, 22, 23) — 1103

Avery-Peck — Neusner 2000 — Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity. Pt. 4. Ed. by A. J. Avery-Peck and J. Neusner. Leiden et. al., Brill, 2000 — 950

Ayoub 1980 — Ayoub M. M. Towards an Islamic Christology, II: the Death of Jesus, Reality or Delusion // MW, 70, 1980, 91–121 — 1184, 1188, 1196

Baasland 1993 — Baasland E. Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: "Die erste christliche Predig' im Lichte der neueren Forschung // ANRW, Bd. 27 (1. Teilband), 1993, 79–157 — 753

Backhaus 2017 — Bakhaus K. Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos // ZNW, 108, 2017, 212–258 — 579

Bakker 1933 — Bakker A. Christ an Angel. A Study of Early Christian Docetism // ZNW, 32, 1933, 255–265 — 1036, 1102

Baldensperger 1898 — Baldensperger W. Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck. Freiburg i. B. [et al.]: J. C. B. Mohr, 1898 — 1075

Bammel 1961 — Bammel E. Versuch Col 1. 15–20 // ZNW, 52, 1961, 88–95 — 1024

Barc–Roberge 1980 — L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4) par B. Barc; suivi de Noréa (NH IX, 2) par M. Roberge. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1980 (BCNH. Section «Textes», 5).

Barnard 1978 — Barnard L. W. The Epistle of Barnabas in its Jewish Setting // id. Studies in Church History and Patristics. Thessaloniki, Patriarchal Inst. for Patristic Studies, 1978, 52–106 — 747

Barnard 1993 — Barnard L. W. The 'Epistle of Barnabas' and its Contemporary Settings // ANRW, Bd. 27 (1. Teilband), 1993, 159–207 — 747

Barnett 1997 — Barnett P. The Second Epistle to the Corinthians. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1997 — 998

Barnikol 1932 — Barnikol E. Philipper 2. Der Markionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2. 6–7. Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II. Kiel, Walter G. Mühlau, 1932 — 993, 1001

Barnikol 1957 — Barnikol E. Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten // Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Lüther Univ. Halle–Wittenberg, VI/4, 1957, 593–610 — 590

Barns et al. 1981 — Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers. Ed. by J. W. B. Barns, G. M. Browne and J. C. Shelton. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 16) — 415

Barrett 1971 — Barrett C. K. The Prologue of St John's Gospel. London: The Athlone Press, 1971 — 1078

Barrett 1978 — Barrett C. K. The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and notes on the Greek Text. 2 Ed. Philadelphia, Westminster Press, 1978 — 565, 567, 568, 572, 936, 1076, 1086, 1087, 1092, 1093

Barrett 1994 — Barrett C. K. A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles. Vol. 1. Edinburgh, T & T Clark, 1994 — 579

Barry 1993 — La Sagesse de Jésus-Christ (NH III, 4; BG 3) par C. Barry. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 2004 (BCNH. Section «Textes», 20) — 220, 382

Barry et al. 2000 — Zostrien (NH VIII, 1) par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 24) — 387

Barth 1973 — Barth G. Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament // ZThK, 70, 1973, 137–161 — 592

Barth 2002 — Barth G. Die Taufe in frühchristlicher Zeit. 2. verbes. Aufl. Neukirchen, Neukirchener Verl., 2002 — 544, 559, 565, 569, 574, 575, 577, 592? 602, 625, 642, 660, 664, 674, 685, 699, 733

Barth 1951 — Barth M. Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe. Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG, 1951 — 544, 559, 699, 1051, 1086, 1087, 1094

Barth 1974 — Barth M. Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3. New York, Doubleday & Co., Inc., 1974 — 644

Barth 2006 — Barth M. Justification. Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and New Testament. Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2006 — 649

Bartsch 1967 — Bartsch H.-W. Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes // TZ, 23, 1967, 329–339 — 975

Bauckham 1978 — Bauckham R. The Sonship of the Historical Jesus in Christology // SJT, 31, 1978, 245–260 — 937

Bauer 1920 — Bauer W. Die Apostolischen Väter II. Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 — 1068

Baumeister 1985 — Baumeister Th. Die Rolle des Petrus in gnostischen Texten // Acts of the Second Intern. Congress of Coptic Studies (Roma, 22–26 September 1980). Ed. by T. Orlandi and Fr. Wisse. Roma, C.I.M., 1985, 3–12 — 404

Baumstark 1929/31 — Baumstark A. Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache // Islamica, 4, 1929/31, 562–575 — 1172

Baur 1835 — Baur F. C. Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, C. F. Osiander, 1835 — 1064

Baur 1847 — Baur F. C. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tübingen, Verl. Ludw. Fr. Fues, 1847 — 1075

Bauschke 2001 — Bauschke M. Jesus im Koran. Köln et al., Böhlau Verl., 2001 — 1177, 1179, 1180, 1187, 1189

Bauschke 2013 — Bauschke M. Der Sohn Marias. Jesus im Koran. Darmstadt, Lambert Schneider, 2013 — 1171, 1177

Baynes 1933 — Ch. A. Baynes, A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford]. A Translation from the Coptic: Transcript and Commenrary. Cambridge, Univ. Press, 1933 — 78, 206

Beasley-Murray 1962 — Beasley-Murray G. R. Baptism in the New Testament. Carlisle, Paternoster Pr., 1962 — 544, 555, 563, 575, 652, 660, 664, 683, 694, 699

Beasley-Murray 1987 — Beasley-Murray G. R. John. Waco: Word Books, Publisher, 1987 (WBC, 36) — 1045, 1073, 1083, 1088

Beasley-Murray 1980 — Beasley-Murray P. Colossians 1:15–20: An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ // Pauline Studies. Essays presented to Prof. F. F. Bruce on his 70th Birthday. Ed. by D. A. Hagner et al. Exeter, The Paternoster Press, 1980, 169–183 — 1024, 1025

Becker 1979, 1981 — Becker J. Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10. Gütersloh, Verlagshaus Mohn, 1979; Kapitel 11–21. 1981 — 1075, 1093, 1095

Becker 1983 — Becker J. Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie // ThZ, 39,1983, 138–151 — 1075

Becker 2004 — Becker J. Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 —

Becker 2011 — Becker E.-M. Taufe bei Markion — eine Spurensuche // *Ablution*, 871–894 — 910

Behm 1964 — Behm J. Μορφή etc. // TDNT, vol. 4, 459–483 — 995

Bell 1937 — The Qur'an. Translated with a critical re-arrangement of the Surahs. Edinburgh, T. & T. Clark, 1937 — 1183

Bell 1968 — Bell R. The Origin of Islam in its Christian Environment. The Gunnig Lectures. Edinburgh Univ., 1925. N. Y., Frank Cass and Co, Ltd. 1968 (1 Ed.: 1926) — 1172, 1177, 1179, 1180, 1191, 1216

Beltz 2003 — Beltz W. Die Apokalypse des Adam (NHC V. 5) // *NHD* 2, 433–441 — 833

Benoit 1953 — Benoit A. Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères. Paris, Presses univ. de France, 1953 — 720, 721, 723, 724, 737, 749, 750

Benoit 1970 — Benoit P. Preexistence et incarnation // RB, 77, 1970, 5–29 — 946

Berger 1971 — Berger K. Zum Traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Heheitstitel // NTS, 17, 1971, 391–425 — 972

Berger 1974 — Berger K. Zu "das Wort ward Fleisch" Joh. I. 14a // NT, 16, 1974, 161–166 — 1080

Bermejo Rubio 2009 — Bermejo Rubio F. Laughing at Judas. A Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel // The Codex Judas Papers. Ed. by A. D. DeConick. Leiden–Boston, Brill, 2009, 153–180 (NHMS, 71) — 1128

Bernard 1916 — Bernard J. H. The Descent into Hades and Christian Baptism (A Study of I Peter III. 19 ff.) // The Expositor. Ser. VIII. Vol. 11. 1916, 241–274 — 667

Bernard 1929 — Bernard J. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Vol. 1–2. New York, Charles Scribner's Sons, 1929 — 566, 1076, 1095

Bertram 1957 — Bertram G. Praeparatio evangelica in der Septuaginta // VT, 7, 1957, 225–249 — 1079

Bertrand 1973 — Bertrand D. A. Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 14).

Bertrand 1988 — Bertrand D. A. L'Évangile des ébionites: une harmonie évangélique antérieeure au *Diatessaron* // NTS, 26, 1980, 548–563 — 957

Best 1955 — Best E. One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. London, S. P. C. K., 1955 — 650, 655, 1026

Best 1960 — Best E. Spirit-Baptism // NT, 1960, 4, 236–243 — 569, 586

Best 1997 — Best E. Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians // NTS, 43, 1997, 72–96 — 1019

Best 2003 — Best E. Ephesians. A Shorter Commentary. London–New York, T & T. Clark, 2003 — 652, 657

Bethge 1975 — Bethge H.-G. Zweiter Logos des großen Seth. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadiß Codex VII // TLZ, Jhrg. 100, 1975, 97–110 — 3, 12, 25, 29, 32 et passim·

Bethge 1978 — Bethge H.-G. Der sogenannte „Brief des Petrus an Philippus": der zweite Schrift aus Nag-Hammadi Codex VIII, eingeleitet u. übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften // TLZ, Jhrg. 103, 1978, 161–170 — 402

Bethge 1979 — Bethge H.-G. Anthropologie und Soteriologie im „Zweiten Logos des Großen Seth" (NHC VII, 2). // Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Hrsg. von P. Nagel. Halle, Martin-Luther-Universität, 1979, 161–171 — 20, 26, 272

Bethge 1990 — Bethge H.-G. Der Brief des Petrus an Philippus // NTA, 1, 275–284 — 396, 402

Bethge 1997 — Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentiches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII, 2). Hrsg., übers. u. kommentiert von H.-G. Bethge. Berlin, Akad.-Verlag., 1997 (TU, 141) — 388, 401, 402, 411, 419, 427 et passim

Bethge 2003 — Bethge H.-G. Der Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII. 2) // *NHD* 2, 663–676 — 402

Bethge–Brankaer 2012 — Bethge H.-G. — Brankaer J. Der Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII, 2 / CT 1) // *Apokryphen,* I, 2, 1195–1207 — 391, 425, 436, 448, 452, 469, 476, 484, 533, 537

Betz 1963 — Betz O. Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu // NT, 6, 1963, 20–48 — 945

Betz 1967 — Betz H. D. The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt 11: 28–30) // JBL, 86, 1967, 10–24 — 941

Betz 1979 — Betz H. D. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia, Fortress Press, 1979 — 927, 972, 976, 980, 983

Bianchi 1967 — U. Bianchi, Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni publicati a cura di U. Bianchi. Leiden, Brill, 1967, 716–746 (Suppl. to Numen, 12) — 10.

Bieder 1966 — Bieder W. Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament. Zürich, EVZ-Verlag, 1966 — 580, 588, 660, 669, 700

Bieringer 2016 — Bieringer R. The Passion Narrative in the Gospel of John. A Hotbed of Docetism? // Verheyden et al. 2018, 113–124 — 1094

Bigg 1905 — Bigg Ch. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Judas. New York, Charles Scribner's Sons, 1905 — 660, 669, 674

Blachère — Le Coran. Traduction nouvelle par R. Blachère. Paris, G. P. Maisonneuve et C°, 1949/1951 (два тома со сплошной пагинацией) — 1179, 1183, 1187, 1189, 1193

Black 1954 — Black M. The Pauline Doctrine of the Second Adam // SJT, 7, 1954, 170–179 — 995

Black 1971 — Black M. The Christological Use of the Old Testament in the New Testament // NTS, 18, 1971, 1–14 — 972, 998

Black 1978 — Black M. Jes us and the Son of Man // JSNT, 1, 1978, 4–18 — 946

Blank 1968 — Blank J. Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung. München, Kösel-Verlag, 1968 —

Blenkinsopp 2002 — Blenkinsopp J. Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, Doubleday, 2002 — 570

de Blois 1995 — Blois Fr. de. The "Sabians" (ṣabī'ūn) in Pre-Islamic Arabia // Acta Orientalia, 56, 1995, 39–61 — 1201

de Blois 2002 — Blois Fr. de. *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *hanīf* (ἐθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam // BSOAS, 65, 1, 2002, 1–30 — 1207

de Blois 2002a — Blois Fr. de. Zindīk // EI, 11, 2002, 510–513 —

de Blois 2003 — Blois Fr. de. Rez.: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. By Christoph Luxenberg (pseud.). Berlin, Das Arabische Buch, 2000 // Journal of Qur'anic Studies, 5, 2003, 93–97 (см.: Luxenberg, 2007) —

de Blois 2004 — Blois Fr. de. Elchasai — Manes — Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich // Der Islam, 81, 2004, 31–48 —

de Blois 2010 — Blois Fr. de. Islam in its Arabian Context // *Qur'an 2*, 615–623 — 1170

Blomkvist 2011 — Blomkvist V. The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas // *Ablution*, 849–870 — 729

Bobichon 2003 — Bobichon Ph. Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire. Fribourg, Academic Press, 2003 (Paradosis, 47/1–2) — 757, 758, 760

Bobzin 2010 — Bobzin H. The "Seal of the Prophets": Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood // *Qur'an 2*, 565–584 — 1215

Böcher 1980 — Böcher O. Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes // L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament. Ed. par J. Lambrecht. Gembloux: J. Duculot, 1980. P. 289– 301 (BETL, 53) — 1043

Bockmuehl 1994 — Bockmuehl M. This Jesus. Martyr, Lord, Messiah. London, T&T Clark, 1994 — 934

Bockmuehl 1997a — Bockmuehl M. A Commentary on the Epistle to the Philippians. London, A & C Black, 1997 — 993

Bockmuehl 1997b — Bockmuehl M. "The Form of God" (Phil. 2:6). Variations on a Theme of Jewish Mysticism // JTS, 48, 1997, 1–23 — 993, 995

Böhlig 1962 — Die koptisch- Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi. Hrsg. von A. Böhlig u. P. Labib Berlin, Akademie-Verl., 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss., Inst. für Orientforschung, 58) — 127.

Böhlig 1963 — 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-Univ., 1963 — 830, 842

Böhlig 1968 — Böhlig A. Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten. // id., Mysterion und Wahrheit. Leiden, Brill, 1968, 162–174 — 260

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 Translation and Comment. by A. Böhlig and Fr. Wisse in Coop. with P. Labib. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 4) — 859, 863

Boer 1988 — Boer M. C. de. Jesus the Baptizer: 1John 5. 5–8 and the Gospel of John // JBL, 107, 1988, 87–106 — 1051

Boer 1991 — Boer M. C. de. The Death of Jesus and His Coming in the Flesh (1 John 4. 2) // NT, 33, 1991, 326–346 — 1050, 1052

Böwering 2001 — Böwering G. Chronology and the Qur'ān // *EQ*, vol. 1, 316–335 — 1172

Böwering 2008 — Böwering G. Recent Research on the Construction of the Qur'ān // *Qur'ān 1*, 70–87 — 1172

Boismard 1953 — Boismard M.-É. Constitué Fils de Dieu (Rom. I, 4) // RB, 60, 1953, 5–17 — 971

Bonnet — Acta apostolorum apocrypha. Pt. 2. Vol. 2. Ed. M. Bonnet. Lipsiae, Apud Hermannum Mendelssohn, 1903.

Booth 1976 — Booth K. N. 'Deficiency': a Gnostic Technical Term // SP, vol. XIV. Pt. 3. Ed. E. Livingstone. Berlin, Akad.-Verl., 1976, 191–202 (TU, 117) — 447

Borg 2003 — Borg M. J. The Heart of Christianity: Rediscovering a Life in Faith. San Francisco, Harper, 2003 — 934

Borg–Wright 1999 — Borg M. J — Wright N. T. The Meaning of Jesus. Two Visions. HarperCollins e-books, 1999 — 953

Borgen 1965 — Borgen P. Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo. Leiden, Brill, 1965 (Supplements to NT, 10) — 1086, 1087

Bornkamm 1956 — Bornkamm G. Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium // ZNW, 47, 1956, 161–169 — 1086

Bornkamm 1968 — Bornkamm G. Zur Interpretation des Johannesevangeliums // ET, 28, 1968, 8–25 — 1075

Bosson 2008 — Bosson N. L'*Évangile de Judas*. Notes linguistiques et stylistiques // *Gospel of Judas*, 3–22 — 393

Bouman 1977 — Bouman J. Gott und Mensch im Koran. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 — 1176, 1177

Bousset 1913 — Bousset W. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913 — 972, 978

Bovon, 1988 — Bovon Fr. Les Actes de Philippe //ANRW Bd. 25 (6. Teilband), 1988, 4431–4527 — 401

Bovon 1996 — Bovon Fr. Das Evangelium nach Lukas. Bd. III/2. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 1996 — 569, 575, 576

Bovon 2000 — Bovon Fr. Fragment *Oxyrhynchus 840*, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity //JBL 119, 2000, № 4, 705–728 — 895

Bowman, 1965 — Bowman J. The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity // Nederlands Theologisch Tijdschrift, 19, 1964/1965, 177–201 — 1170, 1172, 1209, 1211

Brakke 2010 — Brakke D. The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 2010 — 846

Brandon 1951 — Brandon S. G. F. The Fall of Jerusalem and the Christiann Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity. London, S. P. C. K, 1951 — 954

Brankaer — Bethge 2007 — Codex Tchacos. Texte und Analysen. Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin–N.Y., Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161) — 390, 396, 411, 1142, 1143, 1145

Braun 1951 — Braun H. Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief // ZThK, 48, 1951, 262–292 — 1058, 1061

Bring 1971 — Bring R. Paul and the Old Testament. A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with special reference to Romans 9:30 — 10. 30 // ST, 25, 1971, 21–60 — 968

Brooke, 1912 — Brooke A. E. A Critical and Exegetical commentary on the Johannine Epistles. Edinburgh, T. & T. Clark, 1912 — 1044, 1051, 1056

Brooks 1963 — Brooks O. S. The Johannine Eucharist: Another Interpretation // JBL, 82, 1963, 293–300 — 1088

Brown 1962 — Brown R. E. The Johannine Sacramentary Reconsidered // TS, 23, 1962, 183–205 — 1087

Brown 1965 — Brown R. E. Does the New Testament Call Jesus God // TS, 26, 1965, 545–573 — 940, 984, 1048

Brown 1966, 1970 — Brown R. E. The Gospel according to John. Introduction, Translation, and Notes. Vol. 1–2. New York, Doubleday & Company, 1966, 1970 (Anchor Bible, 29, 29a) — 1045, 1047, 1073, 1074, 1080, 1082, 1086, 1087, 1088, 1093

Brown, 1967 — Brown R. E. How much did Jesus Know? — a Survey of the Biblical Evidence // CBQ, 29, 1967, 315–345 — 576

Brown 1982 — Brown R. E. The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes and Commentary. New York, Doubleday, 1982 (Anchor Bible, 30) — 989, 1044, 1046, 1048, 1051, 1052, 1058, 1061, 1062, 1080, 1081, 1105

Brown, 1983 — Brown R. E. The *Gospel of Peter* and Canonical Gospel Priority // NTS, 33, 1987, 321–343 — 929

Brown, 1988 — Brown R. E. The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary. Collegeville, The Liturgical Press, 1988 — 565

Brown 1993 — Brown R. E. The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New York et al., Doubleday, 1993 — 935, 966

Brown 1977 — Brown S. The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel // ST, 31, 1977, 21–32 — 963

Brox 1984 — Brox N. "Doketismus" — eine Problemanzeige // ZKG, 95, 1984, 301–314 — 924, 930, 1049, 1122, 1125

Bruce 1984 — Bruce F. F. Epistle to the Hebrews. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1984 — 710, 714

Bruce 1984a — Bruce F. F. The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1984 — 1019, 1022

Bruce 1987 — Bruce F. F. 'To the Hebrews': A Document of Roman Christianity? // ANRW, Bd. 25 (4. Teilband), 1987, 3496–3521 — 691

Bruce 1990 — Bruce F. F. The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary. 3 Rev. and Enlarged Ed. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1990 — 585, 974

Bruce 2016 — Bruce F. F. An Introduction to the New Testament. The Abridged Edition. Ed. and Abridged by M. L. Soards. New Haven–London, Yale Univ. Press, 2016 — 1019

Buchanan 1972 — Buchanan G. W. To the Hebrews. New York, Doubleday, 1972 (The Anchor Bible, vol. 36) — 691, 699, 705

Buchanan 1975 — Buchanan G. W. The Present State of Scholarship on Hebrews // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Ed. by J. Neusner. Pt. 1. New Testament. Leiden, Brill, 1975, 299–330 — 691

Buitenwerf 2003 — Buitenwerf R. Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting. Leiden–Boston, Brill, 2003 — 949

Bujard 1973 — Bujard W. Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 (SUNT, 11) — 1019

Bultmann 1941 — Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941 — 1051, 1073, 1078, 1086, 1093, 1095

Bultmann 1951 — Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol. 1. New York, Charles Scribner's Sons, 1951 — 576, 577, 638, 640, 700, 944, 946, 974, 984

Bultmann 1963 — Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. Oxford, Basil Blackwell, 1963 (немецкий оригинал 1921 г.) — 556, 559, 578, 938, 941

Burkett 2000 — Burkett D. The Son of Man Debate. A History and Evaluation. Cambridge, Univ. Press, 2000 — 946

Burney 1926 — Burney C. F. Christ as the APXH of Creation (Prov. VIII. 22, Col. I. 15–18, Rev. III. 14// JTS, 27, 1926, 160–177 — 1036

Burton 1920 — Burton E. D. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians. New York, Ch. Scribner's Sons, 1920 — 591, 630, 981

Busse 2001 — Busse H. Jesu Erretung vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4. 157 // Oriens, 36, 2001, 160–195 — 1177, 1180, 1188, 1190, 1193, 1196, 1199

Byrne 1997 — Byrne B. Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology // TS, 58, 1997, 308–330 — 967, 993, 1020

Caird 1978 — Caird G. B. Rev.: E. P. Sanders. Paul and Palestinian Judaism (см.: Sanders, 1977) // JTS, 29, 1978, 538–543 — 968

Caird 2002 — Caird G. B. New Testament Theology. Compl. and Edited by L. D. Hurst. Oxford, Clarendon Press, 2002 — 934, 939, 944, 946, 966, 996

Campenhausen 1971 — Campenhausen H. F. v. Taufen auf den Namen Jesu? // VC, 25, 1971, 1–16 — 570, 577, 593, 746

Campenhausen 1972 — Campenhausen H. F. v. Das Bekenntnis im Urchristentum // ZNW, 63, 1972, 210–253 — 772

Carmignac 1972 — Carmignac J. L'importance de la place d'une négation OYX ΑΡΠΑΓΜΟΝ ΗΓΗΣΑΤΟ (Philippiens II. 6) // NTS, 18, 1972, 131–161 — 995

Casey 1958 — Casey R. P. The Earliest Christologies // JTS, 9, 1958, 253–277 — 942, 945

Casey 2002 — Casey M. An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Cambridge, Univ. Press, 2002 (SNTS, Monograph Ser. 122) — 556, 946

Casey 2004 — Casey M. Aramaic Sources of Mark's Gospel. Cambridge, Univ. Press, 2004 (SNTS, Monograph Ser. 102) —

Casey 2009 — Casey M. The Solution to the "Son of Man" Problem. London, T&T Clark, 2009 — 946

Casey 2010 — Casey M. Jesus of Nazareth. An Independent Historical Account of His Life and Teaching. London, T&T Clark, 2010 — 556, 935, 945, 946, 947

Catchpole 1971 — Catchpole D. R. The Answer of Jesus to Caiaphas // NTS, 17, 1971, 213–226 — 945
Cerfaux 1954a — Cerfaux L. L'hymne au Chriſt-Serviteur de Dieu (*Phil.* II. 6–11 = *Is.* LII. 13 – LIII. 12) // Recueil Lucien Cerfaux. T. II. Gembloux, Éditions J. Duculot, 1954, 425–437 — 993, 995, 996, 1005
Cerfaux 1954b — Cerfaux L. Saint Paul et le «serviteur de Dieu» d'Isaïe // ibid., 439–454 — 993
Cerfaux 1954c — Cerfaux L. «Kyrios» dans les citations pauliniennes de l'Ancien Teſtament // ibid., T. I, 173–188 — 972
Chadwick 1997 — Chadwick J. Lexicographica Graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek. Oxford, Clarendon Press, 1997 — 783
Charles 1920 — Charles R. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John with Introduction, Notes, and Indices also the Greek Text and English Translation. Vol. 1–2. Edinburg: T&T Clark, 1920 — 1043
Charlesworth 1987 — Charlesworth J. H. From Jewish Messianology to Chriſtian Chriſtology. Some Caveats and Perspectives // Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Chriſtian Era. Ed. by J. Neusner et al. Cambridge, Univ. Press, 1987, 225–264 — 945
Charlesworth 2007 — — 968
Charron, 1992 — Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII. Par R. Charron. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1992 (BCNH. Section «Concordances») — 32.
Charron 2005 — Charron R. The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature // VC 59, 2005, 438–456 — 898
Childs 1979 — Childs B. S. Introduction to the Old Teſtament as Scripture. Philadelphia, Fortress press, 1979 — 570
Chwolson 1856 — Chwolson D. Die Ssabier und der Ssabismus. Bd. 1–2. SPb, Buchdrukerei der kaiserlich. Akad. der Wiss., 1856 — 1201
Claude 1983 — Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnoſtique à la Triade (NH VII, 5). Par P. Claude. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 8) —
Clemen 1900 — Clemen C. "Niedergefahren zu den Toten". Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Giessen, J. Ricker'sche Verl. (Alfred Töpelmann), 1900 — 660, 668
Clemen 1921 — Clemen C. Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis // Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte..., Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921, 249–262 — 1216
Collins 1992 — Collins J. J. The Son of Man in Firſt-Century Judaism // NTS, 38, 1992, 448–466 — 946
Collins 2010 — Collins J. J. The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls. 2 Ed. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 2010 — 945, 968
Collins 2017 — Collins J. J. The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul. Oakland, Univ. of California Press, 2017 — 968
Collins 2002 — Collins A. Y. Psalms, Philippians 2:6–11, and the Origins of Chriſtology // Biblical Interpretation, 11, 2002, 361–372 — 993
Colpe 1972 — Colpe C. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου // TDNT, vol. 8, 1972, 400–477 — 946
Colpe 2007 — Colpe C. Das Siegel der Propheten. Hiſtorische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchriſtentum, Heidentum und Islam. 2. berichtigte u. erw. Aufl. Berlin, Inſt. Kirche u. Judentum, 2007 — 1214, 1215
Conant 1861 — Conant T. J. The Meaning and Use of Baptizein Philologically and Hiſtorically Inveſtigated. New York, American Bible Union, 1861 — 542, 554
Conzelmann 1957 — Conzelmann H. Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition // ZThK, 54, 1957, 277–296 — 945

Conzelmann 1959 — Conzelmann H. Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung // ZThK, 56, 1959, 2–13 — 934

Conzelmann 1965 — Conzelmann H. Paulus und Weisheit // NTS, 12, 1965, 231–244 — 596

Conzelmann 1967 — Conzelmann H. Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten // Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge. Hrsg. von Fr. Viering. Gütersloch, Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, 35–54 — 945

Conzelmann 1981 — Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981 (впервые: 1969 г.) — 625, 989

Conzelmann 1990 — Conzelmann H. Der Brief an die Epheser // Das Neue Testament Deutsch. 4. Aufl. Bd. 8. Göttingen u. Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 86–124 — 654

Conzelmann 1990a — Conzelmann H. Der Brief an die Kolosser // ibid., 176–202 — 649, 1019

Cook 1980 — Cook D. 1 Peter iii. 20: an Unnecessary Problem // JTS, N. S. Vol. 31, 1980, 72–78 — 664

Cook 2017 — Cook J. G. Resurrection in Paganism and the Question of an Empty Tomb in 1 Corinthians 15 // NTS, 63, 2017, 56–75 — 953

Coran 2014 — Le Coran. Essai de traduction. Droit Chemin (www.droit-chemin.fr), 2014 — 1187

Cothenet 1988 — Cothenet E. La première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches // ANRW, Bd. 25 (5. Teilband), 1988, 3685–3711 — 658

Craig 1989 — Craig W. L. On Doubts about the Resurrection // Modern Theology, 6, 1989, 53–75 — 953

Craig — Lüdemann 2000 — Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate between William L. Craig & Gerd Lüdemann. Ed. by P. Copan & R. K. Tacelli. Downers Grove, InterVarsity Press, 2000 — 953

Craig — Sinnott-Armstrong 2004 — Craig W. L. and Sinnott-Armstrong W. God? A Debate between a Christian and an Atheist. Oxford, Univ. Press, 2004 — 953

Cribbs 1970 — Cribbs F. L. A Reassessment of the Date of Origin and the Destination of the Gospel of John // JBL, 89, 1970, 38–55 — 1045

Crisp 2009 — Crisp O. D. God Incarnate. Explorations in Christology. London, T&T Clark International, 2009 — 1046

Cross 1999 — Cross A. R. 'One Baptism' (Ephesians 4. 5): a Challenge to the Church // Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White. Ed. by S. E. Porter & A. R. Cross. London, Sheffield Acad. Press, 1999, 173–209 (JSNT. Suppl. Ser. 171) — 646, 652

Cross 2002 — Cross A. R. The Meaning of 'Baptism' in Hebrew 6. 2 // Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies. Ed. by S. E. Porter & A. R. Cross. London, Sheffield Acad. Press, 2002, 163–187 (JSNT. Suppl. Ser., 234) — 699

Cross 2002b — Cross A. R. Spirit- and Water Baptism in 1 Corinthians 12. 13 // ibid. 120–148 — 571

Cross 1997 — The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F. L. Cross. 3 Ed. by E. A. Livingstone. Oxford, Univ. Press, 1997 — 930, 975

Crossan 2003 — Crossan J. D. The Resurrection of Jesus in its Jewish Context // Neotestamentica, 37, 2003, 29–57 — 934

Crossley 2004 — Cros sley J. G. The Date of Mark's Gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity. London, T&T Clark, 2004 (JSNT. Suppl. Ser. 266) — 556

Cullmann 1948 — Cullmann O. Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. Zürich, Zwingli-Verlag, 1948 — 544, 564, 566, 570, 580, 594

Cullmann 1950 — Cullmann O. Urchristentum und Gottesdienst. 2. vermehrte u. veränd. Aufl. Zürich, Zwingli-Verlag, 1950 — 1086, 1087, 1093

Cullmann 1956 — Cullmann O. The Necessity and Function of Higher Criticism // Id. The Early Church. Studies in Early Christian History and Theology. Ed. by A. J. B. Higgins. Philadelphia, Westminster Press, 1956, 3–20 — 969

Cullmann 1963 — Cullmann O. Die Christologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1963 — 924, 935, 937, 945, 971, 972, 974, 976, 980, 988, 996, 1006

Cullmann 1994 — Cullmann O. Das Gebet im Neuen Testament. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994 —

Dahl 1981 — Dahl N. A. The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt // *Rediscovery 2*, 689–712 — 75, 138

Dalman 1898 — Dalman G. Die Worte Jesu. Bd. 1. Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898 — 934, 944, 945, 949

Daly-Denton 1999 — Daly-Denton M. Singing Hymns to Christ as to a God (Cf. Pliny *Ep.* X. 96) // The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus. Ed. by C. C. Newman et al. Leiden et. al., Brill, 1999, 277–292 (Suppl. to JSJ, 63) — 931

Daniélou 1958 — Daniélou J. Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai, 1958 — 954

Dassmann 1979 — Dassman E. Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. Münster, Aschendorff, 1979 — 658

Dauer 1974 — Dauer A. Zur Herkunft der Thomas-Perikope Joh 20. 24–29 // Biblische Randbemekrungen. FS für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag. Hrsg von H. Merklein [et al.]. 2. Aufl. Augsburg: Echter-Verlag, 1974. P. 56–76 — 1099

Davidson 1981 — Davidson R. M. Typology in Scriptures. A Study of Hermeneutical ΤΥΠΟΣ Structures. Berrien Springs, Andrews Univ. Press, 1981 — 660, 664, 671, 673, 680

Davies 1962 — Davies J. G. The Origins of Docetism // SP, VI, 1962, 13–35 — 924

Davies 1977 — Davies W. D. Paul and the People of Israel // NTS, 24, 1977, 4–39 —

Davis 1984 — Davis S. T. Is it Possible to Know that Jesus was Raised from the Dead? // Faith and Philosophy, 1, 1984, 147–159 — 953

Deichgräber 1967 — Deichgräber R. Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967 — 1020, 1022? 1024

Deissmann 1908 — Deissmann A. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römichen Welt. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1908 — 937

De Jonge 1966 — De Jonge M. The Use of the Word "Anointed" in the Time of Jesus // NT, 8, 1966, 132–138 — 945, 946

Delling 1957 — Delling G. ΒΑΠΤΙΣΜΑ, ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ // NT, 2, 1957, 92–115 — 545, 575

Delling 1963 — Delling G. Die Taufe im Neuen Testament. Berlin, Evangelische Verlag, 1963 — 544, 561, 563, 565, 573, 585, 591, 641, 660, 674, 698

Demke 1967 — Demke C. Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog // ZNW, 58, 1967, 45–68 — 1078

Denker 1975 — Denker J. Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frügeschichte des Doketismus. Bern [et al.], Herbert Lang, 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Bd. 36) — 929, 1070

Denniston 1954 — Denniston J. D. The Greek Particles. 2 Ed. Oxford, Clarendon Press, 1954 — 16

Desjardins–Brashler, 1996 — NHC VII, 3: Apokalypse of Peter. Introduction by Michel Desjardins. Text, Translation, and Notes by James Brashler // *NHC VII*, 201–247 — 1103, 1133

Dey 1937 — Dey J. ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΑ. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3. 5. Münster, Aschendorf, 1937 — 550, 683

Dibelius, 1927 — Dibelius M. An die Kolosser Epheser, an Philemon. 2. Aufl. Tübingen, Verl. von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927 — 652, 1019

Dinkler 1971 — Dinkler E. Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre // Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Hrsg. von F. Viering. Gütersloh, Gerd Mohn, 1971, 60–156 — 561, 570, 577, 685

Dodd 1938 — Dodd C. H. Rev.: Theologisches Wörterbuch zum NT. Bd. II, Bd. III by Gerhard Kittel // JTS, 39, 1938, 287–293 — 998

Dodd 1946 — Dodd C. H. The Johannine Epistles. N. Y. et al., Harper & Row, 1946 — 1044, 1049, 1050

Dodd 1978 — Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, Univ. Press, 1978 (впервые: 1953) — 563, 565, 566, 989, 1079

Dodd 2004 — Dodd C. H. The Nature and Purpose of the Gospel Parables // *Evans 2004*, 7–19 (впервые: 1961 г.) — 934

Dodds 1965 — Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge, Univ. Press, 1965.

Donahue 1978 — Donahue P. J. Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch // VC, 32, 1978, 81–93 — 1070, 1072

Donner 2008 — Donner F. M. The Qur'ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata // *Qur'ān 1*, 29–50 — 1170

Doresse 1960 — Doresse J. The Secret Books of the Egyptian Gnostics. London–N. Y., Viking Press, 1960 — 16, 779

Drijvers 1989 — Drijvers H. J. W. Thomasakten // *NTA*, 289–367 — 756

Drijvers–Reinink 1988 — Drijvers H. J. W. u. Reinink G. J. Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten // Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn. Ed. by T. Baarda [et al.]. Kampen, J. H. Kok, 1988, 91–110 — 559

Dubois 1986 — Dubois J.-D. Contribution a l'interprétation de la Paraphrase de Sem (NH VII, 1) // Cahiers de la Bibliothèque Copte, 3, Louvain, Paris, Éd. Peeters, 1986, 150–160 — 815, 829

Dubois 2008 — Dubois J.-D. *Évangile de Judas* et la tradition basilidienne // *Gospel of Judas*, 145–154 — 1148, 1150

Dubois 2017 — Dubois J.-D. Le docétisme des christologies gnostiques revisité // NTS, 63, 2017, 279–304 — 924

Dürselen 1903 — Dürselen P. Die Taufe für die Toten: I Kor. 15. 29 // Theologische Studien u. Kritiken, Jhg. 1903, 1. Heft, 291–308 — 618

Dunderberg 2008 — Dunderberg I. Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. New York, Columbia Univ. Press, 2008 — 1112

Dunn 1970 — Dunn J. D. G. Baptism in the Holy Spirit. Philadelphia, Westminster Press, 1970 — 544, 559, 560, 564, 565, 569, 571, 610, 615, 626, 649, 657, 660, 665, 668, 680, 698, 710, 989, 1035

Dunn 1971 — Dunn J. D. G. John VI — A Eucharistic Discourse? // NTS, 17, 1971, 328–338 — 1086, 1087, 1088

Dunn 1972 — Dunn J. D. G. Spirit-and-Fire Baptism // NT, 14, 1972, 81–92 — 559, 571, 586

Dunn 1975 — Dunn J. D. G. Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the first Christians as Reflected in the New Testament. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1975 —

Dunn 1988 — Dunn J. D. G. Romans 1–8 (vol. 1); Romans 9–16 (vol. 2). Dallas, Word Books, Publ., 1988 (Word Biblical Commentary, vol. 38a, 38b) — 971

Dunn 1989 — Dunn J. D. G. The Birth of a Metaphor — Baptized in Spirit. Pt. I–II // ExpT, 101, 1989, 134–138; 173–175 — 569, 574, 635,

Dunn 1989a — Dunn J. D. G. Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2 Ed. London, SCM Press Ltd, 1989 — 922, 937, 939, 972, 973, 975, 982, 984, 989, 990, 998, 999, 1078

Dunn 1996 — Dunn J. D. G. The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1996 — 649, 1019, 1020, 1022, 1024, 1026, 1030

Dunn 1998 — Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. W. B. Eerdmans Publ. Company, 1998 — 633, 971, 972, 1017

Dunn 1999 — Dunn J. D. G. „Baptized" as Metaphor // Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White. Ed. by S. E. Porter & A. R. Cross. London, Sheffield Acad. Press, 1999, 294–310 (JSNT. Suppl. Ser. 171) — 632

Dunn 2006 — Dunn J. D. G. Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. 3 Ed. London, SCM Press, 2006 — 645, 649, 1088, 1101

Dunn–McKnight 2005 — The Historical Jesus in Recent Research. Ed. by Dunn J. D. G. and McKnight S. Winona Lake, Eisenbrauns, 2005 —

Dunnill 1992 — Dunnill J. Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews. Cambridge, Univ. press, 1992 — 710, 712

Dupont 1950 — Dupont J. Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation après Phil. II. 6–11 // RSR, 37, 1950, 500–514 — 995

Durand 1903 — Durand A. La divinité de Jésus-Christ: dans S. Paul, Rom. IX, 5 // RB, 12, 1903, 550–570 — 984

Easton 1920 — Easton B. S. Self-Baptism // American Journal of Theology, 24, 1920, 513–518 — 590

Ebner–Schreiber 2008 — Einleitung in das Neu Testament. Hrsg. von M. Ebner u. S. Schreiber. Stuttgart, W. Kohlhammer, 2008 —

Eccles, 1970 — Eccles R. S. The Purpose of the Hellenistic Patterns in the Epistle to the Hebrew // Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough. Ed. by J. Neusner. Leiden, Brill, 1970, 207–226 (Suppl. to Numen, 14). — 691

Ehrman 1993 — Ehrman B. The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. Oxford, Univ. Press, 1993 — 1105

Ehrman 2003 — The Apostolic Fathers. Vol.I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache. Ed. and Transl. by B. D. Ehrman. Cambridge, Harvard Univ. Press, 2003 (Loeb Classical Library, 24) — 753

Ehrman 2006 — Ehrman B. D. 1John 4. 3 and the Orthodox Corruption of Scripture // id. Studies in the Textual Criticism of the New Testament. Leiden–Boston: Brill, 2006, 221–246 — 1061

Ehrman 2006a — Ehrman B. D. The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed. Oxford, Univ. Press, 2006 — 1149

Eissfeldt 1964 — Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3., neubearb. Aufl., 1964 — 570, 950

Elanskaya 1994 — Elanskaya A. I. The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow. Leiden et al., Brill, 1994 — 554

Elder 1923 — Elder E. E. The Crucifixion in the Koran // MW, 13, 1923, № 3, 242–258 — 1188, 1190

Elledge 2017 — Elledge C. D. Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE — CE 200. Oxford, Univ. Press, 2017 — 950

Ellis 1986 — Ellis E. E. Traditions in Corinthians // NTS, 32, 1986, 481–502 — 598, 991

Ellis 2009 — Ellis E. E. The Sovereignty of God in Salvation. Biblical Essays. London, T&T Clark, 2009 — 968

Emmel 1984 — Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior. Vol. Ed. S. Emmel. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 26) —

Emmel 2008 — Emmel S. The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transsmission of Gnostic (and Other) Traditions. // Das Thomasevangelium. Entstehung–Rezeption–Theologie. Hrsg. von Jörg Frey et al. Berlin–N.Y., Walter de Gruyter, 2008 (BZNW, 157), 33–49 — 30.

Endsjø 2009 — Endsjø D. Ø. Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity. N. Y., Palgrave Macmillan, 2009 — 930, 950

Erder 1990 — Erder Y. The Origin of the Name Idrīs in the Qur'ān: a Study on the Influence of Qumran Literature on Early Islam // JNES, 49, № 4, 1990, 339–350 — 1184

Ernst 1981 — Das Evangelium nach Markus. Übers. u. erkläert von J. Ernst. 5. Aufl. Regensburg, Friedrich Pustet, 1981 — 556

Evans 1999 — Evans C. A. Did Jesus Predict his Death and Resurrecrion? // *Resurrection*, 82–97 — 570

Evans 2004 — The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Ed. by C. A. Evans. Vol. 1–4. London–New York, Routledge, 2004

Facsimile VII — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden, Brill, 1972 — 33

Facsimile VIII — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VIII. Leiden, Brill, 1976 — 411

Fallon 1978 — Fallon F. T. The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 10) — 20. 108, 109.

Faye 1925 — Faye E. de. Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II et III siècles. 2 éd. Paris, Libr. Orient. Paul Geuthner, 1925 — 1

Fee 1984 — Fee G. D. New International Biblical Commentary: 1 and 2 Timothy, Titus. Peabody, Hendrickson Publ., 1984 — 984

Fee 1987 — Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1987 — 581, 596, 611, 615, 618, 626, 987, 988, 1019

Fee 1992 — Fee G. D. Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose? // BBR, 2, 1992, 29–46 — 993, 995, 1000

Fee 1995 — Fee G. D. Paul's Letter to the Philippians. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ., 1995 — 993

Fee 2007 — Fee G. D. Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study. Peabody, Hendrickson Publ., 2007 — 988

Feldmeier 2008 — Feldmeier R. The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text. Waco, Baylor Univ. Press, 2008 — 669

Ferguson 1975 — Ferguson E. Laying on of Hands: Its Significance in Ordination // JTS, N. S. Vol. 26, 1975, 1–12 — 707

Ferguson 2002 — Ferguson E. Christian and Jewish Baptism according to the *Epistle of Barnabas* // Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies. Ed. by S. E. Porter & A. R. Cross. London, Sheffield Acad. Press, 2002, 207–223 (JSNT. Suppl. Ser., 234) — 749

Ferguson 2009 — Ferguson E. Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ., 2009 — 544, 545, 555, 571, 577, 609, 615, 625, 652, 660, 669, 674, 684, 688, 698, 720, 721, 756, 770. 895

Feuillet 1965a — Feuillet A. L'hymne christologique de l'Épitre aux Philippiens (II, 6–11) // RB, 72, 1965, № 3, 352–380; № 4, 481–507 — 993

Feuillet 1965b — Feuillet A. La creation de l'universe dans le Christ d'après l'épitre aux Colossiens (1. 16a) // NTS, 12, 1965, 1–9 — 1026

Feuillet 1967 — Feuillet A. La coupe et le baptême de la passion (*Mc*, X. 35–40; cf. *Mt*, XX. 20–23; Lk, XII. 50) // RB, 1967, № 3, 356–391 — 573

Field 1875 — Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. T. 2. Oxonii, Clarendon, 1875 — 995

Findlay 1901 — Findlay G. G. St.Paul's First Epistle to the Corinthians. The Expositor's Greek Testament. Vol. 2. 2 Ed. London, Hodder & Stoughton, 1901, 729–953 — 623

Fitzmyer 1974 — Fitzmyer J. A. The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature // Essays on the Semitic Background of the New Testament. Montana, Scholars' Press, 1974, 435–480 —

Fitzmyer 1981 — Fitzmyer J. A. New Testament *Kyrios* and *Maranatha* // Id., To Advance the Gospel. New Testament Studies. 2 Ed. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ., 1998, 218–235 — 972

Fitzmyer 1988 — Fitzmyer J. The Aramaic Background of Philippians 2:6–11 // CBQ, 50, 470–483 — 993

Fitzmyer 1993 — Fitzmyer J. A. Romans. A New Translation with Introduction and Commentary. New York–London [et al.], Doubleday, 1993 (The Anchor Bible, Vol. 33) — 984

Fitzmyer 2007 — Fitzmyer J. A. The One Who Is to Come. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ., 2007 — 945, 986

Fitzmyer 2008 — Fitzmyer J. A. First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven–London, Yale Univ. Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, Vol. 32) — 587, 609, 613, 618, 625, 927, 989, 1035

Flemington 1948 — Flemington W. New Testament Doctrine of Baptism. London, 1948 — 544, 555, 560, 625, 631, 640, 660, 674, 698

Flügel 1862 — Flügel G. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862 — 1226

Flusser 1969 — Flusser D. Jesus. New York, Herder and Herder, 1969 — 939, 945

Foakes Jackson — Lake 1920 — The Beginnings of Christianity. Pt. I. The Acts of the Apostles. Ed. by J. F. Foakes Jackson and K. Lake. Vol. I. Prolegomena/ London, MacMillan & Co., 1920 — 545, 639, 641, 945

Førland, 2008 — Førland T. E. Acts of God? Miracles and Scientific Explanation // History and Theory, 47, 2008, 483–494 — 953

Foerster 1964 — Foerster W. ἁρπαγμός // TDNT, vol. 1, 473–474 (нем. оригинал: 1933 г.) — 996

Förster 1999 — Förster N. Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1999 — 775

Ford 1969 — Ford J. M. „Mingled Blood" from the Side of Christ (John XIX. 34) // NTS, 15, 1969, 337–338 — 1094

Fortna 1988 — Fortna R. T. The Fourth Gospel and its Predecessor. Philadelphia, Fortress Press, 1988.

Foster 2010 — Foster P. The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary. Leiden — Boston, Brill, 2010 — 924, 929, 930

Foschini, 1950/1951 — Foschini B. M. "Those Who Are Baptised for the Dead," I Cor. 15:29: An Exegetical Historical Dissertation // CBQ, vol. 12, № 3, 1950, 260–276; № 4, 1950, 379–388; vol. 13, № 1, 1951, 46–78; № 2, 1951, 172–198; № 3, 1951, 276–283 — 575, 616, 618

Fossum 1989 — Fossum J. E. Colossians 1. 15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism // NTS, 35, 1989, 183–201 — 1020

Fowden, 1986 — Fowden G. The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge, Univ. Press, 1986 — 906, 907

Fraser 1971 — Fraser J. W. Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More // NTS, 17, 1971, 293–313 — 980

Frend, 1965 — Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, Basil Blackwell, 1965 — 1139

Frey 2002 — Frey J. Der historische Jesus und der Christus der Evangelien // Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung. Hrsg. v. J- Schröter u. R. Brucker. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 273–336 (BZNW, 114) — 934, 945

Frey 2018 — Frey J. "Docetic-like" Christologies and the Polymorphy of Christ: a Plea for Further Consideration of Diversity in the Discussion of "Docetism" // *Docetism*, 27–50 — 922

Friedlaender 1912 — Friedlaender I. Jewish-Arabic Studies. I. Shiitic Elements in Jewish Sectarianism // The Jewish Quarterly Review, 2, № 4, 1912, 481–516 — 1215, 1216

Friedrich 1990 — Friedrich G. Der Brief an die Philipper // Das Neue Testament Deutsch. Bd. 8. 4. Auflage dieser Bearbeitung. Göttingen–Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 124–175 — 993

Fryer 1981 — Fryer N. S. L. Reconciliation in Paul's Epistle to the Romans // Neotestamentica, 15, 1981, 34–68 — 1016

Fuchs, 1957 — Fuchs E. Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus: Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über "Jesus von Nazareth" // ZThK, 54, 1957, 117–156 — 932

Fuller 1976 — Fuller R. H. Christmas, Epiphany and the Johannine Prologue // Spirit and Light. Essays in Historical Theology. Ed. by M. L'Engle and W. B. Green. New York, The Seabury Press, 1976, 63–74 — 1075

Fuller 1978 — Fuller R. The Conception / Birth of Jesus as a Christological Moment // JSNT, 1, 1978, 37–52 — 967, 981

Funk 1976 — Funk W.-P. Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V. Neu hrsg., übers. u. erklärt. Berlin, Akad.-Verlag, 1976 (TU, 119) — 1164

Funk 1977 — Funk W.-P. Zur Syntax des koptischen Qualiitativs // ZÄS, Bd. 104, 1977, 25–39 — 434

Funk 1995 — Funk W.-P. The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices // *Les textes 2*, 107–147 — 22, 388, 553

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) — 858

Funk et al. 2004 — L'Allogène (NH XI. 3). Par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello, J. D. Turner. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 2004 (BCNH. Section «Textes», 30).

Furness 1959 — Furness J. M. The Autorship of Philippians II. 6–11 // ExpT, 70, 1959, 240–243 — 993

Furnish 1992 — Furnish V. P. Colossians, Epistle to the // ABD, I, 1992, 1090–1096 — 1019

Furnish 1995 — Furnish V. P. Jesus according to Paul. Cambridge, Univ. Press, 1995 — 598, 644, 968, 1019

Gaffron 1969 — Gaffron H.-G. Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sacramente. Bonn, Rh. Fr.-Wilhelms-Uni., 1969 — 777, 788, 793, 796, 797

Gager 1981 — Gager J. G. Some Notes on Paul's Conversion // NTS, 27, 1981, 697–704 — 968

Gager 2000 — Gager J. G. Reinventing Paul. Oxford, Univ. Press, 2000 — 970

Gardner 1988 — Gardner I. The Docetic Jesus. Some Interconnections between Marcionism, Manichaeism and Mandaeism // id. Coptic Theological Papyri II. Edition, Commentary, Translation. Wien, Verl. Brüder Hollinek, 1988, 57–85 — 1210, 1218, 1222

Garrow 2004 — Garrow A. J. P. The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache. London — New York, T & T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser. 254) — 738

Gathercole 2014 — Gathercole S. The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary. Leiden et al., Brill, 2014 — 949

Geiger 1902 — Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 2. rev. Aufl. Leipzig, Verl. M. W. Kaufmann, 1902 — 1172

Gelenius 1566 — Gelenius S. Tertulliani <...> tomus primus. Paris, Audoënus Parvus, 1566 — 672

Georgi 1995 — Georgi D. The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion? // HTR, 88, 1995, 35–68 — 968

Gericke 1965 — Gericke W. Zur Entstehung des Johannes-Evangeliums // TLZ, Jhrg. 90, 1965, 807–820 — 1045

Gerock 1839 — Gerock C. F. Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran. Hamburg — Gotha, Verl. Fr. u. A. Perthes, 1839 — 1177, 1187, 1189, 1225

Gibbons 1972 — Gibbons J. A. A Commentary on The Second Logos of the Great Seth. Ph. D. Diss., Yale Univ., 1972 — 3, 6, 8, 27, 29, 32, 915 et passim

Gibbons — Bullard, 1988 — The Second Treatise of the Great Seth. Introd. By J. A. Gibbons. Transl. by R. A. Bullard and J. A. Gibbons. // NHLE. J. M. Robinson, Dir. Leiden, Brill, 1977; 3, completely rev. ed. with an Afterword by R. Smith. Leiden et al., Brill, 1988, 362–371 — 32, 50, 57.

Gibbs 1970 — Gibbs J. G. The Relation between Creation and Redemption According to Phil. 5–11 // NT, 12, 1970, 270–283 — 995

Giblin 1975 — Giblin C. H. Three Monotheistic Texts in Paul // CBQ, 37, 1975, 527–547 — 987, 991

Gifford 1911 — Gifford E. H. The Incarnation. A Study of Philippians II. 5–11 and a University Sermon on Psalm CX. Ed. by H. Wace. London, Longmans, Green & Co., 1911 —

Gilliot, 2002 — Gilliot C. Informants // *EQ*, vol. 2, 512–518 — 1172

Gilliot, 2004 — Gilliot C. Le Coran, fruit d'un travail collectif? // *Al-Kitāb*, 185–232 — 1170

Gilliot, 2008 — Gilliot C. Reconsidering the Authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work? // *Qur'ān 1*, 88–108 — 1170

Gilliot, 2010 — Gilliot C. On the Origin of the Informants of the Prophet // *Origins*, 153–188 — 1172

Gillman 1987 — Gillman F. M. Another Look at Romans 8. 3: "In the Likeness of Sinful Flesh" // CBQ, 49, 1987, 597–604 — 977

Glasson 1974 — Glasson T. F. Two Notes on the Philippians (II. 6–11) // NTS, 21, 1974, 133–139 — 996, 999

Gnilka 1991 — Gnilka J. Der Kolosserbrief. 2. Aufl. Freiburg et al., Herder, 1991 (HThK, X. 1) — 596, 635, 1019, 1022, 1024, 1030, 1039

Goessler 1887 — Adrians ΕΙΣΑΩΓΗ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ. Hrsg., übersetzt u. erläutert von Fr. Goessling. Berlin, H. Reuther's Verlag, 1887 — 978

Goldingay 2000 — GoldingayJ. Death and Afterlife in the Psalms // *Avery-Peck — Neusner 2000*, 61–85 — 950

Goldstein— Stroumsa 2006 — Goldstein R. — Stroumsa G. G. The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal // ZAC, 10, 2006, 423–441— 922, 924, 1071

Goodenough 1923 — Goodenough E. R. The Theology of Justin Martyr. Jena, Walter Biedermann, 1923 — 757

Goodenough 1945 — Goodenough E. R. John a Primitive Gospel // JBL, 64, 1945, 145–182 — 1045, 1085
Goodenough 1969 — Goodenough E. R. By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam, Philo Press, 1969 (впервые: 1935 г.) — 1038
Goppelt 1978 — Goppelt L. Der erste Petrusbrief. Hrsg. von F. Hahn. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 — 669, 674
Goppelt 1981 — Goppelt L. Theologie des Neuen Testaments. Hrsg. von J. Roloff. 3. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981 — 934, 943–946
Goulder 1994 — Goulder M. The Pre-Marcan Gospel // SJT, 47, 1994, 453–471 — 962
Goulder 1999 — Goulder M. D. Ignatius's „Docetists"// VC, 53, 1999, 16–30 — 1071
Graham, 2003 — Graham W. A. Orality // *EQ*, vol. 3, 584–587 — 1170
Grässer 1964 — Grässer E. Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium // NTS, 11, 1964, 74–90 — 1082
Grant 1959 — Grant R. M. Gnostic Origin and the Basilidians of Irenaeus // VC, 13, 1959, 121–125 — 1128
Grant 1961 — Grant R. M. The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip // VC, 15, 1961, 129–140 — 202
Grant 1966 — Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. 2 Ed. N.-Y. — London, Columbia Univ. Press, 1966 — 1.
Green 1987 — Green W. S. Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question // Judaisms and Their Messiahs… (см.: *Charlesworth 1987*), 1–14 — 945
Grégoire 1930 — Grégoire H. Mahomet et le Monophysisme // Mélanges Charles Diehl. Vol. 1: Histoire. Paris, Ernest Leroux, 1930, 107–119 — 1189, 1190, 1209
Gregory–Tuckett 2005 — Gregory A. F. and Tuckett C. M. 2 Clement and the Writing that Later Formed the New Testament // The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers. Ed. by A. F. Gregory and C. M. Tuckett. Oxfortd, Univ. Press, 2005, 251–292 — 753
Grelot 1972 — Grelot P. Deux expressions difficiles de Philippiens 2. 6–7 // Biblica, 53, 1972, 495–507 — 997, 1001
Grelot 1973 — Grelot P. Deux notes critiques sue Philippiens 2. 6–11 // Biblica, 54, 1973, 169–186 — 993
Griffith 1999 — Griffith S. H. The Qur'ān in Arab Christian Texts; the Development of the Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Ma'mūn // Parole de l'Orient, 24, 1999, 203–233 — 1171
Griffith 2001 — Griffith S. H. Christians and Christianity // *EQ*, vol. 1, 307–316 — 1172
Griffith 2018 — Griffith S. H. The Qur'an in Christian Arabic Literature: A Cursory Overview // Arab Christians and the Qur'an from the Origins of Islam to the Medieval Period. Ed. by M. Beaumont. Leiden — Boston, Brill, 2018, 1–19 — 1192
Grillmeier 1975 — Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Transl. by J. Bowden. Second Rev. Ed. Atlanta, John Knox Press, 1975 — 1166
Grillmeier 1990 — Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). 3. verb. u. erg. Aufl. Freiburg et al., Herder, 1990 — 924, 958, 1047, 1062, 1108, 1122
Grindheim 2013 — Grindheim S. A Deutero-Pauline Mystery? Ecclesiology in Colossians and Ephesians // Paul and Pseudepigraphy. Ed. by S. E. Porter et al. Leiden–Boston, Brill, 2013, 173–195 (Pauline Studies, vol. 8) — 1019
Grundeken 2015 — Grundeken M. Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects. Leiden–Boston, Brill, 2015 (Suppl. to VC, 131) — 729

Günter 2002 — Günter S. Muhammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'an and Qur'anic Exegesis // Journal of Qur'anic Studies, 4, № 1, 2002, 1–26 — 1170

Guillaume 1955 — The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh with Introducrion and Notes by A. Guillaume. Oxford, Univ. Press, 1955 — 1172

Gunther 1973 — Gunther J. J. St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings. Leiden, Brill, 1973 (Suppl. to NT, 35) —

Guthrie 1981 — Guthrie D. New Testament Theology. Leicester, Inter-Varsity Press, 1981 —

Guthrie 1983 — Guthrie D. The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary. Leicester, Inter-Varsity Press, 1983 — 702, 716

Guthrie 1990 — Guthrie D. New Testament Introduction. 4 rev. Ed. Leicester, Apollos, 1990 — 644

Häkkinen 2005 — Häkkinen S. Ebionites // *Companion*, 247–278 — 954

Haenchen 1953 — Haenchen E. Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis // ZThK, 50, 1953, 125–158 — 842

Haenchen 1968 — Haenchen E. Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. 2. Auflage. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968 — 574, 589

Haenchen 1971 — Haenchen E. The Acts of the Apostles. A Commentary. Oxford, Basil Blackwell, 1971 — 579, 591

Haenchen 1984 — Haenchen E. Commentary on the Gospel of John. Chapters 1–6. Transl. et Ed. by R. W. Funk. Philadelphia, Fortress Press, 1984 — 1045

Hahn 1967 — Hahn F. Die alttestamentliche Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung // ET, 27, 1967, 337–374 — 1086

Hahn 2011 — Hahn F. Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Bd. 2. Die Einheit des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 — 972, 975, 1084, 1086, 1093

Hainthaler 1995 — Hainthaler T. Doketismus // Lexikon für Theologie u. Kirche. 3. neu bearrb. Aufl. Bd. 3. Freiburg — Basel [et al.], Herder, 1995, 301–302 — 1111

Hamerton-Kelly 1973 — Hamerton-Kelly R. G. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. Cambridge, Univ. Press, 1973 (SNTS, Monograph Ser. 21) — 989, 1000, 1005, 1024, 1048, 1074

Hammerich 1966 — Hammerich L. L. An Ancient Misunderstanding (Phil. 2. 6 ‚robbery') // Historisk-filosofiske Meddelelser <...> Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Bd. 41, № 4, 1966, 1–36 — 996

Hannah 1999 — Hannah D. D. The Ascension of Isaiah and Docetic Christology // VC, 53, 1999, 165–196 — 1115

Harnack 1888 — Harnack A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg i. B., J. C. R. Mohr (Paul Siebeck), 1888 — 577, 975

Harnack, 1924 — Harnack A. von. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924 — 1108

Harnack 1924a — Harnack A. von. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. 2: Die Verbreitung. 4. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924 — 1172

Harnack 1983 — Harnack A. von. Der Islam // id. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. 2. Bd. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhadlung, 1983, 529–538 (4 изд.: 1909/1910 г.) — 1207

Harris 1917 — Harris R. The Origin of the Prologue to St John's Gospels. Cambridge: Univ. Press, 1917 — 1078

Harris 1980 — Harris M. J. Titus 2. 13 and the Deity of Christ // Pauline Studies..., 262–277; см. Beasley-Murray, 1980 — 984

Harris 1992 — Harris M. J. Jesus as God. The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus. Grand Rapids, Baker Book House, 1992 — 984, 1048

Hartman 1974 — Hartman L. 'Into the Name of Jesus'. A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase // NTS, 20, 1974, 432–440 — 593

Hartman 1997 — Hartman L. "Into the Name of the Lord Jesus". Baptism in the Early Church. Edinburgh, T & T Clark, 1997 — 544, 566, 578, 592, 602, 625, 646, 652, 654, 660, 668, 683, 698, 736

Harvey 1964 — Harvey J. A New Look at the Christ Hymn in Philippians 2. 6–11 // ExpT, 76, 1964, 337–339 — 996

Haufe 1976 — Haufe G. Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum // TLZ, Jhg. 101, 1976, 561–566 — 590

Havelaar 1999 — The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3). Ed. by H. W. Havelaar. Berlin, Akademie-Verl., 1999 (TU, 144) — 1103, 1133, 1134

Hedrick 1980 — Hedrick Ch. W. The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis. Ph. D. Ann Arbor, Iniv. Microfilms International, 1980 — 830, 833, 846, 889

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) — 848, 875

Heitmüller 1903 — Heitmüller W. „Im Namen Jesu". Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903 — 593, 746

Heitmüller 1914 — Heitmüller W. Zur Johannes-Tradition // ZNW, 15, 1914, 189–209 — 1044

Heldermann 1984 — Heldermann J. Die Anapausis im Evangelium Veritatis: eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes. Der Ruhe im Evangelium Veritatis und anderen Schriften der Nag Hammadi Bibliothek. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 18) — 528

Helyer 1992 — Helyer L. R. Recent Research on Col 1:15–20 (1980–1990) // GTJ, 12, 1992, 51–67 — 1020

Helyer 1994 — Helyer L. [R]. Cosmic Christology and Col 1. 15–20 // JETS, 37, 1994, 235–246 — 1020

Hemmer et al. 1907 — Les pères apostoliques I–II. Doctrine des apotres. Épitre de Barnabé. Texte grec, trad. française, introd. et index par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent. Paris, Alphonse Picard et fils, 1907 — 738, 745

Hengel 1977 — Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977 — 937, 975, 996, 1013

Hengel 1977a — Hengel M. Crucifixion. In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. London, SCM Press Ltd, 1977 — 924, 1071

Hengel 1987 — Hengel M. Das Christuslied im früheſten Gottesdienſt // Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Bd. 1. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Hrsg. von W- Baier et al. Erzabtei St- Ottilien, Eos Verlag, 1987, 357–404 — 993

Hengel 1989 — Hengel M. The Johannine Question. London: SCM Press, 1989 — 1082

Hengel 1991 — Hengel M. The Pre-Christian Paul in Collaboration with R. Deines. Transl. by J. Bowden. SCM Press, London, 1991 — 968

Hengel 1992 — Hengel M. Christological Titles in Early Christianity // The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. Ed. by J. H. Charlesworth et al. Minneapolis, Fortress Press, 1992, 425–447 — 946

Hengel 1995 — Hengel M. Studies in Early Christology. Edinburgh, T&T Clark, 1995 — 993, 996

Hengel 1997 — Hengel M. Präexistenz bei Paulus? // Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. Hrsg. von C. Landmesser et al. Berlin, Walter de Gruyter, 1997, 479–518 — 970, 987, 993, 997, 998, 1000, 1009, 1019

Hengel 2008 — Hengel M. Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum // id., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI. Hrsg. v. C.-J. Thornton. Tübingen, Mohr Siebeck, 2008 (WUNT, 234), 549–593 — 1, 906

Henning [1901] — Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einleitung versehen von M. Henning. Leipzig, Verl. von Philipp Reclam jun., [1901] — 1187

Henninger 1951 — Henninger J. Spuren christlichen Glaubenswahrheiten im Koran. Schöneck, Adm. des Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1951 — 1177, 1209

Heyden 2014 — Heydėn W. von. Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie. Tübingen, Francke Verlag, 2014 (TANZ, 58) — 924, 929, 930, 975, 1049, 1062, 1103, 1105, 1111, 1141

Higgins 1952 — Higgins A. J. B. The Lord's Supper in the New Testament. Chicago, Henry Regnery Company, 1952 — 1087, 1088

Higgins 1980 — Higgins A. J. B. The Son of Man in the Teaching of Jesus. Cambridge, Univ. Press, 1980 — 946

Hilgenfeld 1884 — Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt. Lpz., Fues's Verlag, 1884 (Repr.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) — 1, 1112

Hindley 1968 — Hindley J. C. Towards a Date for the Similitudes of Enoch. An Historical Approach // NTS, 14, 1968, 551–565 — 946

Hoehner 2002 — Hoehner H. W. Ephesians: an Exegetical Commentary. Grand Rapids, Baker Academic, 2002 — 644

Hofius 1971 — Hofius O. Eine altjüdische Parallele zu Röm. IV. 17b // NTS, 18, 1971, 93–94 — 1071

Hofius 1991 — Hofius O. Der Christushymnus Philipper 2, 6–11: Untersuchung zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991 — 1005

Holmen — Porter 2011 — Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 1–3. Ed. by T. Holmén and S. E. Porter. Leiden–Boston, 2011 — 934

Hooke 1962 — Hooke S. H. The Translation of Romans I. 4 // NTS, 9, 1962, 370–371 — 971, 973

Hoover 1971 — Hoover R. W. The Harpagmos Enigma: a Philological Solution // HTR, 64, 1971, 95–119 — 996

Horbury 1998 — Horbury W. Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh, T&T Clark, 1998 — 968

Hornschuh 1965 — Hornschuh M. Studien zur Epistula Apostolorum. Berlin, Walter de Gruyter, 1965 (Patristische Texte und Stidien, 5) — 728

Horovitz 1923 — Horovitz J.. Qurān // Der Islam, 13, 1923, 66–69 — 1172, 1215

Horovitz 1926 — Horovitz J. Koranische Untersuchungen. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1926 —

Horsley 1975 — Horsley R. A. The Background of the Confessional Formula in 1Kor 8. 6 // ZNW, 69, 1978, 130–135 — 987

Horsley 1998 — Horsley R. A. 1 Corinthians. Nashville, Abingdon Press, 1998 (Abingdon New Testament Commentaries) — 613, 987, 989, 1035

Horsley — Hanson 1985 — Horsley R. A. and Hanson J. S. Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus. Minneapolis, Winston Presss, 1985 — 945

Horst 1973 — Horst van der, P. W. Observations on a Pauline Expression // NTS, 19, 1973, 181–187 — 635

Horton 1901 — Horton R. F. The Pastoral Epistles. Timothy and Titus. Introduction, Authorized Version, Revised Version with Notes, Index and Map. Edinburg, T. C. & E. C. Jack, 1901 — 689

Howard 1947 — Howard W. F. The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles // JTS, 48, 1947, 12–25 — 1044

Howard 1955 — Howard W. F. The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation. Revised by C. K. Barrett. 4. Ed. London: The Epworth Press, 1955 (1 1931) — 1073

Howard 1969 — Howard G. E. Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4 ff. // JBL, 88, 1969, 331–337 — 968

Howard 1978 — Howard G. Phil 2:6–11 and the Human Christ // CBQ, 40, 1978, 368–387 — 993, 1001, 1003, 1006, 1007

Howard 1988 — Howard G. The Gospel of the Ebionites // ANRW, Bd. 2, 25. 5, 4034–4053 — 957

Hoyland 1997 — Hoyland R. C. Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, The Darwin Press, 1997 — 1172, 1192

Hoyland 2001 — Hoyland R. C. Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam. London — New York, Routledge, 2001 — 1172

Hubbard 2004 — Hubbard M. V. New Creaation in Paul's Letters and Thought. Cambridge, Univ. Press, 2004 (SNTS. Monograph Ser. 119) —

Hübner 1997 — Hübner R. M. Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien // ZAC, vol. 1, 1997, 44–72 — 722

Hughes 1979 — Hughes G. Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation. Cambridge, Univ. Press, 1979 — 701

Hull 2005 — Hull M. F. Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15: 29). An Act of Faith in the Resurrection. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005 — 616, 618, 619

Hume 1921 — Hume D. An Enquiry concerning Human Understanding... Chicago, The Open Court Publ. Co., 1921 (впервые: 1748 г.) — 953

Hunter 1962 — Hunter A. M. Crux criticorum — Matt. XI. 25–30 — a Re-Appraisal // NTS, 8, 1962, 241–249 — 941

Hurtado 1984 — Hurtado L. W. Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5–11 // From Jesus to Paul. Studies in Honour F. W. Beare. Ed. by P. Richardson et al., Waterloo, Wilfrid Laurier Univ. Press, 1984, 113–126 — 993

Hurtado 1993 — Hurtado L. W. Pre-existence // Dictionary of Paul and His Letters. Ed. by G. W. Hawthorne et al. Downers Grove, InterVarsity Press, 1993 — 967

Hurtado 2003 — Hurtado L. W. Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ., 2003 — 556, 931, 933, 984, 995, 1000

Hurtado 2005 — Hurtado L. W. How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ., 2005 — 932, 995

Hurtado 2016 — Hurtado L. W. Paul's Messianic Christology // Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism. Ed. by G. Boccaccini & C. A. Segovia. Minneapolis, Fortress Press, 2016, 107–131 — 968

Hurst 1986 — Hurst L. D. Re-Enter the Pre-Existent Christ in Philippians 2. 5–11? // NTS, 32, 1986, 449–457 —

Hurst 1990 — Hurst L. D. The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought. Cambrifge, Cambridge Univ. Press, 1990 — 671, 691

Jensen 2014 — Jensen M. D. Jesus „Coming" in the Flesh // NT, 56, 2014, 310–312 — 1052

Iersel 1988 — Iersel B. M. F. van. He will Baptise you with Holy Spirit (Mark 1, 8) // Text and Testimony... (см.: *Drijvers–Reinink, 1988*), 132–141 — 562

Isenberg 1989 — Isenberg W. W. Introduction [to «The Gospel according to Philip]» // Layton 1989, 131–139 — 777, 778

Jaeger 1915 — Jaeger W. W. Eine ſtilgeſchichtliche Studie zum Philipperbrief // Hermes, 50, 1915, 537–553 — 996

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) — 875, 898, 1151

Janssens 1983 — Les Leçons de Silvanos (NH VII, 4). Texte établi et présenté par. Y. Janssens. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 13) — 48

Janssens 1983a — Janssens Y. The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel // The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson. Ed. by A. H. B. Logan. Edinburgh, T. & T. Clark Ltd, 1983, 229–244 — 1151

Jaubert 1971 — Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens. Introd., texte, trad., notes et index par A. Jaubert. Paris, Les éditions du Cerf, 1971 (SC, 167) — 719

Jeremias 1956 — Jeremias J. 'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God' (I Cor. XV. 50) // NTS, 2, 1955/1956, 151–159 — 623

Jeremias 1963 — Jeremias J. Zu Phil II. 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν // NT, 6. 1963, 182–188 — 998, 1005

Jeremias 1966 — Jeremias J. The Euchariſtic Words of Jesus. [Transl. by N. Perrin]. London: SCM Press, 1966 — 1086, 1087

Jeremias 1968 — Jeremias J. Zum Logos-Problem // ZNW, 59, 1968, 82–85 — 1077, 1079

Jeremias 1971 — Jeremias J. Neuteſtamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloch, Gerd Mohn, 1971 — 566, 570, 576, 586, 939, 940, 941, 942

Jeremias 1983 — Jeremias J. Unbekannte Jesusworte. 2. Aufl. Gütersloch, Gerd Mohn, 1983 — 557

Jeremias 1984 — Jeremias J. Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe. 9. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1984 — 934

Jewett 2006 — Jewett R. Romans. A Commentary. Aſſiſted by R. D. Kotansky. Ed. by E. J. Epp. Minneapolis, Fortress Press, 2006 — 971, 973

Johnson 1996 — Johnson L. T. The Real Jesus. The Misguided Queſt for the Hiſtorical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels. San Francisco, Harper Collins, 1996 — 1046

Johnſton 1992 — Johnſton G. Should the Synoptic Evangeliſts be Considered as Theologians // Studies in Religion / Sciences Religieuses, 21. 2, 1992, 181–190 —

Joly 1986 — Hermas. Le Paſteur. Introd., texte critique, trad. et notes par R. Joly. 2e éd. Paris, Les éditions du Cerf, 1986 (SC, 53) — 729, 737

Joüon 1938 — Joüon P. Notes philologiques sur quelques versets de l'Épitre aux Philippiens // RSR, 28, 1938, 89–93, 223–233 — 995, 999

Jülicher 1901 — Jülicher A. Einleitung in das Neue Teſtament. 3. u. 4. Aufl. Freiburg i. B. u. Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1901 — 577

Junod — Kaeſtli 1983 — Acta Iohannis. Cura E. Junod et J.-D. Kaeſtli. Vol. 1–2. Tournhout, Brepols, 1983 (Corpus Chriſtianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2) — 922, 1115, 1116, 1118, 1119, 1120, 1121, 1123

Käsemann 1949 — Käsemann E. Eine urchriſtliche Taufliturgie // Feſtschrift R. Bultmann zum 65. Geburtſtag, Stuttgart, Kohlhammer, 1949, 133–148 — 1020

Käsemann 1950 — Käsemann E. Kritische Analyse von Phil. 2. 5–11 // ZThK, 47, 3, 1950, 313–360 — 1003

Käsemann 1954 — Käsemann E. Das Problem des hiſtorischen Jesus // ZThK, 51, 2, 1954, 125–153 — 934, 945

Käsemann 1960 — Käsemann E. Die Anfänge chriſtlicher Theologie // ZThK, 57, 1960, 162–185 — 936

Käsemann 1962 — Käsemann E. Zum Thema der urchriſtlichen Apokalyptik // ZThK, 59, 1962, 257–284 — 949

Käsemann 1964 — Käsemann E. Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs // id., Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 — 1078

Käsemann 1966 — Käsemann E. Jesu Letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen, Mohr, 1966 — 1075

Käsemann 1980 — Käsemann E. Commentary on Romans. Transl. and ed. by G. W. Bromiley. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1980 — 630, 634, 973, 975, 980, 984, 995, 999

Kaeſtli 1980 — Kaeſtli J.-D. Valentinisme italien et valentinisme oriental: leur divergences à propos de la nature du corps de Jésus // *Rediscovery* 1, 391–403 — 1063

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 — 792

Kasser et al. 2006 — The Gospel of Judas from Codex Tchacos. Ed. by R. Kasser, M. Meyer and G. Wurſt. Washington, National Geographic, 2006 — 389, 1149

Kasser et al. 2006a — Das Evangelium des Judas aus dem Codex Tchacos. Hrsg. von R. Kasser et al. Aus dem Engl. übersetzt von S. Hirsch. Washington, National Geographic, 2006 — 1149

Kasser et al. 2007 — The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Coptic text edited by R. Kasser and G. Wurſt. Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurſt, and Fr. Gaudard. Washington, National Geographic, 2007 — 389, 390, 391, 393, 396, 411, 1148 et passim

Kazimirski 1869 — Le Koran. Traduction nouvelle faité sur le texte arabe par M. Kazimirski. Nouvelle edition. Paris, Charpentier, 1869 — 1189

Keener 2003 — Keener G. S. The Gospel of John. A Commentary. Vol. I. Grand Rapids, Baker Academic, 2003 — 565, 1043, 1045, 1073

Keller 1988 — Keller J. A. Contemporary Chriſtian Doubts about Resurrection // Faith and Philosophy, 5, 1988, 40–60 — 953

Kelly 1969 — Kelly J. N. D. A Commentary on the Epiſtles of Peter and of Jude. London, Adam & Charles Black, 1969 — 660, 662, 669, 679

Kelly 1980 — Kelly J. N. D. Early Chriſtian Doctrines. 5 rev. Ed. London, Adam & Charles Black, 1980 — 704, 922, 923, 1104, 1195

Kennedy 1910 — Kennedy H. A. A. The Epiſtle to the Phillipians // The Expositor's Greek Teſtament. Ed. by W. R. Nicoll. Vol. 3. New York — London, Hodder & Stoughton, 1910, 397–473 —

Kerſt 1975 — Kerſt R. 1Kor 8. 6 — ein vorpaulinisches Taufbekenntnis? //ZNW, 66, 1975, 130–139 — 968

Khosroyev 1995 — Khosroyev A. Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der erſten Jahrhunderte. Altenberge, Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7) — 22, 26, 882.

Khosroyev 1995a — 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, 200–205.

Khosroyev 1997 — Khosroyev A. Eine Bemerkung zum koptischen Adverb (ϫⲩϣ) ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ // Hyperboreus, 3, 1997, fasc. 2, 336–346 — 145.

Khosroyev 2000 — Khosroyev A. Once more about Pat¾r tîn fètwn (Jm 1.17) // Hyperboreus 6, 2000, fasc.1, 198-203 — 432

Khosroyev 2009 — Khosroyev A. Zum Wort ⲡⲁⲣⲁⲡⲱⲗϩ in der Apokalypse des Petrus un dem Zweiten Logos des Grossen Seth // Hyperboreus, 15, 2009, fasc. 2, 340–349 — 291

Khoury 1993 — Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftliche Kommentar von A. Th. Khoury. Bd. 4 (Sure 3, 1 — 200). Gütersloh, Güterloher Verlag., 1993 — 1187

Khoury 1994 — Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftliche Kommentar von A. Th. Khoury. Bd. 5 (Sure 4, 1 — 176). Gütersloh, Güterloher Verlag., 1994 — 1175, 1177, 1179, 1180, 1188

Khoury 1995 — Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftliche Kommentar von A. Th. Khoury. Bd. 6 (Sure 5, 1 — 120. Sure 6, 1–165). Gütersloh, Güterloher Verlag., 1995 —

Kiley 1986 — Kiley M. Colossians as Pseudepigraphy. Sheffield, ISOT Press, 1986 — 1019

Kim 1983 — Kim S. "The 'Son of man'" as the Son of God. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983 (WUNT, 30) — 946

Kim 2004 — Kim J. H. The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus. London — New Yorkpagels, T & T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser., 268) — 630

Kinlaw 2005 — Kinlaw P. The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology. Atlanta: SBL, 2005 (Academia Biblica, 18) — 922

Kirchner 1989 — D. Kirchner, Epistula Jacobi apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I. Neu herausgegeben, übers. und komm. Berlin, Akademie-Verl., 1989 (TU, 136) — 1146

Klauck 1991 — Klauck H.-J. Der erste Johannesbrief. Zürich [et al.]: Benziger, 1991 (EKK, XXIII/1) — 1044, 1051

Klauck 2008 — Klauck H.-J. Apokryphe Evangelien. Eine Einführung. 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart, Verl. Katholisches Bibelwerk, 2008 — 1171

Klausner 1926 — Klausner J. Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching. New York, The Macmillan Co., 1926 — 939, 940

Klaiber 2017, 2018 — Klaiber W. Das Johannesevangelium. Bd. 1–2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 2018 — 1078

Klijn 1977 — Klijn A. F. J. Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden, Brill, 1977 (Supplements to NT, 46) — 14, 831, 842

Klijn 1980 — Klijn A. F. J. An Introduction to the New Testament. Leiden, Brill, 1980 — 596, 1019

Klijn 1986 — Klijn A. F. J. Jewish Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity. Ed. by B. A. Pearson & J. E. Goehring. Philadelphia, Fortress Press, 161–175 — 747

Klijn 2003 — Klijn A. F. J. The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary. 2 Revised Ed. Leiden–Boston, Brill, 2003 (Supplements to NT, 108) — 756

Klijn — Reinick 1973 — Klijn A. F. J. and Reinink G. J. Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden, Brill, 1973 — 954

Kloppenborg 1999 — Kloppenborg J. S. Formation of Q. The Trajectories in Ancient Wisdom Collections. With a New Preface. Harrisburg, Trinity Press Intern., 1999 — 556

Klostermann 1950 — Klostermann E. Das Markusevangelium. 4., ergänzte Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950 — 938

Knopf 1912 — Knopf R. Die Briefe Petri und Judä. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912 — 660, 664, 674, 680

Knopf 1920 — Knopf R. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 — 738, 740

Knox 1938 — Knox J. Philemon and the Authentity of Colossians // JR, 18, 1938, 144–160 — 1019

Knox 1967 — Knox J. The Humanity and Divinity of Christ. A Study of Pattern in Christology. Cambridge, Univ. Press, 1967 — 975, 998, 999

Knox 1948 — Knox W. L. The "Divine Hero" Christology in the New Testament // HTR, 41, 1948, 229–249 — 975, 1032

Koch 2011 — Koch D.-A. Taufinterpretation bei Ignatius und im Barnabasbrief Christologische und soteriologische Deutungen // *Ablution*, 817–848 — 723, 727, 752

Koester 1965 — Koester H. ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity // HTR, 58, 1965, 279–318 —

Koester 1982 — Koester H. Introduction to the New Testament. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity. 2nd Ed. New York-Berlin, 1982 — 750

Koester 2014 — Koester C. R. Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven, Yale Univ. Press, 2014 (The Anchor Yale Bible, 38A) — 1043

Kok 2019 — Kok M. Classifying Cerinthus's Christology // JECH, 9. 1, 2019, 30–48 — 1105

Koschorke 1977 — Koschorke K. Eine gnostische Pfingstpredigt. Zur Auseinandersetzung zwischen gnostischen und kirchlichen Christen am Beispiele der „Epistula Petri ad Philippum" (NHC VIII. 2) // ZThK, 74, 1977, 323–343 — 404, 406, 407, 506, 509, 523

Koschorke 1978 — Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 12) — 6, 47, 49, 409, 800, 806, 814, 828, 924, 930, 1136, 1137, 1142

Koschorke 1979 — Koschorke K. Eine gnostische Paraphrase des johanneischen Prologs: zur Interpretation von „Epistula Petri ad Philippum" (NHC VIII, 2) 136, 16 — 137, 4 // VC, 33, 1979, 383–392 — 406, 478, 480, 481, 482

Kotter 1981 — Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. von Byzantinischen Inst. Der Abtei Scheyern. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von P. Bonifatius Kotter. Berlin–N.Y., Walter de Gruyter, 1981 (PTS, 22) —

Krause 1973 — Krause M. Der zweite Logos des grossen Seth // Christentum am Roten Meer. Bd. 2. Hrsg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin–N.Y., Walter de Gruyter, 1973, 106–151 — 32, 49 et passim.

Krause 1975 — Krause M. Die Sakramente in der «Exegese über die Seele» // *Les textes 1*, 47–55 (NHS, 7) — 805

Kreitzer 1987 — Kreitzer L. J. Jesus and God in Paul's Eschatology. Sheffield, Acad. Press, 1987 (JSNT, Suppl. Ser., 19) — 993, 1005

Kretschmar 1989 — Kretschmar G. Katechumenat/Katechumenen // TRE, 18, 1989, 1–5 — 772

Krinetzki 1959 — Krinetzki L. Der Einfluss von Is 52. 13–53. 12 Par auf Phil. 2. 6–11 // ThQ 139, 1959, 157–193, 291–336 — 993, 1005

Kümmel 1970 — Kümmel W. G. Introduction to the New Testament. London, SCM Press Ltd, 1970 — 556, 579, 596, 644, 658, 691, 1019, 1044, 1044, 1049

Kümmel 1972 — Kümmel W. G. Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus // NTS, 18, 1972, 457–458 — 966

Kunath 2016 — Kunath F. Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium. Struktur und Theologie eines johannischen Motivs. Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2016 (BZNW, 212) — 1048, 1074

Kuss 1963 — Kuss O. Zur vorpaulinischen Taufiehre im Neuen Testament // id. Auslegung und Verkündigung. I. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes. Regensburg, Verlag Fr. Pustet, 1963, 98–120 (впервые: 1951 г.) — 572

Kuss 1963a — Kuss O. Zur paulinischen und nachpaulinischen Taufiehre im Neuen Testament // id. 121–150 (впервые: 1951 г.) — 660, 664, 674

Kuss 1963b — Kuss O. Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe // id. 1963, 162–186 (впервые: 1953 г.) —

Kuss 1957–1978 — Kuss O. Der Römerbrief. Lief. 1–3. 2. Aufl. Regensburg, Verl. Friedrich Pustet, 1957, 1959, 1978 — 984

Kysar 1975 — Kysar R. The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1975 — 1086, 1088

Kysar 1985 — Kysar R. The Fourth Gospel. A Report on Recent Research // ANRW, Bd. II. 25. 3, 1985, 2389–2480 — 1045

Kysar 2005 — Kysar R. Voyages with John: Charting the Fourth Gospel. Waco, Baylor Univ. Press, 2005 — 1045, 1075, 1077

Lalleman 1995 — Lalleman P. J. Polymorphy of Christ // The Apocryphal Acts of John. Ed. J. N. Bremmer. Kampen, Kok Pharos Publ. House, 1995, 97–118 — 922

Lalleman 1998 — Lalleman P. J. The Acts of John: a Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism. Leuven, Peeters, 1998 — 1095, 1119, 1122

Lampe 1951 — Lampe G. W. H. The seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers. London, Longmans, Green & Co, 1951 — 541, 544, 574, 583, 590, 595, 615, 620, 640, 721, 723, 726, 733, 754, 756

Lampe 1964 — Lampe G. W. H. The New Testament Doctrine of *Ktisis* // SJT, 17, 1964, 449–462 — 1025

Lampe 2003 — Lampe P. Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus. London, T & T Clarc Intern., 2003 — 737

Lang 1986 — Lang F. Die Briefe an die Korinther. Übersetzt u. erklärt. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1986 (NTD, 7) — 988

Langkammer 1968 — Langkammer H. Die Einwohnung der 'absoluten Seinsfülle' in Christus // Biblische Zeitschrift. NF., 12, 1968, 258–263 — 1022

Langkammer 1971 — Langkammer H. Literarische und theologische Einzelstücke in I Kor. VIII. 6 // NTS, 19, 1971, 193–197 — 987

Larcher 2004 — Larcher P. Pre-Islamic Arabic — Koranic Arabic — Classical Arabic // *Al-Kitāb*, 263–282 — 1170

Lawrence 2006 — Lawrence J. D. Washing in Water. Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature. Leiden–Boston, Brill, 2006 — 555

Lawson 2009 — Lawson T. The Crucifixion in the Qur'ān: a Study in the History of Muslim Thought. Oxford, Oneworld, 2009 —

Layton 1979 — Layton B. Thhe Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Ed. with Translation and Commentary. Missoula, Scholars, 1979 (Harvard Dissertations in Religion, 12) — 383

Layton 1989 — Nag Hammadi Codex II, 2–7. With Contibutions by many Scholars. Vol. 1–2. Ed. by B. Layton. Leiden et al., Brill, 1989 (NHS, 20, 21) — 777, 801, 851

Leenhardt 1995 — Leenhardt F. J. L'Épître de saint Paul aux Romains. 3e éd. Genève, Labor et Fides, 1995 — 973, 977, 984

Leirvik 2010 — Leirvik O. Images of Jesus Christ in Islam. 2nd ed. London, Continuum, 2010 — 1175, 1177

Leisegang 1955 — Leisegang H. Die Gnosis. 4. Aufl. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1955 — 1, 799

Leivestad 1972 — Leivestad R. Exit the Apocalyptic Son of Man // NTS, 18, 1972, 243–267 — 946

Lemm 1890 — Lemm O. v. Koptische apokryphe Apostelacten // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, NS I (XXXIII), 1890, 509–581 — 401, 427

Lenowitz 1998 — Lenowitz H. The Jewish Messiahs. From the Galilee to Crown Heights. Oxford, Univ. Press, 1998 — 945

Licona 2010 — Licona M. R. The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach. Nottingham, Apollos, 2010 — 951, 953

Lierman 2004 — Lierman J. The New Testament Moses. Christian Perception of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 — 959

Lietzmann 1926 — Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, A. Marcus & E. Weber's Verlag, 1926 — 774, 972

Lietzmann 1928 — Lietzmann H. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer. 3. Aufl. Tübingen, Verl. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928 (HNT, 8) — 971, 973, 983

Lietzmann 1936 — Lietzmann H. Geschichte der alten Kirche. 4./5. Auflage [5 Bände] in einem Band. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1975 (1. Aufl. 1936) — 1075, 1110

Lietzmann 1949 — Lietzmann H. An die Korinther I–II. 4. ergänzte Aufl. von W. G. Kümmel. Tübingen, Verl. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1949 (HNT, 9) — 613, 625

Lieu 1991 — Lieu J. The Theology of the Johannine Epistles. Cambridge, Univ. Press, 1991 — 1052, 1053, 1058

Lightfoot 1879 — Lightfoot J. B. Epistles to the Colossians and to Philemon. A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations. London, Macmillan & Co., 1879 — 649, 1022, 1025

Lightfoot 1889 — Ligntfoot J. B. The Apostolic Fathers. Vol. 2, Pt. 2. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised Texts with Introd., Notes, Dissertations, and Translations. 2 Ed. London, Macmillan and Co., 1889 — 765

Lightfoot 1903 — Lightfoot J. B. Saint Paul's Epistle to the Philippians. A Revised Text with Introd., Notes and Dissertations. London, Macmillan & Co., 1903 — 994, 995, 996

Lilly 1944 — Lilly J. L. The Conversion of Saint Paul. The Validity of His Testimony to the Resurrection of Jesus Christ // CBQ, 6, 1944, 180–204 — 968

Lindars 1976 — Lindars B. Word and Sacrament in the Fourth Gospel // SJT, 29, 1976, 49–63 — 566, 1087

Lindars 1986 — Lindars B. The Gospel of John. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1986 — 1045, 1073, 1074, 1077, 1078, 1086, 1093, 1097

Lindars 1991 — Lindars B. The Theology of the Letter to the Hebrews. Cambridge, Univ. Press, 1991 — 691, 694, 701, 708, 713, 1102

Lindemann 1983 — Lindemann A. Der Kolosserbrief. Zürich, Theologischer Verlag, 1983 (ZBK, 10) — 1021

Lindemann 2008 — Lindemann A. Paulus und die Jesustradition // Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge. Ed. by R. Buitenwerf et al. Leiden–Boston, Brill, 2008, 281–316 (Supplements to NT, 130) — 968

Lindsay 2009 — Lindsay H. Adoption in the Roman World. Cambridge, Univ. Press, 2009 — 979

Lipsius 1865 — Lipsius R. A. Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien, Braumüller, 1865 — 1132

Löhr 1996 — Löhr W. A. Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchegeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996 — 1126

Löhr 2012a — Löhr W. A. Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert // Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Hrsg. von J. Frey u. J. Schröter. 2. Aufl. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 545–574 — 1126

Löhr 2012b — Löhr W. Markion // RAC, 24, 2012, 147–173 — 1108

Löhr 2018 — Löhr W. A. Variety of Docetisms: Valentinus, Basilides and Their Disciples // *Docetism*, 231–260 — 1111, 1112

Logan 1997 — Logan A. H. B. The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered // VC, 51, 1997, 188–206 — 850, 898

Logan 2006 — Logan A. H. B. The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult. London, T & T Clark, 2006 — 799

Lohmeyer 1926 — Lohmeyer E. Die Offenbarung des Johannes. Tübingen, Verl. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926 — 1043

Lohmeyer 1928 — Lohmeyer E. Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5–11 // Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. 1927–1928. Bd. 18. 4. Abh. Heidelberg, 1928 — 993

Lohse 1951 — Lohse E. Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1951 — 587

Lohse 1969 — Lohse E. Pauline Theology in the Letter to the Colossians // NTS, 15, 1969, 211–220 — 1019

Lohse 1977 — Lohse E. Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 — 1019, 1020, 1021, 1024, 1025, 1026

Loisy 1903 — Loisy A. Le quatrième évangile. Paris: Alphonse Picard et fils, 1903 — 1075, 1094

Longenecker 1970 — Longenecker R. N. The Christology of Early Jewish Christianity. Naperville, Alec R. Alleson Inc., 1970 — 936, 937, 945, 959, 972

Longenecker 1990 — Longenecker R. N. Galatians. Dallas, Word Books, 1990 (не видел) — 630

Loofs 1913 — Loofs Fr. What is the Truth about Jesus Christ. Problems of Christology. New York, Ch. Scribner's Sons, 1913 — 998

Loofs 1999 — Loofs Fr. Das altkirchliche Zeugniss gegen die herrschende Auffassung der Kenosis-Stelle (Phil. 2. 5–11) // id. Patristica. Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche. Hrsg. von H. C. Brennecke et al. Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1999, 1–92 (впервые: 1927 г.) — 995, 996, 1010

Lorimer 1966 — Lorimer W. L. Romans IX. 3–5 // NTS, 13, 1966, 385–386 — 984

Lüdemann 1997 — Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleit., übersetzt u. komment. Von G. Lüdemann u. M. Janßen. Stuttgart, Radius, 1997 — 3, 16, 20, 537, 541

Lundberg 1942 — Lundberg P. La typologie baptismale dans l'ancienne eglise. Uppsala, Almquist..., 1942 — 613, 614, 660, 671, 674, 679, 797

Lundhaug — Jenott 2015 — Lundhaug H. & Jenott L. The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97) — 26.

Luomanen 2005 — Luomanen P. Nazarenes // Companion, 279–314 — 961

Luttikhuizen 1978 — Luttikhuizen G. P. The Letter of Peter to Philip and the New Testament // *Nag Hammadi*, 96–102 — 405, 406, 417, 523

Luttikhuizen 1984 — Luttikhuizen G. P. The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and Its Reception by Judeo-Christian Propagandists. Groningen, Rijksuniv. te Groningen, 1984 — 1201

Luttikhuizen 1988 — Luttikhuizen G. P. The Evaluation of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues // NT, 30, 1988, 158–168 —

Luttikhuizen 1995 — Luttikhuizen G. P. A Gnostic Reading of the Acts of John // The Apocryphal Acts of John. Ed. by J. N. Bremmer. Kampen, Kok Pharos, 1995, 119–152 — 1115

Luxenberg 2007 — Luxenberg Ch. The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Berlin, Verl. Hans Schiler, 2007 — 1170

Luz 2001 — Luz U. Matthew 8–20. A Commentary. Transl. by W. C. Linss. Minneapolis, Fortress Press, 2001 — 963

Lyall 1969 — Lyall F. Roman Law in the Writings of Paul — Adoption // JBL, 88, 1969, 458–466 — 979

MacDermot 1978a — Pistis Sophia. Text edited by C. Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 9).

MacDermot 1978b — The Books of Jeu and Untitled Text in the Bruce Codex. Text edited by C. Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 13).

MacGregor 2000 — MacGregor K. R. A Historical and Theological Investigation of John's Gospel. London, Palgrave Macmillan, 2000 — 1073

Macpherson 1892 — Macpherson J. Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians. Edinburgh, T. & T. Clark, 1892 — 645, 650, 657

MacRae 1970 — MacRae G. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. // NT, 12, 1970, 86–101 — 67, 80.

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, 151–195 (NHS, 11) — 830, 831

MacRae 1983 — MacRae G. W. Apocalypse of Adam (First to Fourth Century A. D.). A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments. Ed. By J. H. Charlesworth. Vol. 1. New York, Doubleday & Co., 1983, 707–719 — 833

Macquarrie 1966 — Macquarrie J. The Pre-existence of Jesus Christ // ExpT, 77, 1966, 199–202 —

Macquarrie 1988 — Macquarrie J. Jesus Christus VII: Dogmatisch // TRE, Bd. 17, 1988, 42–62 — 922

Mahé 1996 — Le Témoignage véritable (NH IX, 3). Gnose et Martyre. Texte établie et présente par Annie et J.-P. Mahé. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, Louvain–Paris, Éd. Peeters, 1996 (BCNH. Section «Textes», 23).

Manns 1979 — Manns F. Col. 1. 15–20: Midrash Chrétien de Gen. 1. 1 // RSR, 53, 1979, 100–110 —

Manson 1962 — Manson T. W. Studies in the Gospels and Epistles. Ed. by M. Black. Philadelphia, Westminster Press, 1962 — 1045

Manson 1967 — Manson T. W. The Teaching of Jesus. Studies in its Form and Content. Cambridge, Univ. Press, 1967 (впервые: 1931 г.) — 556, 946, 949

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) — 873

Markschies 1992 — Markschies C. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992 — 1112

Markschies, 1998 — Markschies C. Kerinthos. Wer war er und was lehrte er? // JbAC, 41, 1998, 48–76 — 1105

Marshall 1978 — Marshall I. H. The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. Exeter, The Paternoster Press, 1978 — 556, 575, 946

Marshall 1978a — *Marshall I. H.* The Epistles of John. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1978 — 1053, 1055

Marshall 2002 — Marshall H. The Meaning of the Verb "baptize" // см.: *Cross, 2002*, 8–24 — 542

Marshall 2004 — Marshall I. H. New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel. Leicester, Apollos, 2004 — 971, 1042

Martin 1959 — Martin R. P. Μορφή in Philippians II. 6 // ExpT, 70, 1959, 183–184 — 995

Martin 1964 — Martin R. P. An Early Christian Hymn (Col. 1: 15–20) // EQ, 36, 1964, 195–205 — 1023

Martin 1967 — Martin R. P. Carmen Christi. Phillipians II. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship. Cambridge, Univ. Press, 1967 — 993, 995, 996, 997

Martin 1995 — Martin D. B. The Corinthian Body. New Haven, Yale Univ. Press, 1995 — 928
Martin 2016 — Martin M. W. ἁρπαγμός Revisited: A Philological Reexamination of the New Testament's "Most Difficult Word" // JBL, 135, 2016, 175–194 — 996
Martyn 2003 — Martyn J. L. History and Theology in the Fourth Gospel. London, Westminster John Knox Press, 2003 — 1045, 1073
Marxen 1964 — Marxen W. Erwägungen zur neutestamentlichen Begründe der Taufe // Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen. Berlin, Alfred Töpelmann, 1964, 169–177 — 561
Mason 2003 — Mason S. Josephus and the New Testament. 2 Ed. Peabody, Hendrickson Publ., 2003 — 944
Mastin 1975 — Mastin B. A. A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel // NTS, 22, 1975, 32–51 — 1048
Matthews 2002 — Matthews Ch. R. Philip Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition. Leiden et al., Brill, 2002 (Supplements to NT, 105) — 401
May 2005a — May G. Markion und der Gnostiker Kerdon // id. Markion. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz, Philipp von Zabern, 2005, 63–73 — 1107
May 2005b — May G. Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie // id. Markion, 93–110 — 1108
McCant 1984 — McCant J. W. The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered // NTS, 30, 1984, 258–273 — 929
Meeks 1972 — Meeks W. A. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism // JBL, 91, 1972, 44–72 — 1073
Meeks 1983 — Meeks W. A. The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven — London, Yale Univ. Press, 1983 — 607, 631, 897
Meier 2002 — Meier H. O. The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius. Waterloo, W. Laurier Univ. Press, 2002 — 719, 729
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 — 796, 797
Ménard 1972 — Ménard J.-É. L'Évangile de Vérité. Leiden, Brill, 1972 (NHS, 2) — 1103
Ménard 1977 — La lettre de Pierre à Philippe (NH VIII, 2). Texte établi et présenté par J. É. Ménard. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1977 — 402, 411, 418, 419, 422 et passim
Ménard 1977a — L'Authentikos Logos (NH VI, 3). Texte établi et présenté par J. É. Ménard. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1977 (BCNH. Section «Textes», 2).
Ménard 1978a — La lettre de Pierre à Philippe // *Festschrift Jonas*, 449–463.
Ménard 1978b — La lettre de Pierre à Philippe: sa structure // *Nag Hammadi*, 103–107 — 402
Menken 1993 — Menken M. J. J. John 6. 51c–58: Eucharist or Christology? // Biblica, 74, 1993, 1–26 — 1087
Menken 2008 — Menken M. J. J. The Opponents in the Johannine Epistles: Fact or Fiction? // Empsychoi Logoi. Religious Innovation in Antiquity. Studies in Honour of P. W. van der Horst. Ed. by A. Houtman [et al.]. Leiden–Boston, Brill, 2008, 191–210 — 1052, 1062
Menken 2013 — Menken M. J. J. What Authority does the Fourth Evangelist Claim for his Book // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of M. C. de Boer. Ed by J. Krans [et al.]. Leiden — Boston, Brill, 2013, 186–202 (Suppl. to NT, 149) — 923
Menken 2018 — Menken M. J. J. The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism // *Docetism*, 125–142 — 1044, 1050, 1052, 1058, 1061, 1062
Merad 1968 — Merad A. Le Christ selon le Coran // Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 1968, 5, 79-94 — 1171

Merkel 1987 — Merkel H. Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion // ANRW, Bd. 25 (4. Teilband), 1987, 3356–3246 — 644

Merklein 1979 — Merklein H. Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes // Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. v. G. Dautzenberg et al. Freiburg et al., Herder, 1979, 33–62 (Questiones disputatae, 87. Hrsg. v. K. Rahner et al.) — 967

Messner 2005 — Messner R. Der Gottesdienst in der vornizäischen Kirche // Die Geschichte des Christentums. Religion–Politik–Kultur. Die Zeit des Anfangs (bis 250). Hrsg. von L. Pietri. Deutsche Ausgabe bearb. Von Th. Böhm et al. Freiburg..., Herder, 2005, 340–441 — 638

Metzger 1975 — B. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament. 3 Ed. Stuttgart, United Bible Societis, 1975 — 453, 505, 580, 987

Metzger — Ehrmann 2005 — Metzger B. M., Ehrman B. D. The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration. 4th Ed. New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 2005 — 1019, 1035

Meyer 1981 — Letter of Peter to Philip (NHC VIII. 2). Text, Translation and Commentary (Ph. Diss. 1979). Ann Arbor, Univ. Microfilms International, 1981 — 388, 400, 402, 411, 419 et passim

Meyer 2003 — Meyer M. The Second Treatise of the Great Seth // The Gnostic Bible. Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston & London, Shambala, 2003, 465–476 — 32, 541

Meyer 2003a — Meyer M. The Baptismal Ceremony of the Gospel of the Egyptians // Gnostic Bible. Ed. By W. Barnstone and M. Meyer. Boston & London, Shambala, 2003, 218–223 — 860

Meyer 2007 — Meyer M. The Second Discourse of Great Seth // The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition. Ed. by M. Meyer. N.Y., HarperOne, 2007, 477–486 — 25, 29, 32, 43 et passim.

Meyer 2007a — Meyer M. The Holy Book of the Great Invisible Spirit // The Nag Hammadi Scriptures (см.: Meyer, 2007)), 247–269 — 850

Meyer–Wisse 1991 — Letter of Peter to Philip (NHC VIII. 2). Introd. by M. W. Meyer. Text, Transl. and Notes by F. Wisse // *NHC VIII*, 227–251, 281–289 — 387, 405, 411, 422 et passim

Michaels 1991 — Michaels J. R. Paul and John the Baptist: an Odd Couple? // Tyndale Bulletin, 42, 2, 1991, 245–260 — 597

Michl 1948 — Michl L. Die "Versöhnung" (Kol 1. 20) // ThQ, 128, 1948, 442–462 — 1023

Minear 1983 — Minear P. S. Diversity and Unity: a Johannine Case-Study // Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. FS. für E. Schweizer. Hrsg. von U. Luz und H. Weder. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 162–175 — 1091

Mingana 1927 — Mingana A. Syriac Influence on the Style of the Kuran // BJRL, 11, 1927, 77–98 — 1170

Minns–Parvis, 2009 — Justin, Philosopher and Martyr. Apologies. Ed. with a Commentary on the Text by D. Minns and P. Parvis. Oxford, Univ. Press, 2009 —768

Michel 1966 — Michel O. Der Brief an die Hebräer. 6., neubearb. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 — 691, 692, 695, 700, 1102

Michel 1978 — Michel O. Der Brief an die Römer. 5. bearb. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 — 971, 973, 975, 984

Miller 2003 — Miller R. J. Born Divine: The Births of Jesus and Other Sons of God. Santa Rosa, Polebridge Press, 2003 — 975

Mitton 1950 — Mitton C. L. The Relationship between 1 Peter and Ephesians // JTS, N. S. Vol. 1, 1950, 67–73 — 643

Moffatt 1921 — Moffatt J. An Introduction to the Literature of the New Testament. New York, Charles Scribner's Sons, 1921 — 68, 643, 1045

Moffatt 1924 — Moffatt J. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews. New York, Charles Scribner's Sons, 1924 — 691, 694, 699

Moffatt 1928 — Moffatt J. The General Epistles. James, Peter, and Judas. New York, Doubleday, Doran & Co., 1928 — 665, 669, 674

Molland 1954 — Molland E. The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch // JEH, 5, 1954, 1–6 — 1071

Monnot 1975 — Monnot G. L'histoire des religions en Islam, Ibn al-Kalbī et Rāzī // Revue de l'histoire des religions, 188, 1975, 23–34 — 1214

Montet 1925 — Le Coran. Traduction nouvelle avec notes...par É. Montet. Paris, Payot, 1925 —

Moo, 1996 — Moo D. J. The Epistle to the Romans. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1996 — 630, 971, 999, 1011, 1016

Moo 2008 — Moo D. J. The Letters to the Colossians and to Philemon. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 2008 — 1019, 1030

Moo 2013 — Moo D. J. Galatians. Grand Rapids, Baker Academic, 2013 — 980, 982

Moore 1975 — Moore E. ΒΙΑΖΩ, ΑΡΠΑΖΩ and Cognates in Josephus // NTS, 21, 1975, 519–543 — 996

Moore, 1997 — Moore G. F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. Vol. I–III. Peabody, Hendrickson Publ., 1997 (впервые: 1927–1930 гг.) — 934, 949, 950, 972

Morard 1977 — Morard Fr. L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi et sa polémique antibaptismale // RSR, 51, 1977, 214–233.

Morard 1977a — Morard Fr. *L'Apocalypse d'Adam* de Nag Hammadi. Un essai d'interprétation // *Gnosis*, 35–42 — 833

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) — 830, 833, 842

Morris 1971 — Morris L. The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 1971 — 556, 565, 566, 568, 1045, 1077-1079

Moule 1891 — Moule H. C. G. The Epistle to the Ephesians with Introduction and Notes. Cambridge, Univ. Press, 1891 — 652

Moule 1951 — Moule C. F. D. "Fulness" and "Fill' in the New Testament // CBQ, 4, 1951, 79–86 — 1022

Moule 1956 — Moule C. F. D. The Nature and Purpose of I Peter // NTS, 3, 1956, 1–11 — 658

Moule 1957 — Moule C. F. D. The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon. An Introduction and Commentary. Cambridge, Univ. Press, 1957 — 1021, 1022, 1024

Moule 1970 — Moule C. F. D. Further Reflections on Philippians 2:5–11 // Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce. Ed. by W. W. Gasque et al. Exeter, The Paternoster Press, 1970, 265–276 — 996

Moule 1977 — Moule C. F. D. The Origin of Christology. Cambridge, Univ. Press, 1977 — 946, 1032

Müller 1962 — Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel. Hrsg. von C. D. G. Müller. Louvain, Secr. du SCO, 1962 (CSCO, 225, 226; Scriptores Coptici, 31, 32) — 407

Müller 1990 — Müller U. B. Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1990 — 975, 995, 1078, 1080

Munck 1947 — Munck J. La vocation de l'Apôtre Paul // ST, 1, 1947, 131–145 — 968

Munck 1960 — Munck J. Jewish Christianity in Post-Apostolic Times // NTS, 6, 1960, 103–116 — 954

Munier 1993 — Munier Ch. Ou en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siecle de recherches 1870–1988 // ANRW, Bd. 27, 1, 1992, 359–484 — 722, 1071

Murphy-O'Connor 1976 — Murphy-O'Connor J. Christological Anthropology in Phil. II, 6–11 // RB, 83, 1976, 25–50 — 995, 997, 1000, 1001, 1006, 1015

Murphy-O'Connor 1978 — Murphy-O'Connor J. *I Cor.*, VIII. 6: Cosmology or Soteriology // RB, 85, 1978, 253–267 — 987, 990

Murphy-O'Connor 1981 — Murphy-O'Connor J. "Baptized for the dead" (1 Kor. XV, 29). A Corinthian Slogan? // RB, 88, 1981, 532–543 — 603, 618

Murphy-O'Connor 1996 — Murphy-O'Connor J. Paul. A Critical Life. Oxford, Univ. Press, 1996 — 974, 993, 1026, 1031

Murphy-O'Connor 2009 — Murphy-O'Connor J. Keys to First Corinthians. Revisiting the Major Issues. Oxford, Univ. Press, 2009 — 618, 621

Mußner 1988 — Mußner F. Der Galaterbrief. 5. Aufl. Freiburg et al., Herder, 1988 (HThK, IX) — 635, 972, 980, 981, 983

Nagel 2007 — Nagel P. Das Evangelium des Judas // ZNW, 98, 2007, 213–276 — 393, 1134, 1148, 1150

Naldini 1968 — M. Naldini, Il Cristianismo in Egitto. Lettere private nei papyri dei secoli II–IV. Firenze, Le Monnier, 1968 — 415

Nestle 1893 — Nestle E. ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Phil. 2. 6 // Theologische Studien u. Kritiken, 66, 1893, 173–174 — 995

Niederwimmer 1993 — Die Didache. Erklärt von K. Niederwimmer. 2. erg. Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 — 738, 741, 743

Nilsson 1950 — Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950 — 340

Nilsson 1960 — Nilsson M. P. Sophia-Prunikos. // id., Opuscula Selecta. Vol. 3. Lund, CWK Gleerup, 1960, 124–127 (впервые: 1947 г.) — 75.

Nitsche 2012 — Nitsche B. Christologie. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012 — 922, 993

Nock 1938 — Nock A. D. St. Paul. New York–London, Harper & Brothers Publ., 1938 — 945, 970, 996

Nock 1972a — Nock A. D. Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background. Essays on the Trinity and the Incarnation // A.D. Nock, Essays on Religion and the Ancient World. Vol. I. Ed. by Z. Stewart. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972, 99–133 (впервые: 1928 г.) — 996

Nock 1972b — Nock A. D. „Son of God" in Pauline and Hellenistic Thought. Rev. of Schoeps, Gnomon 33, 1961 // Ibid., vol. II, 928–939 (впервые: 1961 г.) — 931, 972

Nöldeke 1858 — Nöldeke Th. Hatte Muhammad christliche Lehrer? // ZDMG, 12, 1858, 699–708 — 1172

Nöldeke, 1909 — Nöldeke Th. Geschichte des Qorāns. 1. Teil. Über den Ursprung des Qorāns. 2. Aufl. bearb. v. Fr. Schwally. Leipzig, Dieterich'sche Verlag, 1909 — 1170, 1172, 1173, 1187

Norden 1898 — Norden E. Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Bd. 2. Leipzig, Teubner, 1898 — 970

Norden 1913 — Norden E. Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig–Berlin, Teubner, 1913 — 941, 987, 1019, 1020

Novenson 2009 — Novenson M. V. The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question // JBL, 128, 2009, 357–363 — 945

Nygren 1949 — Nygren A. Commentary on Romans. Philadelphia, Fortress Press, 1949 — 631, 971

Oberlinner 1996 — Oberlinner L. Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief. Freiburg et al., Herder, 1996 (HThK, XI. 2) — 984

Odeberg 1929 — Odeberg H. The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala, Almquist & Wiksells, 1929 — 564, 565

Oepke 1933 — Oepke A. Βάπτω, Βαπτίζω… // TWNT, hrsg. v. G. Kittel. Bd. I. Stuttgart, Verl. von W. Kohlhammer, 1933, 527–544 — 545, 571, 638

Oepke 1966 — Oepke A. κενόω // TDNT, vol. 3, 661–662 (нем. оригинал: 1937 г.) — 998

O'Brien 1982 — O'Brien P. T. Colossians, Philemon. Waco, Word Books, Publ. 1982 (WBC, 44) — 1019, 1020, 1021, 1025, 1037

O'Collins 2009 — O'Collins G. Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus. 2 Ed. Oxford, Univ. Press, 2009 — 989, 1000, 1106

Ohlig 2010 — Ohlig K.-H. Syrian and Arabian Christianity and the Qur'ān // *Origins*, 361–401 — 1172, 1196

Olsson 1988 — Olsson T. The Manichaean Background of Eschatology in the Koran // Manichaean Studies. Proceedings of the First Intern. Conf. On Manichaeism. Aug. 5–9, 1987. Ed. by P. Bryder. Lund, Plus Ultra, 1988, 273–282 — 1215

O'Neill 1969 — O'Neill J. C. The Silence of Jesus // NTS, 15, 1969, 153–167 — 945

O'Neill 1979 — O'Neill J. C. The Source of the Christology in Colossians // NTS, 26, 1979, 87–100 — 649, 1020

O'Neill 1988 — O'Neill J. C. Hoover on *Harpagmos* Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6 // HTR, 81, 1988, 445–449 — 996

Opitz 1934 — Athanasius Werke. Bd. 3, 1, Lief. 1–2: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328. Hrsg. von G. Opitz. Berlin, Walter de Gruyter, 1934 — 923

Otto 1847 — S. Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. Recensuit Io. C. Th. Otto. T. 1. Pars 1. 2 Ed. Ienae, Frider. Mauke, 1847 — 768

Overfield 1979 — Overfield P. D. Pleroma: A Study in Content and Context // NTS, 25, 1978/1979, 384–396 — 1022

Pagels 1972 — Pagels E. A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and its Critique of "Orthodox" Sacramental Theology and Practice // HTR, 65, 1972, 153–169 — 798

Pagels 1980 — Pagels E. H. Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution? // *Rediscovery 1*, 262–283 — 1146

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) — 3, 6, 8, 18, 20, 21, 32, 911 et passim

Painchaud 1995 — L'Ecrit sans titre. Traite 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) — 851, 853

Painchaud 1995a — Painchaud L. La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures // *Les textes 2*, 51–86 — 29.

Painchaud 2007 — Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII, 2). Texte traduit, présenté et annoté par L. Painchaud // Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi. Ed. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier. Paris, Gallimard, 2007, 1107–1139 — 32.

Painter 1984 — Painter J. Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel // NTS, 30, 1984, 460–474 — 1078

Painter 1986 — Painter J. The 'Opponents' in 1 John // NTS, 32, 1986, 48–71 — 1049

Painter 1991 — Painter J. The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community. Edinburgh, T&T Clark, 1991 — 1078

Paret 1966 — Der Koran. Übersetzung von R. Paret. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1966 — 1179, 1183, 1187

Paret 1977 — Der Koran. Kommentar und Konkordanz von R. Paret. 2. Aufl. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1977 — 1175, 1179, 1180, 1182, 1187

Parrinder 1996 — Parrinder G. Jesus in the Qur'ān. Oxford, Oneworld, 1996 (впервые: 1965) — 1177, 1978, 1185, 1189, 1193, 1227

Parker 1956 — Parker P. Two Editions of John // JBL, 75, 1956, 303–314 — 1045

Parrott 1979 — 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 (NHS, 11) — 1142

Parrott 1986 — Parrott D. M. Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries // *Nag Hammadi, Gnosticism*, 193–219 — 421

Parry 1921 — Parry R. St. J. The Epistle of Paul the Apostle to the Romans. Ed. with Intoduction and Notes. Cambridge, Univ. Press, 1921 — 971

Pasquier 1983 — L'Évangile selon Marie (BG 1). Texte établi et présenté par A. Pasquier. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 10).

Pasquier 1988 — Pasquier A. Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts // Images of the Feminine in Gnosticism. Ed. K. L. King. Philadelphia, Fortress Press, 1988, 47–66 — 75

Pasquier 2000 — Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendent (NH III, 3 et V, 1). Texte établi et présenté par A. Pasquier. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 26).

Paulsen 1978 — Paulsen H. Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1978 — 1072

Paulsen 1990 — Paulsen D. L. Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustin as Reluctant Witnesses // HTR, 83, 1990, 105–116 — 1065

Pautz 1898 — Pautz O. Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898 — 1193

Pearson 1975 — B. A. Pearson, Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi // *Festschrift Labib*, 145–154 — 930

Pearson 1981 — Nag Hammadi Codices IX and X. Contributors B. A. Pearson & S. Giversen. Volume Editor B. A. Pearson. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 15) — 806

Pearson 1990 — Pearson B. A. The Figure of Seth in Gnostic Literature // id., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis, Fortress Press, 1990, 52–94 (впервые в 1981 г.) — 14, 16.

Pearson 1990a — Pearson B. A. Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // см.: *Pearson 1990*, 124–135 — 10.

Pearson 2011 — Pearson B. A. Baptism in Sethian Gnostic Texts // *Ablution*, 119–144 — 858, 859, 888, 890, 898, 900, 902

Pedersen 1988 — Pedersen N. A. Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources // Manichaean Studies, 157–190 (см. *Olsson, 1988*) — 1210, 1218

Pedersen 1997 — Pedersen N. A. A Manichaean Historical Text // ZPE, 119, 1997, 193–201 — 1214

Pellegrini 2003 — Pellegrini S. Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII, 2) // *NHD* 2, 569–590 — 16, 18, 20, 21, 32, 911 et passim.

Peppard 2011 — Peppard M. The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context. Oxford, Univ. Press, 2011 — 937

Percy 1951 — Percy E. Zu den Problemen des Kolosser- und Epheserbriefes // ZNW, 43, 1951, 178–194 — 1020

Perdelwitz 1911 — Perdelwitz R. Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch. Gießen, Alfred Töpelmann, 1911 — 658

Perrin 1967 — Perrin N. Rediscovering the Teaching of Jesus. London, SCM Press LTD, 1967 — 934, 946, 947, 949

Petersen 1985 — Petersen N. R. Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World. Philadelphia, Fortress Press, 1985 — 975

Petersen 1992 — Petersen W. L. The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th "Demonstration" // VC, 46, 1992, 241–256 — 958

Petersen 2001 — Petersen W. L. Constructing the Matrix of Judaic Christianity from Texts // Le Judéo-Christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6–10 juillet 1998. Publ. sous la direction de S. C. Mimouni. Paris, Les éditions du Cerf, 2001, 126–146 — 954, 958

Pétrement 1984 — Pétrement S. Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris, Les éditions du Cerf, 1984 — 75, 119, 922, 1105, 1109, 1113

Pierre 1988/9 — Aphraat le sage Persan. Les Exposés. T. 1–2. Traduction du Syriaque, introduction et notes. Paris, Cerf, 1988–1989 (SC, 349, 359) — 568

Piwowarczyk–Wipszycka 2017 — Piwowarczyk P and Wipszycka E. Rez.: Lundhaug H. & Jenott L. The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 // Adamantius, 23, 2017, 432–458. — 26

Plisch 1996 — Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI, 1). Hrsg., übers. u. Erklärt von U.-K. Plisch. Berlin, Akad.-Verlag, 1996 (TU, 142) —

Plisch 2001 — Plisch U.-K. Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III, 2; IV, 2) ("Das ägyptische Evangelium") // *NHD* 1, 293–321 — 863

Pöhlmann 1973 — Pöhlmann W. Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1. 15–20 // ZNW, 64, 1973, 53–74 — 1020, 1024

Poirier 2006 — La Pensee Premiere 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) — 875, 876

Pollard 1967 — Pollard T. E. The Integrity of Philippians // NTS, 13, 1967, 57–66 — 993

Pollard 1970 — Pollard T. E. Johannine Christology and the Early Church. Cambridge, Univ. Press, 1970 — 923, 924, 1045, 1047, 1048, 1078

Pollard 1981 — Pollard T. E. Colossians 1. 12–20: a Reconsideration // NTS, 27, 1981, 572–575 — 1028

Polotsky 1987 — H. J. Polotsky, Grundlagen des koptischen Satzbaus. Decatur, Scholars Press, 1987 —

Porter 1999 — Porter S. E. Resurrection, the Greeks and the New Testament // *Resurrection*, 52–81 — 928, 950

Porter 2000 — Porter S. E. The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals. Sheffield, Acad. Press, 2000 (JSNT, Suppl. Ser., 191) — 934

Porter 2002 — Porter S. E. Did Paul Baptize Himself? A Problem of the Greek Voice System // см.: *Cross, 2002*, 91–109 — 590

Porter 2016 — Porter S. E. When Paul Met Jesus. How an Idea Got Lost in History/ Cambridge, Univ. Press, 2016 — 980

Porter 2016a — Porter S. E. The Date of John's Gospel and Its Origin // The Origins of John's Gospel. Vol. 2. Ed. by S. E. Porter [et al.]. Leiden, Brill, 2016, 11–29 — 1045

Pourkier 1992 — Pourkier A. L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine. Paris, Beauchesne, 1992 — 18.

Preisker 1924 — Preisker H. Die Vikariatstaufe 1Cor. 15. 29 — ein eschatologischer, nicht sacramentaler Brauch // ZNW, 23, 1924, 298–304 — 620

Prigent 1977 — Prigent P. L'hérésie asiate et l'église confessaante: de l'Apocalypse à Ignace // VC, 31, 1977, 1–22 — 1070

Pritz 1988 — Pritz R. A. Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century. Jerusalem Leiden, Brill, 1988 (Studia Post-Biblica, 37) — 961

Provera 1973 — Provera M. E. Il Vangelo Arabo dell' infanzia. Secondo Ms. Laurenziano Orientale (n. 387). Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1973 — 1171

Quasten 1983 — Quasten J. Patrology. Vol. 1. Allen, Christian Classics, 1983 — 719

Quecke 1979 — Quecke H. *Rez.*: J. É. Ménard, La lettre de Pierre à Philippe... Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1977 // Biblica, 60, 1979, 122–127 — 388, 434, 450

Quecke 1985 — Quecke H. *Rez.*: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2). Texte établi et présenté par... Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1982. // Orientalia, 54, fasc. 3, 1985, 447–452 — 25, 27, 44, 101, 154, 238

Quispel1951 — Quispel G. Gnosis als Weltreligion. Zürich, Origo Verlag, 1951 — 1.

Raeder 1955 — Raeder M. Vikariatstaufe in I Cor. 15. 29? //ZNW, 46, 1955, 258–260 — 623

Räisänen 1971 — Räisänen H. Das Koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans. Helsinki, Finnische Gesellschaft für Missiologie..., 1971 — 1177, 1978, 1179, 1180, 1183, 1186, 1187, 1197, 1209

Rasimus 2009 — Rasimus T. Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden–Boston, Brill, 2009 (NHMS, 68) — 1134

Reim 1984 — Reim G. Jesus as God in the Fourth Gospel: the Old Testament Background // NTS, 30, 1984, 158–160 — 1048

Reeth 2004 — Reeth J. M. F. van. L'Évangile du Prophète // *Al-Kitāb*, 155–174 — 1172

Reeves 2011 — Reeves O. C. Prolegomana to a History of Islamicate Manichaeism. Sheffield, Equinox Publ. Ltd., 2011 — 1228

Reimarus 1778 — [Reimarus H. S.] Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Hrsg. von Gotthold Ephraim Lessing. Brauschweig, 1778 — 934

Reynolds 2009 — Reynolds G. S. The Muslim Jesus: Dead or Alive // *BSOAS*, 72, № 2, 2009, 237–258 — 1177, 1179, 1187, 1188, 1190

Reynolds 2011 — Reynolds G. S. La problème de la chronologie du Coran // Arabica, 58, 2011, 477–502 — 1173

Richardson 1994 — Richardson N. Paul's Language about God. Sheffield, Acad. Press, 1994 (JSNT. Suppl. Ser., 99) — 990, 991

Richter 1969 — Richter G. Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6. 31–58 // ZNW, 60, 1969, 21–55 — 1073, 1083, 1087, 1088

Richter 1970 — Richter G. Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19. 34b) // MThZ, 21, 1970, 1–21 — 1092, 1094, 1095

Richter 1971, 1972 — Richter G. Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium // NT, 13, 1971, 81–126; 14, 1972, 257–276 — 1075, 1080, 1086, 1100

Richter 1996 — Richter S. Christology in the Coptic Manichaean Sources // BSAC, 35, 1996, 117–128 — 1218

Ridderbos 1997 — Ridderbos H. N. The Gospel according to John. A Theological Commentary. Transl. by J. Vriend. Grand Rapids, W. B. Erdmans, 1997 — 1087, 1094

Riggenbach 1913 — Riggenbach E. Der Brief an die Hebräer. Leipzig, A. Deichert'sche Verlag., 1913 — 704, 705

Riley 1996 — NHC VII, 2: Second Treatise of the Great Seth. Introduction, Text, Translation, and Notes by G. Riley // *NHC VII*, 129–199 — 8, 14, 16, 19, 20, 21, 27, 28, 32, 911 et passim

Rißе 1989 — Rißе G. «Gott iſt Chriſtus, der Sohn Marias». Eine Studie im Chriſtusbilde im Koran. Bonn, Borengässe, 1989 — 1172, 1176, 1177, 1183, 1189

Rissi 1975 — Rissi M. Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums // TZ, Jhrg. 31, 1975, 321–336 — 1078

Rissi 1987 — Rissi M. Der Chriſtushymnus in Phil 2. 6–11 // ANRW, Bd. 25 (4. Theilband), 1987, 3314–3326 — 993, 1001, 1005

Riſtow 1964 — Der hiſtorische Jesus und der kerygmatische Chriſtus. Beiträge zum Chriſtusverſtändnis in Forschung und Verkündigung. Hrsg. v. H. Riſtow u. K. Matthiae. Berlin, Evangelische Verlag., 1964 — 934

Roberge 1993 — Roberge M. Le discours sur le pain de vie (Jean 6. 22–59). Problèmes d'interprétation // LTP, 38, 1993, 265–299 — 1086, 1087

Roberge 2000 — La Paraphrase de Sem (NH VII, 1). Texte établi et présenté par M. Roberge. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 25) — 814

Roberge, 2010 — The Paraphrase of Shem (NH VII, 1). Introduction, Translation and Commentary by M. Roberge. Leiden–Boſton, Brill, 2010 (NHMS, 72) — 814

Robertson — Plummer 1914 — Robertson A., Plummer A. A Critical Commentary on the Firſt Epiſtle of St. Paul to the Corinthians. 2 Ed. Edinburgh, T. & T. Clark, 1914 — 988

Robillard, 1971 — Robillard E. L'Épitre de Barnabé; trois époques, trois théologies, trois rédacteurs // RB, 78, 1971, № 2, 184–209 — 747, 748

Robins 1980 — Robins Ch. J. Rhetorical Structure of Philippians 2:6–11 // CBQ, 42, 1980, 73–82 — 993

Robinson 1968 — Robinson D. W. B. ἁρπαγμός: The Deliverance Jesus Refused? // ExpT, 80, 1968, 253–254 —

Robinson 1907 — Robinson J. A. St Paul's Epiſtle to the Ephesians. A Revised Text and Translation with Exposition and Notes. 2 Ed. London, Macmillan and Co., Ltd., 1907 — 650, 657

Robinson, 1920 — Robinson J. A. Barnabas, Hermas and the Didache. London, Society for Promoting Chriſtian Knowledge, 1920 — 738

Robinson 1961 — Robinson J. A. T. The Deſtination and Purpose of the Johannine Epiſtles // NTS, 7, 1961, 56–65 — 1044, 1058

Robinson 1963 — Robinson J. A. T. The Relation of the Prologue to the Gospel of St John // NTS. Vol. 9. 1963. P. 120–129 — 1073, 1078

Robinson 1976 — Robinson J. A. T. Redating the New Teſtament. Philadelphia, Weſtminſter Press, 1976 — 644, 1045

Robinson 1987 — Robinson J. A. T. The Priority of John. Ed. by J. F. Coakley. London, SCM Press, 1987 — 556, 1045

Robinson 1956 — Robinson J. M. From Paulinism to Early Catholicism. Rev.: The Interpreter's Bible. Vol. 11…New York, 1955 // Interpretation, 10, 1956, 347–350 — 1022

Robinson 1957 — Robinson J. M. A Formal Analysis of Colossians 1. 15–20 // JBL 76, 1957, 270–287 — 1024, 1038

Robinson 1981 — Robinson J. M. Sethians and Johannine Thought. *The* Trimorphic Protennoia and *the Prologue of the Gospel of John // Rediscovery 2,* 643–662 (дискуссия: 662–670) — 1051

Robinson 1991 — Robinson N. Chriſt in Islam and Chriſtianity. Representation Jesus in the Qur'ān and the Classical Muslim Tradition. London, Macmillan, 1991 — 1171, 1173, 1177, 1187, 1188

Robinson 2003 — Robinson N. Jesus // *EQ,* vol. 3, 7–21 — 1177

Robinson-Schenke 2003 — Robinson-Schenke G. Die dreigeſtaltige Protennoia (NHC XIII, 1) // *NHD* 2, 807–831 — 884

Robson 1939 — Robson J. Muhammadan Teaching about Jesus // *MW*, 29, 1939, 37–54 — 1177, 1188
Rodwell 1909 — The Koran. Transl. from the Arabic by J. M. Rodwell. Introduction by G. Margoliuth. London, Everyman's Library, 1909 — 1179, 1187, 1191
Rösch 1876 — Rösch G. Die Jesusmythen des Islam // Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie. Jhrg. 1876, 3. Heft. Gotha, Verl. Fr. u. A. Perthes, 1876, 409–454 — 1177, 1179, 1180, 1187, 1189
Romaniuk 1962 — Romaniuk K. L'origine des formules pauliniennes "Le Christ s'est livré pour uns". "Le Christ nous a aimés et s'est livré por uns" // NT, 5, 1962, 55–76 — 972
Roncaglia 1971 — Roncaglia M. P. Éléments Ébionites et Elkésaïtes dans le Coran. Notes et hypothèses // Proche-Orient chrétienne, XXI, 1971, 101–126 — 1207
Rordorf 1986 — Rordorf W. Le baptême selon la *Didachè* // id. Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens. Nouvelle ed. revue et corr. Paris, Beauchesne, 1986 (Théologie historique, 75), 175–185 (впервые: 1972) — 741, 743, 746
Rordorf 1986a — Rordorf W. Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies // Rordorf, 1986, 155–174 — 748
Rose 1979 — Rose E. Manichäische Christologie. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979 — 1122, 1218, 1221, 1222
Rousseau–Doutreleau 1979 — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris, Les éditions du Cerf, 1979 (SC, 263, 264) — 1159
Ruckstuhl 1951 — Ruckstuhl E. Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschung. Freiburg, Paulusverlag, 1951 — 1086, 1093
Rudolph 1968 — Rudolph K. Der gnostische 'Dialog' als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur. Hrsg. von P. Nagel. Halle/S., 1968, 85–107 (Wiss. Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968 /1/K 2/) — 399
Rudolph 1977 — Rudolph K. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz., Koehler & Amelang, 1977 — 1, 12, 831, 930
Rudolph 1922 — Rudolph W. Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1922 — 1172, 1177, 1191, 1193, 1216
Sagnard 1947 — Sagnard F.-M.-M. La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947 — 1112
Salmon 1877 — Salmon G. Docetae, Docetism // A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrine. Ed. by W. Smith and H. Wace. Vol. 1. A–D. London, John Murray, 1877, 865–870 — 924
Salmond 1910 — Salmond S. D. F. The Epistle to the Ephesians // The Expositor's Greek Testament. Vol. 3. New Yor — London, Hodder & Stoughton, 1910, 201–395 — 650
Samir 2008 — Samir S. Kh. The Theological Christian Influence on the Qur'ān: a Reflection // *Qur'ān 1*, 141–162 — 1173, 1178
Sanders 1969 — Sanders J. A. Dissenting Deities and Philippians 2:1–11 // JBL, 88, 1969, 279–290 — 996
Sanders 1971 — Sanders J. T. The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background. Cambridge, Univ. Press, 1971 (SNTS, Monograph Ser. 15) — 993, 1078
Sanders 1966 — Sanders E. P. Literary Dependence in Colossians // JBL, 85, 1966, 28–45 — 644
Sanders 1977 — Sanders E. P. Paul and Palestinian Judaism. A Comparision of Patterns of Religion. Philadelphia, Fortress Press, 1 977 — 966
Sanders 1993 — Sanders E. P. The Historical Figure of Jesus. Allen Lane, The Penguin Press, 1993 — 934, 936, 937, 939, 945, 949, 950, 951, 953

Sanders 2015 — Sanders E. P. Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought. Minneapolis, Fortress Press, 2015 — 935, 975, 978

Sanders — Mastin 1968 — Sanders J. N. A Commentary on the Gospel according to St John. Ed. and completed by *Mastin B. A.* London: Adam & Charles Black, 1968 — 1082, 1095

Sandnes 2011 — Sandnes K. O. Seal and Baptism in Early Christianity // *Ablutions*, 1441–1481 — 733

Santos Otero 1989 — A. De Santos Otero, Jüngere Apostelakten // NTA, 2, 381–438 — 401, 407

Schaeder 1925 — Schaeder H. H. Die islamische Lehre von Volkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // ZDMG, 79 (n. F. 4), 1925, 192–268 — 1203, 1215

Schaeder 1933 — Schaeder H. H. Rez.: C. Schmidt u. H. J. Polotsky: Ein Mani-Fund aus Ägypten… (Sonderausgabe aus SPAW. Phil.-hist. Kl. 1933, 1) // Gnomon, 9. Bd., Hft. 7, 1933, 337–362 — 1214

Schedl 1978 — Schedl C. Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans new übersetzt und erklärt. Wien et al., Herder, 1978 — 1177, 1189, 1193

Schenk 1983 — Schenk W. Christus, das Geheimnis der Welt, als dogmatische und ethisches Grundprinzip des Kolosserbriefes // ET, 43, 1983, 138–155 — 1020

Schenk 1987a — Schenk W. Der Philipperbrief in der neueren Forschung (1945–1985) // ANRW, Bd. 25 (4. Teilband), 1987, 3280–3313 — 993

Schenk 1987b — Schenk W. Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945–1985) //ANRW, Bd. 25 (4. Teilband), 1987, 3404–3437 — 681

Schenk 1987c — Schenk W. Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945–1985) // ANRW, Bd. 25 (4. Teilband), 1987, 3327–3364 — 1019

Schenk 1997 — Schenk W. Das biographische Ich-Idiom „Menschensohn" in den frühen Jesus-Biographien. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 — 946

Schenke 1959 — Schenke H.-M. Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi // ThLZ, 84, 1959, 1–26 — 777

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, 31–65, 81–82 — 777

Schenke 1975 — Schenke H.-M. Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch Paulus-Schule // NTS, 21, 1975, 505–518 — 596

Schenke 1981 — Schenke H.-M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // *Rediscovery 2*, 588–616 — 856, 857, 860, 863, 893, 900, 903, 1151

Schenke 1989 — Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II, 7). Neu hrsg., übers u. erklärt von H.-M. Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1989 (TU, 138) — 854

Schenke 1990 — Schenke H.-M. Das Evangelium nach Philippus // *NTA* 1, 148–173 — 777

Schenke 1997 — Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3). Neu hrsg., übers. u. erklärt von H.-M. Schenke. Berlin, Akad.-Verlag, 1997 (TU, 143) — 777, 783, 784, 935, 1155ев

Schenke 2001 — Schenke H.-M. „Evangelium Veritatis" (NHC I. 3 /XII. 2) // *NHD* 1, 27–44 — 1103

Schenke 1984 — Die Dreigestaltige Protennoia. Hrsg., übers. u. kommentiert von G. Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1984 (TU, 132) — 1157

Schenke-Robinson 2009 — Schenke-Robinson G. The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism // JCS, 10, 2008, 63–98 — 1148

Schille 1958 — Schille G. Zur urchristlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief // ZNW, 49, 1958, 31–51 — 750

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) — 778

Schmidt 1892 — Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Hrsg. von C. Schmidt. Lpz., 1892 (TU, 8).

Schmidt 1905 — Koptisch-gnostische Schriften. 1. Bd. Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeû — Unbekanntes altgnostisches Werk. Hrsg. von C. Schmidt. Lpz., J. C. Hinrichs, 1905 — 847

Schmidt 1919 — Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Hrsg. von C. Schmidt. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1919 (TU, 43) — 723, 726

Schmidt 1982 — Schmidt K. L. Der Apostel Paulus und die antike Welt // Das Paulusbild in der neuen deutschen Forschung. Hrsg. von K. H. Rengstorf. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 214–245 (Wege der Forschung, 24); (впервые: 1925 г.) — 610

Schmiedel 1893 — Schmiedel P. W. Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther. 2. verb. u. vermehrte Aufl. Freiburg I. B. & Leipzig, J. C. B. Mohr, 1893 (Hand-Commentar zum Neuen Testament, Bd. 2, 1. Abth.) — 618, 988

Schmithals 1988 — Schmithals W. Der Römerbrief. Ein Kommentar. Gütersloh, Gerd Mohn, 1988 — 631, 973

Schnackenburg 1964 — Schnackenburg R. Baptism in the Thought of St. Paul. A Study in Pauline Theology. Oxford, Basil Blackwell, 1964 — 615, 616, 618, 622, 623, 625, 627, 638, 652, 657, 699

Schnackenburg 1965 — Schnackenburg R. Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München, Kösel-Verlag, 1965 — 945

Schnackenburg 1965a — Schnackenburg R. Der Menschensohn im Johannesevangelium // NTS, 11, 1965, 123–137 — 946, 1073, 1084

Schnackenburg 1968, 1980, 1982 — Schnackenburg R. The Gospel According to St. John. Vol. 1–3. Transl. K. Smyth. London, Burns & Oates, 1968 — 568, 1045, 1073, 1077, 1080, 1086, 1088, 1093, 1094, 1095, 1099

Schnackenburg 1984 — Schnackenburg R. Die Johannesbriefe. 7. Auflage. Freiburg [et al.]: Herder, 1984 — 1044, 1051, 1052, 1053

Schneemelcher 1989 — Schneemelcher W. Paulusakten // NTA, 193–214 — 756

Schneider 1995 — Evangelia infantiae apocrypha. Griechisch, Lateinisch, Deutsch. Übers. u. eingeleitet von G. Schneider. Freiburg et al., Herder, 1995 — 1197

Schnelle 1992 — Schnelle U. Antidocetic Christology in the Gospel of John: an Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School. Transl. by M. L. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1992 (нем. оригинал: 1987) — 924, 1034, 1044, 1073, 1077, 1081, 1088, 1091, 1094

Schnelle, 2005 — Schnelle U. Einleitung in das Neue Testament. 5., durchgesehene Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 — 596, 1044, 1045, 1053, 1080

Schnelle 2009 — Schnelle U. Theology of the New Testament. Transl. by M. E. Boring. Grand Rapids, Baker Academic, 2009 — 943, 988, 1061

Schnelle 2010 — Schnelle U. Die Reihenfolge der johanneischen Schriften // NTS, 57, 2010, 91–113 — 1044

Schnelle 2014 — Schnelle U. Paulus. Leben und Denken. 2. Aufl. Berlin et al., Walter de Gruyter, 2014 — 981, 993

Schoedel 1979 — Schoedel W. R. The (First) Apocalypse of James // *Parrott,* 1979, 65–103 — 1142

Schoedel 1990 — Schoedel W. R. Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. München, Chr. Kaiser Verlag, 1990 — 722, 723, 726

Schoeps 1949 — Schoeps H. J. Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949 — 954, 959, 1201, 1206, 1207, 1208

Schoeps 1964 — Schoeps H. J. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus // Ristow, 1964, 87–92 — 934

Schöllgen — Geerlings 2000 — Didach. Zwölf-Apostel-Lehre. Übers. u. eingeleitet von G. Schöllgen. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. W. Geerlings. 3. Aufl. Freiburg et al., Herder, 2000 (Fontes Christiani, Bd. 1) — 738, 743, 744

Scholem 1974 — Scholem G. Jaldabaoth Reconsidered // Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech. Paris, Presses univ. de France, 1974, 405–421 — 127.

Scholten 1988 — Scholten C. Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi. Münster, Aschendorfische Verlagsbuchhandlung, 1987 (JbAC, Ergänzungsband, 14) — 395, 402, 425

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, 65–97 — 833, 842

Schreiber 2015 — Schreiber S. Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament. Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verl., 2015 — 975, 976, 982, 1019

Schröter 2010 — Schröter J. Die Taufe in der Apostelgeschichte // *Ablution*, 557–586 — 579

Schulz 1987 — Schulz S. Das Evangelium nach Johannes. 5. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprect, 1987 (NTD, Bd. 4) — 1045, 1086, 1088, 1093

Schürmann 1958 — Schürmann H. Joh 6. 51c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Rede // *BZ*, 2, 1958, 244–262 — 1087

Schwartz 1908 — Schhwartz E. Aporien im vierten Evangelium. IV // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 1908, Heft. 5. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1908, 497–560 — 1073

Schweitzer 1911 — Schweitzer A. Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911 — 968, 984

Schweitzer 1954 — Schweitzer A. Die Mystik des Apostels Paulus. 2. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954 — 566, 568, 577

Schweitzer 1967 — Schweitzer A. Reich Gottes und Christentum. Hrsg. v. U. Neuenschwander. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967 — 935, 949

Schweizer 1952 — Schweizer E. Das johannische Zeugnis vom Herrenmahl // ET, 12, 1952, 341–363 — 1051, 1086, 1087, 1088, 1093, 1094

Schweizer 1955 — Schweizer E. Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich, Zwingli-Verl., 1955 — 975, 993, 995

Schweizer 1955a — Schweizer E. Röm. 1. 3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus // ET, 15, 1955, 563–571 — 971

Schweizer 1959 — Schweizer E. Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus // ET, 19, 1959, 65–70 — 989

Schweizer 1961 — Schweizer E. Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena // TLZ, 86, 1961, 241–255 — 1024, 1038

Schweizer 1973 — Schweizer E. Christ in the Letter to the Colossians // RevExp, 70, 1973, 451–467 — 1032, 1033

Schweizer 1989 — Schweizer E. Der Brief an die Kolosser. Zürich [et al], Benziger Verl., 1989 (EKK, 12) — 649, 1025, 1026, 1030

Schweizer 1991 — Schweizer E. Joh 6. 51c–58 — vom Evangelisten übernommene Tradition? // ZNW, 82, 1991, 274 — 1086

Scott 1922 — Scott E. F. The Epistle to the Hebrews. Its Doctrine and Significance. Edinburgh, T. & T. Clark, 1922 — 691, 694, 710, 716

Scott 1995 — Scott A. B. Churches or Books? Sethian Social Organisation // JECS, 3, 1995, 109–122 — 905, 906, 907

Shellrude 1981 — Shellrude G. M. The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance // *Gnosis / Gnosticism*, 82–91— 833

Seeberg 1912 — Seeberg A. Der Brief an die Hebräer. Leipzig, Verlag von Quelle u. Meyer, 1912 — 694, 699, 707

Seeberg 1966 — Seeberg A. Der Katechismus der Urchristenheit. München, Chr. Kaiser Verlag, 1966 (впервые: 1903 г.) — 772, 951

Segal 1992 — Segal Alan F. Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven — London, Yale Univ. Press, 1992 — 968, 970

Segelberg 1960 — Segelberg E. The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System // Numen, 7, 1960, 189–200 —

Segelberg 1983 — Segelberg E. The Gospel of Philip and the New Testament // FS. Wilson (см. Janssens, 1983a), 204–212 — 777

Selwyn 1981 — Selwyn E. G. The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays. 2 Ed. Grand Rapids, Baker Book House, 1981 — 658, 660, 664, 666, 669, 671, 679

Sevrin 1975 — Sevrin J.-M. A propos de la «Paraphrase de Sem» // Muséon, 88, 1975, 69–96 — 814, 815, 818, 819, 824, 828, 829

Sevrin 1982 — Sevrin J.-M. Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes // Gnosticisme et monde hellenistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980). Publ. J. Ries. Louvain-la-Neuve, Univ. catholique de Louvain, 1982, 440–450 — 828

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) — 801, 805

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) — 552, 858, 860, 889, 890, 909

Shantz 2009 — Shantz C. Paul in Exstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought. Cambridge, Univ. Press, 2009 — 632

Siegert 1973 — Siegert F. Gottesfürchtige und Sympathisanten // JSJ, 4, 1973, 109–164 — 986

Siegert 1982 — Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F. Siegert. Einführung von A. Böhlig. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26) — 78, 260.

Siegert 2003 — Siegert F. Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament // The Image oft he Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature. Ed. by P. J. Tomson et al. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 2003, 74–105 (WUNT, 158) — 954

Sike 1697 — Evangelium infantiae vel Liber apocryphus de infantia Servatoris. Ex manuscripto edidit ac Latina versione et notis illustravit *H. Sike.* Trajecti ad Rhenum, Fr. Halman, 1697 — 1171

Slusser, 1981 — M. Slusser, Docetism: a Historical Definition // SecCent, 1, 1981, № 3, 163–172 — 924

Smalley 1984 — Smalley S. S. 1, 2, 3 John. Dallas, Word Incorporated, 1984 (World Biblical Commentary, vol. 51) — 1044, 1051, 1052, 1056, 1058, 1062

Smit 2015 — Smit P.-B. The End of Early Christian Adoptionism? A Note on the Invention of Adoptionism, its Sources, and its Current Demise // IJPT, 76, 2015, 177–199 — 975

Smith 1965 — Smith D. M. The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory. New Haven — London: Yale Univ. Press, 1965 — 1073

Smith 1995 — Smith, D. M. The Theology of the Gospel of John. New York: Cambridge Univ. Press, 1995 — 566, 1043, 1044, 1976, 1087

Smith 2009 — Smith D. M. The Epistles of John: What's New Since Brooke's ICC in 1912? // ExpT, 120, 2009, 373–384 — 1056

Smith 1973 — Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1973 — 560, 567

Smith 1985 — Smith T. V. Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 — 404, 406

Smith 2014 — Smith J. C. H. The *Epistle of Barbnabas* and the Two Ways of Teaching Authority // VC, 68, 2014, 465–497 — 748

Soden 1893 — Soden H. von. Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon. Die Pastoralbriefe. Der Hebräerbrief. Die Briefe des Petrus, Jakobus, Judas. 2. verbes. u. vermehrte Aufl. Freiburg i. B. u. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1893 — 664

Speyer 1961 — Speyer H. Die Biblischen Erzählungen im Qoran. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961 (впервые: 1931 г.) — 1215

Spicq 1973 — Spicq C. Note sur МОРФН dans les papyrus et quelques inscriptions // RB, 80, 1973, 37–45 — 995

Spicq 1987 — Spicq C. L'Epître aux Hébreux et Philon. Un cas d'insertion de la littérature sacrée dans la culture profane du Ier siècle (Hébr. V, 11 — VI, 20 et 'De sacrificiis Abelis et Caïni de Philon' // ANRW, Bd. 25 (4. Teilband). 1987, 3602–3617 — 691

Stählin 1966 — Stählin Γ. Ἴσος, ἰσότης… // TDNT, vol. 3, 353 (нем. оригинал: 1937 г.) — 997

Stanley 1954 — Stanley D. M. The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology, and Its Transposition by St. Paul // CBQ, 16, 1954, 385–425 — 605, 993

Stanley 1957 — Stanley D. M. The New Testament Doctrine of Baptism: an Essay in Biblical Theology // TS, 18, 1957, 169–215 — 561

Stanton 1974 — Stanton G. N. Jesus of Nazareth in New Testament Preaching. Cambridge, Univ. Press, 1974 (SNTS, Monograph Ser. 27) — 998

Stauffer 1948 — Stauffer E. Die Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Stuttgart, W. Kohlhammer Verl., 1948 — 935, 984, 996

Steenburg 1988 — Steenburg D. The Case Against the Synonymity of *Morphe* and *Eikṓn* // JSNT, 34, 1988, 77–86 — 995

Stendahl 1976 — Stendahl K. Paul Among Jews and Gentiles. Philadelphia, Fortress Press, 1976 — 968

Stettler 2000 — Stettler C. Der Kolosserhymnus: Unterrsuchung zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1. 15–20. Tübingen, Mohr Siebeck, 2000 (WUNT, 31) — 1019, 1026

Stettler 2005 — Stettler C. The Opponents at Colossae // Paul and His Opponents. Ed. by S. E. Porter. Leiden–Boston, Brill, 2005, 169–200 (Pauline Studies, 2) — 1019

Stewart 2018 — Stewart A. C. Ignatius' "Docetists": A Survey of Opinions and Some Modest Suggestions // *Docetism*, 143–174 — 1071

Stommel 1959 — Stommel E. Christliche Taufriten und antike Badesitten //JbAC, Jhrg. 2, 1959, 5–14 — 575

Stone 1917 — Stone D. Holy Baptism. London, Longmans, Green, & Co., 1917 — 789

Strack–Billerbeck 1956 — Strack H. L. u. Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. 1. (Doppel-)Band. Das Evangelium nach Matthäus. 2. Auflage. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956 (впервые: 1926 г.) — 555, 950

Strecker 1986 — Strecker G. Die Anfänge der johannischen Schule // NTS, 32, 1986, 31–47 — 1052,
Strecker 1989 — Strecker G. Die Pseudoklementinen. Einleitung // *NTA*, 2, 439–447 — 403
Strecker 1996 — Strecker G. The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John. Transl. by L. M. Maloney. Ed. by H. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 1996 — 922, 1043, 1062, 1111
Strecker 2000 — Strecker G. Theology of the New Testament. German Edition edited and completed by F. W. Horn. Transl. by M. E. Boring. New York — Berlin, Walter de Gruyter, 2000 — 556, 925, 1081
Streeter 1930 — Streeter B. H. The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Autorsship, & Dates. Fourth Impreess., rev. London, Macmillan and Co., Ltd., 1930 — 1089
Streett 2011 — Streett D. R. They Went out from Us. The Identity of the Opponents in First John. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2011 (BZNW, 177) — 922, 1046, 1049, 1051, 1056, 1062, 1064
Stroumsa 1981 — Stroumsa G. Polymorphie divine et transformations d'un mythologème: L'»Apocryphon de Jean» et ses sources // VC, 35, 1981, 412–435 — 922
Stroumsa 1983 — Stroumsa G. The Incorporeality of God. Context and Implication of Origen's Position // Religion, 13, 1983, 345–358 — 1065
Stroumsa 1984 — Stroumsa G. A. G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 24) — 842
Stroumsa 2004 — Stroumsa G. A. G. Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered // JECS, 12, 2004, 267–288 — 1128
Stuhlmacher 1967 — Stuhlmacher P. Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus // ET, 27, 1967, 1–35 —
Stuhlmacher 1970 — Stuhlmacher P. "Das Ende des Gesetzes": Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie // ZThK, 67, 1970, 14–39 — 927, 950
Stuhlmacher 1973 — Stuhlmacher P. Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie // ZThK, 70, 1973, 365–403 — 945, 946, 951
Stuhlmacher 1989 — Stuhlmacher P. Der Brief an die Römer. Göttingen u. Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 — 968, 975, 984
Sumney 1993 — Sumney J. L. Those Who "Ignorantly Deny Him": The Opponents of Ignatius // JECS, 1, 1993, 345–365 — 1071
Sumney 2008 — Sumney J. L. Colossians. A Commentary. Louisville–London, Westminster John Knox Press, 2008 — 1019, 1021
Swete — Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas b. Pauli Commentarii. The Latin Version with the Greek Fragments. By H. B. Swete. Vol. 1: Introduction. Galatians–Colossians. Cambridge, Univ. Press, 1880 — 1025
Talbert 1967 — Talbert Ch. H. The Problem of Pre-Existence in Philippians 2. 6–11 // JBL, 86, 1967, 141–153 — 995, 997–999, 1001, 1004
Talbert 2002 — Talbert Ch. H. Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary. Rev. Ed. Macon, Smyth & Helwys Publ., 2002 — 986
Talbert 2011 — Talbert Ch. H. "And the Word Became Flesh" When? // id., The Development of Christology during the First Hundred Years and other Essays on Early Christian Christology. Leiden–Boston, Brill, 2011, 131–142 (Supplements to NT, 140) — 1101
Tardieu 1974 — Tardieu M. Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans l'écrit de Nag Hammadi (II, 5). Paris, Études Augustiniennes, 1974 — 65, 851, 854.
Tardieu 1975 — Tardieu M. YUCAIOS SPINTHR. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart // RÉA, 21, 1975, 225–255 — 459

Tardieu 1984 — Tardieu M. Écrits gnoſtiques. Codex de Berlin. Paris, Les éditions du Cerf, 1984 — 382, 888

Tardieu 1990 — Tardieu M. Wiederherſtellungen in den Berliner Kephalaia // Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther Uni. Halle-Wittenberg, 1988. Hrsg. von P. Nagel. Halle, Martin-Luther Uni., 1990, 235–239 — 1222

Tardieu 1992 — Tardieu M. L'arrivée des Manichéens à al-Hīra // La Syrie de Byxance à l'Islam VII–VIII[e] siècles. Publ. par P. Canivet et al. Damas, Inſt. Française de Damas, 1992, 15–24 — 1214

Taylor 1920 — Taylor V. The Hiſtorical Evidence for the Virgin Birth. Oxford, Clarendon Press, 1920 — 935

Taylor 1953 — Taylor V. The Names of Jesus. New York, St Martin's Press Inc., 1953 — 1014, 1171

Taylor 1962 — Taylor V. Does the New Teſtament Call Jesus God? // ExpT, 73, 1962, 116–118 — 984, 1048

Taylor 1990 — Taylor J. E. The Phenomenon of Early Jewish-Chriſtianity: Reality or Scholarly Invention? // VC, 44, 1990, 313–334 — 954

Terian 2008 — Terian A. The Armenian Gospel of the Infancy with Three Early Versions of the Protevangelium of James. Oxford, Univ. Press, 2008 — 1171

Theißen 2003 — Theißen G. Jesus als hiſtorische Geſtalt. Beiträge zur Jesusforschung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003 — 934

Theißen 2003a — Theißen G. Jesus und seine hiſtorisch-kritischen Erforscher. Über die Menschlichkeit der Jesus Forschung // *Theißen 2003*, 295–308 — 934

Theißen 2003b — Theißen G. Hiſtorische Skepsis und Jesusforschung. Oder: Meine Versuche über Lessings garſtigen breiten Graben zu springen // *Theißen 2003*, 327–364 — 949

Theißen — Merz 2011 — Theißen G., Merz A. Der hiſtorische Jesus. Ein Lehrbuch. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2011 — 934

Theobald 1989 — Theobald M. Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprolog zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh. Münſter, Aschendorff, 1989 — 1078

Thielman 1989 — Thielman F. From Plight to Solution. A Jewish Framework for Underſtanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans. Leiden et al., Brill, 1989 (Supplements to NT, 61) — 968

Thiselton 2000 — Thiselton A. C. The Firſt Epiſtle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Comp., 2000 — 987

Thomassen 1989 — Le Traité Tripartite (NH I, 5). Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen. Traduit par L. Painchaud et E. Thomassen. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1989 (BCNH. Section «Textes», 19) — 352

Thomassen 2006 — Thomassen E. The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians". Leiden–Boſton, Brill, 2006 (NHMS, 60) — 796, 806, 1103

Thomassen 2011 — Thomassen E. Baptism among the Valentinians // *Ablution*, 895–915 —

Thompson 1988 — Thompson M. M. The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel. Philadelphia: Fortress Press, 1988 — 1075, 1080

Thornton, 1961 — Thornton T. C. G. 1 Peter, a Paschal Liturgy? // JTS, N. S. Vol. 12, 1961, 14–26 — 659

Thyen 1988 — Thyen H. Johannesbriefe // TRE, 17, 1988, 186–200 — 1056

Till 1930 — Till W. Koptische Chreſtomatie für den fayumischen Dialect. Wien, 1930.

Tischendorf 1876 — Evangelia Apocrypha. Collegit atque recensuit C. de Tischendorf. Editio altera. Lipsiae, Hermann Mendelssohn, 1876 — 1171

Tottoli 2002 — Tottoli R. Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature. London — New York, Routledge, 2002 — 1177

Trench 1876 — Trench R. C. Synonyms of the New Testament. 8 rev. Ed. London, Macmillan & Co., 1876 — 999, 1022

Trimingham 1979 — Trimingham J. S. Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times. London — New York, Longman, 1979 — 1172

Tröger 1973 — Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung // Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft u. Theologie hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1973, 13–76

Tröger 1977 — Tröger K.-W. Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten // Kairos, N. F. XIX, 1977, 45–52 — 3, 8, 16, 29, 924, 1134, 1137, 1165

Tröger 1978 — Tröger K.-W. Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi. Diss. zur Erlangung des akad. Grades doctor scientiae theologie...Universität zu Berlin. Berlin, 1978 (машинопись) — 3, 6, 12, 16, 29, 402, 405, 480, 506, 524, 533, 924, 1124, 1125, 1141, 1151

Tröger 1990 — Tröger K.-W. „Sie haben ihn nicht getötet...". Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4. 157 (156) // Carl-Schmidt-Kolloquium (см. *Tardieu 1990*), 221–234 — 1134, 1181, 1188, 1189

Tuckett 1986 — Tuckett C. M. Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library. Edinburgh, T. & T. Clark, 1986 — 509, 537, 828

Turner 1990 — Turner J. D. Nag Hammadi Codex XIII: NHC XIII. 1: Trimorphic Protennoia // *Hedrick, 1990*, 371–454 — 875, 1151, 1160

Turner 2001 — Turner J. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 2001 (BCNH. Section «Études», 6) — 830, 859, 875, 900

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, 941–992 (BCNH. Section «Études», 7) — 858, 860, 890, 893, 897, 898, 900

Turner 1963 — Turner N. Syntax // Moulton J. H. A Grammar of New Testament Greek. Vol . III. Edinburgh, T. & T. Clark, 1963 — 16

Turner 1976 — Turner N. Style // Moulton J. H. A Grammar of New Testament Greek. Vol . IV. Edinburgh, T. & T. Clark, 1976 — 658

Uebele 2001 — Uebele W. „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen". Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen. Stuttgart [et al.], Kohlhammer, 2001 — 929, 1061, 1064, 1070, 1077, 1111

Unnik 1972 — Unnik W. C. Van. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten. // Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig. Ed. by M. Krause. Leiden, Brill, 1972, 120–132 (NHS, 3) — 319

Usteri 1887 — Usteri J. M. Commentar über den Ersten Petrusbrief. 1. Th.: die Auslegung. Zürich, S. Höhr, 1887 — 669, 674

Veilleux 1986 — La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4). Texte établi et présenté par A. Veilleux. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1986 (BCNH. Section «Textes», 17) — 1142, 1143, 1145, 1159, 1164

Verheyden et al. 2018 — Docetism in the Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon. Ed. by J. Verheyden, R. Bieringer, J. Schröter and I. Jäger. Tübingen, Mohr Siebeck, 2018 (WUNT, 402) — 924

Vermes 1973 — Vermes G. Jesus the Jew. A Historian's reading of the Gospels. London, Collins, 1973 — 935, 937, 939, 943, 944, 945, 946, 947

Vermes 2003 — Vermes G. Jesus in His Jewish Context. Minneapolis, Fortress Press, 2003 (впервые: 1984 г.) — 939, 948

Vermes 2012 — Vermes G. Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea. New Haven–London, Yale Univ. Press, 2012 — 595, 738, 928, 945, 949, 953, 954, 956

Verseput 1987 — Verseput D. J. The Role and Meaning of the 'Son of God' Title in Matthew's Gospel // NTS, 33, 1987, 532–556 — 958

Victor 2010 — Victor U. Das Testimonium Flavianum. Ein authentischer Text des Josephus // NT, 52, 2010, 72–82 — 944

Vielhauer 1963 — Vielhauer Ph. Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz E. Tödt und Eduard Schweizer // ZThK, 60, 1963, 133–177 — 946

Vielhauer 1975 — Vielhauer Ph. Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin–N.Y., Walter de Gruyter, 1975 — 556, 596, 644, 649, 658, 729, 753, 1019, 1045

Vielhauer–Strecker 1990 — Das Nazaräerevangelium // NTA, 1, 128–138 — 557

Vincent 1911 — Vincent M. R. Epistles to the Philippians and to Philemon. New York, Ch. Scribner's Sons, 1911 — 995, 1000

Völker 1952 — Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, Akad.-Verlag, 1952 (TU, 57) — 733

Vollenweider 1999 — Vollenweider S. Der „Raub" der Gottlichkeit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2. 6(–11) // NTS, 45, 1999, 413–433 — 993, 996

Voorgang 1991 — Voorgang D. Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis. Frankfurt am Mein et al., Peter Lang, 1991 — 3, 13, 169, 405, 1111, 1142, 1144, 1145, 1151, 1157, 1160, 1164

Voorwinde 2005 — Voorwinde S. Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine? London: T&T Clark, 2005 — 1076

Vorster 1975 — Vorster W. S. Heterodoxy in 1 John // Neotestamentica. Vol. 9. Essays on the General Epistles of the New Testament. Ed. by New Testament Soc. of Southern Africa, 1975, 87–97 — 1049

Wahlde 1990 — Wahlde U. C. von. The Johannine Commandments. 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition. New York, Paulist Press, 1990 — 1056

Wahlde 2015 — Wahlde U. C. von. Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters. London [et al.], Bloomsbury, 2015 — 924

Wainwright 1957 — Wainwright A. W. The Confession 'Jesus is God' in the New Testament // SJT, 10, 1957,274–299 — 984, 1048

Waitz 1921 — Waitz H. Das buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai // Harnack-Ehrung (см.: Clemen 1921), 87–104 — 1201

Waldstein — Wisse 1995 — The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV. 1 with BG 8502, 2. Ed. by M. Waldstein and Fr. Wisse. Leiden et al., Brill, 1995 (NHS, 33).

Walter 2004 — Walter N. Paul and the Early Christian Jesus-Tradition // Paul and Jesus. Collected Essays. Ed. by A. J. M. Wedderburn. London–N. Y., T & T Clark Intern., 2004, 51–80 — 598

Wanamaker 1987 — Wanamaker C. A. Philippians 2. 6–11: Son of God or Adamic Christology // NTS, 33, 1987, 179–193 — 999, 1000

Wansbrough, 2004 — Wansbrough J. Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation. New York, Prometheus Books, 2004 (впервые: 1977) — 1170, 1173

Ware 2014 — Ware J. The Resurrection of Jesus in the Pre-Pauline Formula of 1 Cor 15. 3–5 // NTS, 60, 2014, 475–478 — 953

Watson 1987 — Watson F. Is John's Christology Adoptionist? // The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology. Ed. by L. D. Hurst and N. T. Wright. Oxford: Clarendon Press, 1987, 113–124 — 1051, 1075

Watson 2018 — Watson F. Pauline Reception and the Problem of Docetism // *Verheyden et al., 2018*, 51–66 — 1008

Watson 1988 — Watson D. F. A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Questions // NT, 30, 1988, 57–88 — 993

Webb 1991 — Webb R. L. John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study. Sheffield, JSOT Press, 1991 (JSNT. Suppl. Ser., 62) — 571, 626

Wedderburn 1985 — Wedderburn A. J. M. Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ' // JSNT, 25, 1985, 83–97 — 1026

Wedderburn 1993 — Wedderburn A. J. M. Theology of Colossians // A. J. M. Wedderburn & A. T. Lincoln. The Theology of the Later Pauline Letters. Cambridge, Univ. Press, 1993, 3–71 — 1019, 1022, 1024, 1026, 1030, 1040

Weigandt 1961 — Weigandt P. Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Uni. zu Heidelberg. 1961 (машинопись) — 922, 924, 1044, 1071, 1077, 1100, 1105, 1110, 1115, 1122

Weiss 1897 — Weiss B. Der Brief an die Hebräer. 6. verbes. Aufl. Göttingen, Vendenhoeck und Ruprecht, 1897 — 698, 699

Weiss 1902 — Weiss B. Das Johannes-Evangelium. 9. neu bearb. Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1902 — 563

Weiss 1902b — Weiss B. Die Apostelgeschichte, katholischen Briefe, Apokalypse im berichtigen Text mit kurzer Erläuterung. 2. neubearb. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902 — 568, 669, 680

Weiss 1907 — Weiss J. Die Schriften des Neuen Testaments. 1. Bd. Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte. 2. verb. u. vermehrte Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907 — 941

Weiss 1910 — Weiss J. Der erste Korintherbrief. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910 — 625, 988

Weiss 1917 — Weiss J. Das Urchristentum. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917 — 591, 641, 976, 978, 999, 1021, 1026, 1040

Wellhausen 1897 — Wellhausen J. Reste arabischen Judentums. 2. Ausgabe. Berlin, Georg Reimer, 1897 — 1188, 1201, 1202

Wellhausen 1899 — Wellhausen J. Des Menschen Sohn // Id. Skizzen und Vorarbeiten. 6. Heft. Berlin, Verl. Georg Reimer, 1899, 187–215 — 946

Wellhausen 1903 — Wellhausen J. Das Evangelium Marci. Übers. u. erklärt. Berlin, Georg Reimer, 1903 — 938

Wellhausen 1907 — Wellhausen J. Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium. Berlin, Georg Reimer, 1907 — 564, 1045, 1086, 1093

Wengst 1984 — Schriften des Urchristentums. Didache, Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, hrsg., übertr. u. erläutert v. K. Wengst. München, Kösek-Verl., 1984 — 738, 747, 749, 753

Wengst 1988 — Wengst K. Probleme der Johannesbriefe // ANRW, II. 25. 3, 1988, 3753–3772 — 1049
Wengst 1990 — Wengst K. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes. 2. Aufl. Gütersloh, Gerd Mohn, 1990 — 1044, 1056
Wessels 1987 — Wessels G. F. The Eschatology of Colossians and Ephesians // Neotestamentica, 21, 1987, 183–202 — 1030
Westcott 1892 — Westcott B. F. The Epistle to the Hebrews: the Greek Text with Notes and Essays. 2 Ed. London, Macmillan and Co., 1892 — 714
Westcott — Hort 1882 — Westcott B. F. and Hort F. J. F. The New Testament in the Original Greek. Introduction and Appendix. New York, Harper & Brothers, 1882 — 663
Wette 1847 — Wette W. M. L. de. Kurze Erklärung an die Colosser, an Philemon, an die Epheser und Philipper. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1847 (впервые: 1826 г.) — 644, 657
Whealey 2006 — Whealey A. Pseudo-Justin's *De resurrectione:* Athenagoras or Hippolytus? // VC, 60, 2006, 420–430.
White 1910 — White N. J. D. The First and Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus // The Expositor's Greek Testament. Vol. 4. New York, George H. Doran Co., 1910, 185–202 — 596
Whitaker 1970 — Whitaker E. C. Documents of the Baptismal Liturgy. London, S.P.C.K., 1970 — 743, 756
Wickings 1977 — Wickings H. F. The Nativity Stories and Docetism // NTS, 23, 1977, 457–460 — 935
Wilckens 1959 — Wilckens U. Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem // ZThK, 56, 1959, 273–293 — 968
Wilckens 2000 — Wilckens U. Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt. 2. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 — 1043, 1078? 1080
Wilde 2004 — Wilde C. and Auliffe J. D. Religious Pluralism and Qur'ān // *EQ*, vol. 4, 398–419 — 1175
Wilde 2019 — Wilde C. The Utility of Christian Arabic Texts for Qur'ānic Studies // Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honour of S. H. Griffith. Ed. by D. Bertaina et. al., Leiden–Boston, Brill, 2019, 93–111 (Arabic Christianity: Texts and Studies. Vol. 1) —
Wilhite 2016 — Wilhite D. E. Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument // VC, 70, 2016, 1–36 — 1103, 1108, 1111, 1138
Wilken 1971 — Wilken R. L. Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven — London, Yale Univ. Press, 1971 — 1166
Wilken 1984 — Wilken R. L. The Christians as the Romans Saw Them. New Haven — London, Yale Univ. Press, 1984 — 928
Wilkens 1958 — Wilkens W. Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium // ET, 18, 1958, 354–370 — 1088
Williams 1985 — Williams F. E. NHC I. 2: The Apocryphon of James // *Attridge 1985,* 1, 13–53; 2, 7–37 — 1146
Williams 1985a — Williams F. E. Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2)… // Second Century, 5, 1985, 175–177 — 19, 28
Williams 2001 — Williams F. E. Mental Perception. A Commentary on NHC VI. 4 The Concept of Our Great Power. Leiden [et al.], Brill, 2001 (NHMS, 51) — 1164
Williams 1996 — Williams M. A. Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, Princeton Univ. Press, 1996 — 1, 20.
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 — 777, 784

Wilson 2005 — Wilson R. McL. A Critical and Exegetical Commentary on Colossians and Philemon. London — New York, T & T Clark Intern., 2005 — .

Windisch 1911 — Windisch H. Die katholischen Briefe. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911 — 671, 1053

Windisch 1913 — Windisch H. Die Hebräerbrief. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913 — 694, 699

Windisch 1914 — Windisch H. Die göttliche Weisheit der Juden und paulinische Christologie // Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914, 220–234 — 978, 1013, 1035

Windisch 1920 — Windisch H. Die apostolischen Väter. III. Der Barnabasbrief. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 — 747

Wisse 1970 — Wisse F. The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem // NT, vol. 12, fasc. 2, 1970, 130–140 — 828

Wisse 1971 — Wisse F. The Nag Hammadi Library and Heresiologists // VC, 25, 1971, 205–223 — 29.

Wisse 1975 — Wisse F. On Exegeting «The Exegesis on the soul» // *Les textes 1*, 68–81 — 805

Wisse 1978 — Wisse F. Gnosticism and Early Monasticism in Egypt // *Festschrift Jonas*, 431–440 — 806

Wisse 1981 — Wisse F. Stalking Those Elusive Sethians // *Rediscovery 2*, 563–576 — 4, 908

Wisse 1981a — Wisse F. The Opponents in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings // Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec, 22–25 août 1978). Éd. par B. Barc. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1981 (BCNH. Section «Études», 1), 99–120 — 243, 930, 1137

Wisse 1984 — Letter of Peter to Philippe (VIII. 2). Introd. and transl. by F. Wisse // NHLE, 2 Ed. 1984, 394–398 — 396

Wisse 1986 — Wisse F. The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict // *Nag Hammadi, Gnosticism*, 177–190 — 908, 1054

Wisse 1996 — The Paraphrase of Shem. Introd., Text, Translation and Notes by F. Wisse // *NHC VII*, 15–127 — 814, 815

Wisse, 1996a — F. Wisse. Introduction to Codex VII // *NHC VII*, 1–13 — 2.

Wohlenberg 1923 — Wohlenberg G. Die Pastoralbriefe (der erste Timotheus-, der Titus- und der zweite Timotheusbrief. 3. Aufl. Leipzig–Erlangen, A. Deichertsche Verlag, 1923.

Wolfson, 1962 — Wolfson H. A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Vol. 1. Third Prin. Rev. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1962 — 928, 1036, 1037, 1038

Wolter2015 — Wolter M. Paul. An Outline of His Theology. Transl. by R. L. Brawley. Waco, Baylor Univ. Press, 2015 — 598

Wong Yai-Chou 1986 — Wong Yai-Chou T. The Problem of Pre-Existence in Philippians 2. 6–11 // Ephemerides theologicae Louvanienses, 62, 1986, 167–182 —

Wrede 1901 — Wrede W. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 — 945

Wright 1986 — Wright N. T. ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5–11 // JTS, 37, 1986, 321–352 — 996, 1000

Wright 1990 — Wright N. T. Poetry and Theology in Colossians 1. 15–20 // NTS, 36, 1990, 444–468 — 1019, 1020

Wright 1991 — Wright N. T. The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology. London — New York, T & T Clark, 1991 — 993, 996

Wright 1996 — Wright N. T. Jesus and the Victory of God. Minneapolis, Fortress Press, 1996 — 943, 949

Wright 2003 — Wright N. T. The Resurrection of the Son of God. Minneapolis, Fortress Press, 2003 —

Wright 2007 — Wright R. B. The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text. London–New York, T&T Clark, 2007 — 949

Zahniser 1989 — Zahniser A. H. M. The Forms of *tawaffā* in the Qur'ān: a Contribution to Christian-Muslim Dialogue // *MW*, 79, № 1, 1989, 14–24 — 1187

Zandee 1964 — Zandee J. Gnostic Ideass on the Fall and Salvation // Numen, 11, 1964, 13–74 — 11

Zandee 1983 — Zandee J. Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2)... // Bibliotheca Orientalis, 40, 1983, 654–665 — 64, 80, 117, 124, 129, 227, 280

Zebiri 2004 — Zebiri K. Polemic and Polemical Language //*EQ*, vol. 4, 114–125 — 1175

Zelyck 2014 — Zelyck L. R. Recontextualizing Papyrus Oxyrhynchus 840 // Early Christianity 5, 2014, 178–197 — 895

Zetterholm 2015 — Zetterholm M. Paul within Judaism: The State of the Questions // Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle. Ed. by M. D. Nanos et al. Minneapolis, Fortress Press, 2015, 31–52 — 933, 968

Zirker 1993 — Zirker H. Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Düsseldorf, 1993 (Online версия) — 1186

Zirker 2009 — Zirker H. Christentum und Islam. Theologische Verwandschaft und Konkurrenz. 2009 (дополняющая 2. Aufl. Düsseldorf, 1992 г.) —

Zirker 2013 — Der Koran. Übersetzt u. eingeleitet von H. Zirker. 4. Aufl. Darmstadt, Lambert Schneider Verl., 2013 — 1187

Zumstein 2016 — Zumstein J. Das Johannesevangelium. Übersetzt u. erklärt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016 — 1073, 1083, 1086, 1097, 1099

Zwemer 1913 — Zwemer S. M. The Stumbling-Block of the Cross // *MW*, 3, 1913, № 2, 147–158 — 1179

Yamauchi 1982 — Yamauchi E. M. The Crucifixion and Docetic Christology // Concordia Theological Quarterly, 46, 1982, 1–20 — 924, 1115

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 72–88 (NHMS, 44) — 828, 833

Young 1977 — Young F. A Cloud of Witnesses // The Myth of God Incarnate. Ed. by J. Hick. London, SCM Press Ltd, 1977, 13–47 — 933

Ysebaert 1962 — Ysebaert J. Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development. Nijmegen, Dekker & Van de Vegt N. V., 1962 — 544, 545, 551, 571, 575, 590, 652, 783

INDEX LOCORUM

Ветхий Завет

Быт
1. 1 — 1026
1. 6–8 — 669
1. 26 — 56, 477
1. 27 — 995, 1021, 1135
2. 7 — 131, 477, 974
2. 8 — 972
2. 19 — 128
3 — 523
3. 5 — 9956 997
3. 22 — 170
4. 25 — 14, 1158
5. 3 — 995
5. 24 — 1184
6. 8–9 — 675
6. 12 — 664
6. 18 — 661, 675
7. 13 — 661
9. 3–4 — 313
9. 6 — 995
11. 5 — 972
15. 6 — 800
16. 7 — 1021
17. 1 — 319
22. 11 — 1021
22. 16 — 977
43. 20 — 972
48. 14 сл. — 707
49. 10 — 311
Исх
3. 4 — 358
3. 6 — 950
4. 22 — 937, 1025
7. 1 — 958
13. 21–22 — 611
14. 21 — 613
14. 21–22 — 611
14. 29 — 613
14. 30–31 — 614
15. 23–25 — 742
17. 5 сл. — 751
17. 6 — 989, 1035
20. 5 — 319
20. 12–17 — 948
20. 14 — 959
20. 17 — 271
25. 40 — 671
29. 4 — 626
20. 12 — 626
33. 1 сл. — 752
Лев
3. 17 — 313
8. 6 — 626
11. 7 — 313
14. 5 сл. — 742
14. 8 — 626
16. 4 — 710, 711
19. 14 — 263
19. 16 — 498
19. 18 — 948
19. 25 — 319
20. 24 — 752
20. 26 — 971
26. 13 — 319
Числ
5. 17 — 711
12. 7–8 — 310
14. 16 — 678
19. 7 — 626, 711
19. 9 — 696
19. 17–19 — 714
20. 7 сл. — 989, 1035
23. 19 — 946
Втор
1. 16–17 — 324
5. 9 — 319
6. 4 — 926, 963, 968, 987
6. 4–5 — 948
8. 15 — 989
11. 26–28 — 748
14. 1 — 937
18. 15 — 614, 943, 1035
18. 15 сл. — 959
18. 18 — 943
18. 22 — 311
19. 15 — 401
21. 22–23 — 927, 1090
21. 23 — 521
23. 11 — 626
23. 21 — 959
32. 43 — 937
2Цар
7. 14 — 935, 937
3Цар
17. 18 — 947
4Цар
1. 9 — 947
4. 33–35 — 947
5. 14 — 554
1Пар
28. 4 — 101
29. 22 — 303
2Пар
6. 42 — 303
Иудифь
8. 16 — 946
Есфирь
3. 13 — 671
Псал
2. 7 — 938, 971
8. 2 — 378
8. 5 — 141, 946
18. 15 — 439
21. 2 — 940

21. 17 — 228
23. 1 — 1022
23. 2 — 669, 892
23. 4–5 — 711
25. 1 — 54
28. 1 — 937
32. 6 — 1038
32. 9 — 989
41. 8 — 574
50. 9 — 696
68. 3 — 574
68. 22 — 180
74. 9 — 574
77. 15–16 — 989, 1035
77. 35 — 439
78. 13 — 611
80. 18 — 946
87. 11–12 — 950
88. 27–28 — 937, 1025
101. 12 — 352
104. 24 — 1036
104. 39 — 611, 613
109. 1 — 1013
109. 3 — 978
109. 4 — 693
113. 11 — 1026
117. 22–23 — 941
Притч
3. 19 — 1036
8. 12 — 74
8. 22 — 1036, 1037
8. 22 сл. — 80, 1025
8. 30 — 1036
Песнь
4. 2 — 684
6. 6 — 684
Сирах
1. 4 — 1037
1. 9 — 1037
17. 30 — 946
18. 1 — 1026
21. 1 — 939
24. 1 — 74
24. 9 — 1037
24. 3 — 1038
28. 20 — 228
34. 25 — 554, 684
43. 26 — 1026
44. 16 — 1184
50. 20 — 56
51. 10 — 939
Прем
1. 14 — 1026
2. 18 — 937
2. 23 — 997
5. 18–20 — 896
6. 12 — 74
6. 22 — 1037
7. 1 — 1025
7. 3 — 997
7. 21–23 — 67
7. 25–26 — 77, 995
9. 1–2 — 989, 1038
9. 4 — 1036
9. 9 сл. — 989, 1036
10. 1 — 1025
11. 4 — 989, 1035
14. 5 — 670
15. 7 — 373
18. 9 — 1022
18. 15 — 1038
Исаия
1. 16 — 626, 720, 760, 763
4. 4 — 559
6. 1 сл. — 468
6. 2 — 159
6. 9 — 328
7. 14 — 935
9. 5–6 — 937
11. 10 — 968
21. 4 — 554
11. 1 сл. — 569
26. 19 — 950
29. 6 — 569
32. 15–16 — 569
38. 3 — 711
40–55 — 570
41. 10 — 495
42. 1 сл. — 1024
42. 9 — 1018
43. 10 — 138, 459
43. 19 — 1018
44. 3 — 565
44. 6 — 138, 958
45. 5 — 138, 459
45. 23 — 993, 1005
46. 9 — 138
48. 6 — 1018
48. 13 — 1011
49. 1–6 — 605
49. 1 — 968
49. 5 — 995
49. 6 — 968
49. 8 — 495
49. 12 — 1018
51. 17 сл. — 574
51. 23 — 997
52. 13 сл. — 968, 1006
52. 14 — 995
53. 2 — 1007
53. 3 сл. — 968
53. 5–7 — 749
53. 6–8 — 921
53. 8 — 49, 1005
53. 10–12 — 972
53. 12 — 998, 1005
53. 13 сл. — 993
55. 11 — 1038
61. 10 — 655
62. 4–5 — 655
65. 17 — 1018
66. 12 — 1018
Иез
8. 2–3 — 999
16. 4 — 626
16. 8–14 — 654, 657
23. 41 — 360
30. 3 — 1017
36. 17 сл. — 565
36. 25–26 — 711
Иер
1. 5 — 968
3. 8 — 655
3. 23 — 420
23. 5 сл. — 949
23. 5–6 — 935
31. 9 — 1025
Дан
3. 19 — 995
5. 6 — 995
7. 2 сл. — 949
7. 9–12 — 569
7. 13–14 — 946
10. 16 — 999
12. 2 — 950, 1030
Амос
5. 18 — 1017
Осия
2. 16 сл. — 655
5. 10 — 687
6. 2 — 570, 951
Иоиль
2. 3 — 569
3. 1 — 687
3. 5 — 513
Мих
6. 8 — 948
Аввак
3. 5 — 1079
Соф
3. 9 — 949
Зах

3. 8 — 995
8. 22–23 — 949
12. 10 — 687
Мал
2. 10 — 968
3. 6 — 926
1Мак
7. 37 — 972
2Мак
7. 9 — 950
7. 37–38 —
12. 44–45 — 950

Тексты Кумрана

1QpHab 12. 3 — 954
1QS III. 13 сл. — 748
4Q 372 (fr. 1) — 939
4Q 473 — 748

Мидраши

BerR.
XXXII. 6 — 665

Апокрифы

Asc. Is.
X. 7–11 — 190
X. 21 — 191
1Enoch
25. 3 — 108
47. 4 — 620
48. 1–3 — 946
Jos. et Asen.
15. 10 — 201
23. 10 — 310
Ps. Sol.
3. 12 — 950
13. 9 — 1024
17. 3 — 949
17. 21 — 935
17. 32 — 935
Sib. Or.
III. 669 сл. — 749
III. 702 сл. — 749
Test. Lev.
5. 3 — 108

Новый Завет

Мф
1. 16 — 935
2. 10 — 512
2. 13 — 440
2. 23 — 1202
3. 1 — 790
3. 6 — 555
3. 7–8 — 597
3. 11 — 555, 559, 569, 571, 854, 911
3. 11–12 — 759
3. 14–15 — 557
3. 16 — 935
3. 17 — 442
4. 2 — 1976
4. 3 — 938
4. 17 — 949
4. 19–20 — 578
5. 3 — 954
5. 9 — 937
5. 17 — 968
5. 19 — 521
5. 21 — 959
5. 27 —959
5. 33 — 959
5. 43 — 959
5. 45 — 197, 937
6. 9 — 939
6. 21 —
6. 24 — 250
7. 6 — 746
7. 17–18 — 377
8. 19 — 944
8. 20 — 299, 946
8. 25 — 944
9. 9 — 578
9. 13 — 956
9. 18 — 488, 589
9. 24 — 947
9. 27 — 299
10. 1 — 578
10. 5–6 — 963
10. 7 — 949
10. 16 — 254
10. 17–18 — 509
10. 23 — 949
11. 5 — 177, 423
11. 12–14 — 759
11. 19 — 930, 946
11. 25 — 939
11. 25–27 — 941
12. 7 — 956
12. 25–26 — 284
12. 31–32 — 946
12. 38 — 446, 944
12. 40 — 951
12. 46 — 557
13. 14 — 328
13. 40 — 949
13. 49 — 949
13. 55–56 — 935
13. 58 — 947
14. 2 — 552, 953
14. 5 — 943
14. 30 — 548
15. 2 — 548
15. 21 сл. — 963
15. 24 — 982
16. 13 — 946
16. 16 — 332, 938, 945
16. 21–22 — 570
17. 5 — 442
17. 11–13 — 759
17. 20 — 947
17. 22–23 — 570
18. 6 — 947
18. 33 — 282
19. 16–17 — 940
19. 28 — 790, 897, 946
20. 22 — 574
20. 28 — 921
20. 33 — 944
20. 34 — 1976
21. 1 — 427
21. 9 — 184
21. 11 — 943
21. 18 — 1976
21. 21 — 947
21. 46 — 943
22. 2 — 14 — 201
22. 6 — 373
22. 13 — 249
22. 30 — 997
22. 31 — 953

22. 39 — 948
23. 3 — 950
23. 17 — 331
23. 34 сл. — 943
24. 3 — 949
24. 5 — 332, 445
24. 24 — 837
24. 30–31 — 598
24. 36 — 938, 940
24. 37–39 — 669
25. 1 сл. — 248
25. 31 — 897, 946
26. 3–5 — 106
26. 25 — 944
26. 26–28 — 1085
26. 27 — 791
26. 39 — 939, 940
26. 42 — 939
26. 59 — 488
26. 63–64 — 945
27. 26 — 481
27. 29 — 183
27. 30 — 181
27. 31 — 486
27. 34 — 180
27. 40 — 938
27. 46 — 929, 940
27. 49 — 1089
27. 51 — 230
27. 53 — 232, 953
27. 62–64 — 953
27. 63 — 570, 574
28. 6 — 951
28. 9 — 951
28. 9–10 — 953
28. 11–15 — 953
28. 16 — 951
28. 16 сл. — 427, 953
28. 19 — 577, 638, 651, 741, 766, 963
28. 20 — 445, 949

Мк

1. 4 — 557, 749, 759, 824, 921
1. 5 — 560
1. 8 — 558, 559, 562, 566, 567
1. 9 сл. — 818
1. 10–11 — 935
1. 11 — 938, 1024
1. 15 — 709, 949
1. 17–18 — 578
1. 21 — 944
1. 32 — 225
1. 34 — 947
2. 14 — 578
2. 19 — 201
2. 27–28 — 946
3. 10 — 947
3. 11 — 938
3. 21 — 935
3. 28 — 946
3. 31–35 — 935
4. 21 — 446
4. 26–29 — 946
4. 38 — 944
5. 7 — 938
5. 17 — 521
5. 23 — 589
5. 35 — 947
6. 2–3 — 935
6. 3 — 958, 1171
6. 4 — 943
6. 5 — 589
6. 5–6 — 947
6. 14 — 953
6. 15 — 943
6. 34 — 1976
6. 37 сл. — 1083
6. 47 сл. — 1083
6. 50 — 496
7. 1–4 — 749
7. 3–4 — 699
7. 4 — 548
7. 21–22 — 825
7. 24 сл. — 963
7. 28 — 446
7. 32–33 — 589
8. 23 — 589
8. 25 — 589
8. 27 — 943, 946
8. 29 — 332, 945
8. 31 — 938, 570, 576, 951
8. 34 сл. — 510
8. 35 — 39
8. 38 — 217, 936
9. 1 — 949
9. 5 — 944
9. 7 — 935, 938
9. 9 — 521
9. 9–10 — 951
9. 23 — 947
9. 27 — 1109
9. 31 — 1143
9. 31–32 — 570, 576
9. 37 — *982*
9. 38 — 944
9. 39 — 118
9. 42 — 947
10. 16 — 587
10. 17 — 944
10. 17–18 — 940
10. 19 — 948
10. 29 — 928
10. 32 — 951
10. 33–34 — 570, 576
10. 38 — 574–576, 621, 699, 911
10. 45 — 921
10. 47 — 945
10. 51 — 944
10. 52 — 947
11. 3 — 972
11. 13–14 — 947
11. 20–22 — 947
11. 21 — 944
11. 22–23 — 947
12. 1–12 — 941
12. 6 — 982
12. 18 — 928
12. 25 — 997
12. 25–27 — 950
12. 26 — 953
12. 29 — 963
12. 29–32 — 948, 949
12. 36 — 1013
13. 9 — 509
13. 19 — 1026
13. 22 — 837
13. 26 — 946
13. 29–32 — 938
13. 32 — 940
14. 14 — 944
14. 22–24 — 724, 791, 1085
14. 28 — 951
14. 33 — 811, 1076, 1109
14. 35 — 942
14. 36 — 939, 940, 942
14. 52 — 788
14. 56 — 118
14. 58 — 570, 951
14. 62 — 945
15. 17 — 183, 521
15. 19 — 181
15. 21 — 180, 1110
15. 23 — 180
15. 29 — 570
15. 33 — 225
15. 34 — 929, 940
15. 36 — 180
15. 38 — 229
15. 39 — 938
15. 43 — 949
16. 6 — 951
16. 9–14 — 951
16. 11–14 — 1099

16. 12 — 922, 995
16. 12 сл. — 398
16. 13–14 — 951
16. 15 — 537, 963
16. 19 — 929, 1160
Лк
1. 1 — 636
1. 6 — 424
1. 14 — 426
1. 22 — 441
1. 26 сл. — 1197
1. 32 — 945
1. 35 — 935
1. 77 — 557
2. 41 — 421
2. 42 — 842
3. 1 — 513
3. 3 — 557
3. 16 — 558, 559, 569, 571, 790, 854
3. 22–23 — 935
3. 38 — 14, 995
4. 2 — 1976
4. 3 — 938
4. 18 — 423
4. 30 — 1109
4. 40 — 589
5. 7 — 548
5. 16 — 421
6. 13 — 578
6. 43 — 377
7. 14–15 — 947
7. 16 — 943
7. 29–30 — 560
7. 24–28 — 560
7. 31–35 — 560
7. 34 — 946
8. 24 — 944
8. 53 — 947
9. 1–2 — 578
9. 7 — 953
9. 18 — 946
9. 20 — 332, 938
9. 22 — 506, 570
9. 26 — 217
9. 35 — 452
9. 43 — 34
9. 58 — 946
10. 1 — 403
10. 9–10 — 949
10. 19 — 195
10. 21–22 — 941
10. 27 — 948
10. 30 — 788
11. 1 — 490
11. 38 — 548, 764
12. 7 — 496
12. 8 — 946
12. 10 — 946
12. 49 — 156, 375, 575
12. 50 — 574, 575, 621, 699, 911
13. 13 — 589
13. 32 — 220, 943
13. 33 — 576, 943
14. 33 — 811
16. 8 — 259
16. 16 — 943
16. 19 — 521
17. 6 — 947
17. 21 — 949
17. 21–24 — 333
17. 26–27 — 669
18. 10 — 513
18. 18–19 — 940
18. 28 — 963
18. 32–34 — 570
18. 37 — 1202
19. 10 — 476
20. 36 — 997
21. 2 — 509
21. 25–26 — 132
21. 27 — 946
21. 28 — 792
22. 19–20 — 598, 1085
22. 28–30 — 946
22. 39 — 427
22. 41–42 — 431
22. 42 — 939
22. 54 — 1109
22. 69 — 946
22. 70 — 945
23. 2 — 332
23. 45 — 225
23. 51 — 949
23. 53 — 521
24. 6–7 — 951
24. 7 — 570
24. 13 сл. — 398, 953
24. 15–16 — 951
24. 16 — 922
24. 19 — 943
24. 21 — 951
24. 25–27 — 50
24. 31 — 951
24. 34 — 951
24. 36 — 534, 1068
24. 36 сл. — 1099
24. 37 — 1100
24. 39–40 — 1100
24. 39–43 — 922
24. 44 — 497
24. 47 — 594
24. 49 — 407
24. 50 — 427
24. 53 — 513
Ин
1. 1–18 — 1078
1. 1 — 967, 1022, 1048, 1080
1. 3 — 992, 1032
1. 4 — 347, 1154
1. 5 — 435
1. 10 — 316, 478
1. 10–12 — 481
1. 12 — 534, 592
1. 13 — 1080
1. 14 — 995, 998, 999, 1022, 1075, 1079, 1080, 1095, 1101, 1152, 1156
1. 16 — 36
1. 17 — 614
1. 18 — 200, 384, 1048, 1152
1. 19 — 1078
1. 20 — 101, 1048
1. 25 — 558
1. 26 — 555
1. 28 — 1048
1. 29 — 921, 1094
1. 31 — 555
1. 33 — 555, 559, 1094
1. 33–34 — 558
1. 40 —
1. 47 — 368, 1075, 1082
1. 51 — 1084
2. 6 — 749
2. 11 — 71
2. 19 — 951
2. 19–21 — 229
2. 22 — 521, 951
2. 23 — 107, 534, 593
3. 1 сл. — 1075
3. 3 — 563, 790
3. 5 — 563, 565, 566
3. 6 — 1080
3. 7 — 790
3. 13 — 378, 967, 974, 1074, 1084
3. 16–17 — 417, 1060
3. 18 — 593
3. 22–4. 3 — 566
3. 22–23 — 552, 555
3. 26 — 566
3. 28 — 453
3. 31 — 100, 563
3. 36 —
4. 1–2 — 566

4. 6 — 1976
4. 7 сл. — 850
4. 10 сл. — 892
4. 19 — 332
4. 23 — 361
4. 24 — 66
4. 25–26 — 945
4. 42 — 417
4. 48 — 107
5. 11 — 441
5. 18 — 997
5. 19 сл. — 1075
5. 19–20 — 941
5. 27 — 1084
5. 30 — 197
5. 36–37 — 495
6. 14 — 959
6. 25 сл. — 1075
6. 35–50 — 1086
6. 38 — 197, 967, 1074
6. 41 — 1074
6. 42 — 100, 958
6. 50–51 — 967
6. 51 — 1085
6. 51–58 — 1086, 1093, 1101
6. 52 — 1083, 1088
6. 53–58 — 1085
6. 54 — 1088
6. 59 — 1083
6. 60 — 1083
6. 62 — 1009, 1074
6. 63 — 1080
6. 66 — 1083
6. 69 — 938, 945
7. 1 — 1976
7. 29 — 495
7. 38–39 — 565, 570
7. 42 — 935
8. 14 — 327
8. 15 — 324, 1080
8. 32 — 785
8. 44 — 180
8. 49 — 334
8. 58 — 967, 1009
9. 22 — 1050, 1056
9. 39 — 325
10. 15 — 941
10. 30 — 238
11. 16 — 415
11. 25 — 438
11. 27 — 1052
11. 33 — 1976
11. 47–53 — 137
11. 52 — 56, 418
12. 25 — 510
12. 26 — 259
12. 30 сл. — 1075
12. 34 — 1084
12. 46 — 435
13. 1–20 — 568
13. 3 — 1074
13. 6 — 647
13. 10 — 551
13. 21 — 1976
13. 23 — 1045, 1046
14. 2 — 80
14. 3 — 952
14. 6 — 347
14. 16–17 — 529
14. 17 — 355
14. 20 — 52
15. 13 — 1060
15. 26 — 529
16. 2–3 — 249
16. 7 — 570
16. 11 — 178
16. 17 — 93
16. 20 — 101
16. 28 — 1074
17. 1–2 — 1080
17. 5 — 967, 1074
17. 14 — 103
17. 14–16 — 1049
17. 23 — 52
17. 24 — 1074
18. 21 — 444
18. 40 — 75
19. 18 — 1090
19. 26 — 1091
19. 28 — 1076
19. 30 сл. — 1090
19. 31–37 — 1093
19. 34 — 791, 1089, 1095, 1119
19. 34 сл. — 1101
19. 34–35 — 1092
20. 1 сл. — 953
20. 5 сл. — 951
20. 8–9 — 951
20. 9 — 521
20. 14–15 — 922, 951
20. 19 — 922, 1097
20. 19–21 — 512, 1099
20. 24–28 — 1099, 1100
20. 22 — 567, 570
20. 25 — 175, 228, 1096
20. 26 — 1097
20. 26–27 — 922
20.27–28 — 1098
20. 28 — 425
20. 31 — 1058
21. 2 — 430
21. 14 — 521
21. 20 — 1045, 1091

Деян

1. 1–2 — 636
1. 2 — 929
1. 4–8 — 407
1. 5 — 558, 567, 639
1. 8 — 453
1. 11 — 929
1. 12 — 427, 501
1. 13 — 407
1. 14 — 68
1. 21 сл. — 578
1. 22 — 929
2. 1 — 407
2. 1–4 — 581
2. 3–4 — 567, 569
2. 4 — 587, 638
2. 16 — 343
2. 17–18 — 687
2. 18 — 105
2. 21 — 513
2. 22 — 974
2. 23 — 526
2. 24 — 121
2. 32 — 453, 971
2. 34–35 — 1013
2. 36 — 971, 975
2. 38 — 593, 594, 639, 641, 785
2. 38–41 — 595
2. 46 — 68, 513
3. 13 — 434
3. 15 — 438, 525
3. 20 — 974
3. 22 — 943
3. 22–24 — 959
4. 1–2 — 928
4. 8 — 519
4. 10–11 — 941
4. 12 — 974
4. 19 — 446
4. 27 — 434
4. 29 сл. — 450
4. 31 — 419, 519
4. 33 — 535
5. 12 — 68
5. 16 — 514
5. 21 — 56
5. 30 — 521
5. 31 — 594
5. 42 — 419

6. 3 — 587
6. 3–6 — 641
6. 5 — 407
6. 8 — 535, 837
7. 22 — 943
7. 35 — 439
7. 35–37 — 959
7. 44 — 671
7. 55 — 587, 1013
7. 55–56 — 946
8. 1 — 395, 407, 440
8. 4 — 423
8. 12 — 590
8. 12–17 — 426
8. 13 сл. — 407
8. 14 — 588
8. 14–16 —
8. 16 — 513, 593
8. 16–17 — 588
8. 36 — 641
8. 36–38 — 580, 740, 770
8. 38–39 — 780
9. 1–2 — 968
9. 3 сл. — 442
9. 3–8 — 951
9. 5 — 593
9. 17–18 — 589, 740
9. 18 — 560
9. 20 пока— 971
9. 34 — 332
9. 39 — 212
9. 40 — 431
10. 19 — 237
10. 29 — 521
10. 32 — 974
10. 34 — 515
10. 38 — 789
10. 40–41 — 951
10. 42 — 971
10. 44 — 581
10. 45 — 687
10. 45–48 — 582
10. 46 — 581, 587
10. 47 — 580, 641
10. 48 — 592
11. 2 — 954
11. 15 — 581
11. 16 — 558, 567
11. 17 — 580
13. 23 — 493, 935
13. 24–25 — 597
13. 26 — 89
13. 30 — 971
15. 12 — 443, 518
15. 23 — 415
16. 2–3 — 591
16. 13 — 583
16. 29 — 95
16. 33 — 551
16. 33–34 — 583
17. 7 — 986
17. 24 — 991, 1033
17. 26 — 68
17. 31 — 971, 974, 1033
17. 32 — 928
18. 4 — 986
18. 4–5 — 611
18. 8 — 590, 608
18. 24–26 — 584, 620, 641
19. 1 — 584, 585
19. 2 — 639
19. 1–6 — 587, 641
19. 5 — 513
19. 5 сл. — 640
19. 6 — 581
19. 13 — 566
20. 21 — 597
21. 8 — 407
21. 37 — 968
21. 40 — 968
22. 3 — 968
22. 6 — 442
22. 6–8 — 951
22. 13–16 — 590, 756
22. 16 — 560
23. 6 — 950
23. 8 — 368, 928
23. 11 — 212
23. 26 — 415
24. 5 — 961, 1202
24. 21 — 950
24. 24 — 332
26. 12–18 — 951
26. 13–14 — 442
26. 18 — 1024
26. 23 — 973
26. 28 — 968
28. 8 — 589
28. 17 — 956
28. 25 — 194
28. 26 — 328
28. 31 — 503

Римл

1. 1 — 423, 971
1. 2 — 968
1. 3 — 945, 999
1. 3–4 — 935, 971, 975, 1007
1. 4 — 101, 972, 973
1. 7 — 36, 972
1. 8 — 500, 991
1. 10–13 — 601
1. 13 — 416
1. 16 — 610, 968
1. 20 — 1021, 1022
1. 23 — 977, 1103
1. 29 — 336
2. 4–5 — 597
2. 10 — 968
2. 16 — 991, 1017
2. 29 — 758
3. 21–22 — 968
3. 24 — 792
3. 25 — 964
3. 29–30 — 968, 985
3. 31 — 970
4. 3 — 800
4. 14 — 971
4. 17 — 1011
4. 24 — 973
4. 24–25 — 570
4. 25 — 964, 968, 1007
4. 25–26 — 951
5. 1 — 1016
5. 5 — 102
5. 6 — 687
5. 9 — 1030
5. 10 — 235, 1023
5. 10–11 — 1016
5. 12 сл. — 995
5. 14 — 292, 977
5. 15 — 968, 974
6. 3 — 332, 599
6. 3–4 — 628, 630, 631, 715
6. 4 — 600, 649, 673
6. 5 — 42, 977
6. 5–8 — 1030
6. 6 — 46
6. 8 — 46, 968
6. 10 — 703
6. 19 — 506
7. 6 — 441
7. 12 — 968
7. 22 — 492
7. 25 — 991
8. 3 — 557, 977, 988, 999, 1075, 1103
8. 11 — 1030
8. 12–16 — 983
8. 15 — 939
8. 19 сл. — 1025
8. 23 — 983
8. 29 — 998, 1025
8. 32 — 964, 968, 977, 991

8. 34 — 973, 1007, 1013
9. 3–5 — 983
9. 5 — 984, 1009
9. 11 — 682
9. 21 — 373
9. 30–32 — 968
10. 1 — 968
10. 4 — 968
10. 5 — 614
10. 9 — 968, 1030, 1050
10. 12 — 968
10. 13 — 513, 968
11. 1 — 968
11. 5 — 983
11. 13 — 963, 1015
11. 33–36 — 990
11. 36 — 987, 1026, 1033
13. 3 — 470
13. 4 — 635
13. 9 — 948
13. 10 — 475
13. 12 — 896
14. 9 — 964, 1032
14. 11 — 993
14. 18 — 353
15. 4 — 968
15. 6 — 972
15. 12 — 968
15. 23 — 601
16. 1 — 645
16. 14 — 729
16. 19 — 254

1Kop

1. 2 — 645
1. 3 — 972
1. 4–7 — 606
1. 8 — 1017
1. 10–17 — 649
1. 13 — 606
1. 14–16 — 606
1. 13–17 — 599, 608
1. 17 — 610
1. 18 сл. — 724, 751
1. 21 — 610
1. 23 — 927
1. 24 — 989, 1035, 1036
1. 28 — 226
1. 30 — 1035
2. 4–5 — 610
2. 7 — 971, 1035
2. 9 — 892
3. 2–3 — 695
3. 6 — 584
3. 9 — 82
3. 10 — 43, 584
3. 13 — 156
4. 3 — 129
4. 4 — 724
4. 15 — 610
5. 5 — 1017
5. 6 — 373
5. 9 — 214
5. 12 — 492
6. 10–11 — 624
6. 11 — 551
6. 14 — 968, 971
6. 18 — 224
7. 11 — 235
7. 29 — 968
8. 1 — 253
8. 4–7 — 648, 986, 987
8. 6 — 968, 972, 988, 989, 990, 1026, 1032, 1033
8. 11 — 135
9. 1 — 951, 980
9. 5 — 968
9. 12 — 282
9. 26 — 330
10. 1–2 — 611
10. 2 — 599
10. 4 — 989, 1035
10. 5–6 — 678
10. 6 — 612, 1035
10. 11 — 612, 1017
10. 16 — 791
10. 21 — 282
10. 32 — 645
11. 3 — 416
11. 7 — 995
11. 12 — 987, 1026
11. 19 — 353
11. 23 — 968, 1085
11. 23–25 — 598, 791
11. 23–28 — 724
11. 31 — 59
12. 4–6 — 990, 991
12. 6 — 369
12. 8–11 — 581, 587
12. 12–13 — 648
12. 13 — 599, 615
13. 2 — 267, 947
14. 2–3 — 587
14. 4 — 645
14. 17 — 313
14. 20 — 264
14. 23 — 645
14. 26 — 993
15. 2 — 423
15. 3 — 49, 968
15. 3–4 — 570, 951, 1007
15. 3–5 — 772
15. 3–7 — 951
15. 4 — 953
15. 5 — 1099
15. 8 — 605, 951
15. 9 — 645
15. 12 — 928
15. 12–14 — 951
15. 13 — 110
15. 13–14 — 964, 980
15. 16–23 — 952
15. 17 — 243
15. 20 — 973, 995, 1012
15. 21–22 — 974
15. 22 — 968
15. 23 — 1012
15. 28 — 369
15. 29 — 599, 603, 616, 621
15. 35 — 950
15. 35–45 — 1100
15. 42 сл. — 950
15. 45 — 995
15. 47 — 974, 1003
15. 50 сл. — 950
15. 57 — 991
16. 12 — 606
16. 22 — 972

2Kop

1. 1 — 413
1. 2 — 972
1. 9 — 1011
1. 14 — 972, 1017
1. 19 — 972
1. 21 — 789
3. 6 — 968
3. 7–15 — 614
3. 12–17 — 315
3. 14 — 968
4. 4 — 769, 972, 995, 1002
4. 6 — 769, 995
4. 7 — 115
4. 14 — 968
4. 14–15 — 990, 991
5. 2–4 — 635
5. 14 — 1199
5. 15 — 951, 964
5. 16 — 980
5. 17 — 964, 968, 1018, 1025
5. 18 — 235, 991, 1023
5. 18–19 — 863, 1016
5. 21 — 557, 930, 999
6. 12 — 495
8. 2 — 998

8. 9 — 988, 998, 1000, 1004
8. 13 — 126
10. 18 — 353
11. 2 — 656
11. 7 — 610
11. 22 — 968
11. 31 — 972
12. 2 — 220
12. 2 сл. — 499, 605, 951
12. 2–5 — 968
12. 8–9 — 968
12. 12 — 837
13. 1 — 401
13. 5 — 332
13. 12 — 533
13. 13 — 577

Гал

1. 1 — 971, 980
1. 2 — 645
1. 3 — 972
1. 4 — 1007
1. 12 — 968
1. 13 — 645, 968
1. 14 — 968
1. 15–16 — 605, 968, 980
1. 16 — 963
1. 17 — 1172
1. 18 — 968
1. 19 — 978
1. 23 — 968
2. 2 — 968
2. 16 — 968
2. 19 — 635
2. 19–21 — 1007
2. 20 — 972
2. 21 — 968
3. 3 — 927
3. 11 — 970
3. 11–14 — 968
3. 19 — 313, 1014
3. 21–26 — 968
3. 23 — 276
3. 24 — 968
3. 26 — 983
3. 27 — 599
3. 27–28 — 629, 647
3. 28 — 368
4. 1 — 264
4. 4 — 978, 988, 990, 999, 1029, 1075
4. 4–5 — 475
4. 6 — 939, 983
4. 8 — 985
4. 21 сл. — 983
5. 1 — 246, 275
5. 9 — 373
5. 11 — 591
5. 14 — 948
5. 19–21 — 825
5. 20 — 252
5. 24 — 521, 635
5. 26 — 85
6. 14 — 635
6. 15 — 964, 1018, 1025

Ефес

1. 1 — 413
1. 3 — 972
1. 4 — 338
1. 4–7 — 983
1. 14 — 1030
1. 17 — 972
1. 20 — 973, 1013
1. 22–23 — 645, 1019, 1024
2. 5 — 1030
2. 9 — 682
2. 13–18 — 1023
2. 15 — 1025
2. 19–22 — 645
3. 9 —1022
3. 16 — 492
4. 3 — 349
4. 4–5 — 735
4. 5 — 562, 600, 647
4. 5–6 — 646
4. 6 — 367, 987
4. 9 — 67
4. 22 — 486, 679
4. 24 — 635, 995, 1021, 1025
4. 31 — 336
5. 2 — 653, 1007
5. 3 — 282
5. 8 — 259
5. 19 — 993
5. 23 — 1015
5. 25 — 656
5. 25–27 — 650, 657
5. 26 — 549, 604, 646, 684
6. 11 — 896

Флп

1. 2 — 972, 984
1. 5 — 470
2. 3 — 85
2. 5–11 — 993, 994, 1007, 1010
2. 6 — 926, 995-997
2. 6–8 — 1000
2. 7 — 557, 998, 999, 1075, 1103
2. 8 — 1004, 1005
2. 9 — 972, 1007
2. 10 — 1005
2. 15 — 487
2. 16 — 1017
3. 5 — 968
3. 6 — 645, 968
3. 7–11 — 968
3. 10–11 — 1007
3. 20 — 1015
3. 20–21 — 968
4. 3 — 719

Кол

1. 5 — 1030
1. 13–14 — 1024
1. 14 — 983
1. 15 — 972, 1002, 1021, 1025
1. 15–20 — 990, 1024, 1028, 1032, 1039
1. 16 — 1027
1. 16–17 — 989, 1026
1. 17 — 1026
1. 18 — 645, 1011, 1019, 1025
1. 19 — 1022
1. 20 — 751, 1023
1. 21–22 — 1023
1. 22 — 999, 1030
1. 2 3 — 1025
1. 24 — 645, 1019, 1024
1. 27 — 1035
2. 2–3 — 1035
2. 4 — 175
2. 9 — 1022
2. 9–15 — 2022
2. 11 — 635
2. 11–12 — 649, 1022
2. 12 — 631
2. 12–13 — 1030
3. 1 — 1013, 1030
3. 4 — 438, 1030
3. 8 — 336, 679
3. 9–10 — 201, 486, 635, 995, 1021
3. 10–11 — 1018
3. 11 — 615
3. 16 — 993
4. 9 — 415

Тит

1. 10 — 954
2. 4 — 470
2. 13 — 984
2. 14 — 650, 1007
3. 5 — 550, 652, 752, 790
3. 5–6 — 682, 690

Флм

1 — 415

1Фесс

1. 1 — 984
1. 3 — 972

1. 9 — 986
1. 9–10 — 597
1. 10 — 951, 973
3. 13 — 1017
4. 2 — 972
4. 13–17 — 952
4. 15 сл. — 598
4. 14–17 — 968, 1017
5. 2 — 1017
5. 9 — 420, 991
5. 23 — 359
2Фесс
1. 12 — 984
2. 2 — 1017
12. 2 — 352
1Тим
1. 1–2 — 413
1. 12–13 — 968
1. 17 — 1021
2. 1 — 494
2. 5 — 343, 974, 1014
2. 16 — 1007
2. 14 — 523
3. 16 — 974, 999, 1075
4. 14 — 640
6. 4 — 251
6. 14
6. 16 — 432, 995
2Тим — 491
1. 1–2 — 413
1. 6 — 640
1. 10 — 491, 1015
2. 8 — 935, 971, 973
2. 23 — 264
3. 15 — 264
Евр
1. 1–3 — 967
1. 2 — 692, 992, 1102
1. 3 — 184, 995
1. 8 сл. — 1048
1. 13 — 1013
2. 1 — 313, 695
2. 10 — 991, 1032
2. 11 — 68
3. 1 — 693, 696
3. 5 — 310
3. 6 — 716
3. 12 — 695
4. 3 — 716
4. 12 — 713
4. 14 — 692, 696, 1102
4. 15 — 557, 930, 999
4. 16 — 108
5. 5–6 — 693
5. 7 — 1102
5. 11–14 — 695
5. 12 — 713
5. 13 — 264
6. 1–3 — 772
6. 2 — 640, 699, 707, 710
6. 4 — 694, 707
6. 4–6 — 704, 737
6. 7–8 — 713
6. 9 — 695
6. 10 — 694
6. 11 — 716
6. 18–19 — 716
7. 3 — 1073
7. 8 — 487
7. 17 — 693
7. 19 — 709, 716
7. 25 — 696
7. 27 — 703
8. 1 — 693, 1013
8. 5 — 671
8. 6 — 352, 1014
9. 8–9 — 691
9. 10 — 699, 700, 708
9. 11 — 693
9. 13–14 — 714
9. 14 — 708
9. 15 — 343, 1014
9. 24 — 671
9. 26 — 692, 703, 714
9. 28 — 692, 703
10. 2 — 708
10. 4 — 714
10. 10 — 703
10. 12 — 1013
10. 20 — 708
10. 21 — 693
10. 22 — 551, 675, 710, 749
10. 22–23 — 696
10. 22–27 — 717
10. 25 — 692, 694
10. 26 — 704
10. 29 — 714
10. 32–33 — 694
11. 1 — 716
11. 6 — 696, 716
11. 7 — 670
11. 33 — 164
12. 1 — 679, 695
12. 2 — 525, 716, 1005, 1013
12. 4 — 694
12. 16–17 — 704
12. 22 — 709, 713
12. 23 — 1025
12. 24 — 1014
13. 7 — 716
13. 8 — 708
13. 9 — 695
13. 20 — 714
13. 25 — 691
Иак
1. 1 — 415
1. 4 — 359
1. 17 — 432, 926
1. 21 — 679
2. 5 — 954
2. 19 — 987
2. 23 — 310
3. 7 — 506
4. 1 — 251
4. 2 — 470
5. 8 — 709
1Петр
1. 1 — 413, 658
1. 2 — 534, 714
1. 3 — 673, 675, 682, 972
1. 3 — 4. 1 — 659
1. 5 — 658, 675
1. 7 — 156
1. 8 — 426
1. 20 — 338
1. 21 — 673
1. 22 — 281, 285, 999
1. 22 — 2. 10 — 659
1. 23 — 342, 565
2. 1 — 679
2. 2 — 368
2. 5 — 661
2. 21 — 505
3. 16 — 674, 675
3. 18 — 662
3. 18–22 — 660
3. 18 — 4. 6 — 659
3. 19–20a — 662
3. 20b — 661
3. 20b–21 — 662
3. 21 — 659, 662, 671
3. 22 — 662, 1013
4. 6 — 662
4. 7 — 709
4. 16 — 968
5. 8 — 164
2Петр
1. 1 — 413, 984
1. 2 — 534
1. 4 — 224
1. 14 — 679
1. 17–18 — 442

2. 5–7 — 669
2. 12 — 245
2. 16 — 49
2. 22 — 551, 930
3. 2 — 417
3. 5 — 669, 989, 1051
3. 6 — 669
3. 16 — 970
4. 8 — 253
1Ин
1. 1 — 1051
1. 3 — 1058
1. 6 — 1055
1. 7 — 1058, 1060
1. 8 — 1055
2. 1 — 1058
2. 2 — 1060
2. 4 — 1055
2. 13–14 — 466
2. 18 — 1054
2. 19 — 1049
2. 20 — 789
2. 22 — 1056, 1058, 1061
2. 22–23 — 1009
2. 24 — 1056
2. 27 — 789
3. 5 — 557, 999, 1060
3. 9 — 565, 1055
3. 17 — 433
3. 23 — 1058
4. 1 — 1054
4. 1–3 — 1101
4. 2 — 1052, 1080
4. 2–3 — 1051
4. 3 — 1071
4. 4–5 — 1049
4. 8 — 289
4. 9–10 — 1060
4. 12 — 200
4. 14 — 417, 1060
4. 15 — 1058, 1061
5. 1 — 1056, 1058, 1061
5. 5 — 1058, 1061
5. 5–6 — 1051, 1089
5. 6 — 576, 1058
5. 6–8 — 791, 1101
5. 13 — 534, 593
5. 16—17 — 717
5. 19 — 1058
5. 20 — 350
2Ин
1 — 1053
3 — 1058
6 — 424
7 — 1009, 1053, 1054, 1058, 1080
9 — 1053
10–11 — 1053
3Ин
1 — 1053
Иуд
12 — 358
Откр
1. 1 — 1043
1. 5 — 551, 1012, 1043
1. 10 — 442
2. 6 — 1043
4. 11 — 1026
5. 14 — 446
7. 4 — 620
7. 17 — 892
8. 5 — 498
10. 2 — 352
10. 6 — 1026
18. 2 — 449
19. 7–8 — 655
21. 6 — 761, 762
22. 1 — 762
22. 1–2 — 561
22. 8 — 1043
22. 17 — 762
22. 20 — 972

Апокрифы

Act. Joh.
93 — 1118
96 — 1121
97 — 1116, 1121
101 — 1121
104 — 1123
Act. Paul. Th.
5–6 — 754
25 — 756
34 — 756
40 — 756
Act. Phil.
32 — 415, 435
37 — 514
63 — 514
Act. Thom.
1 — 532
26–27 — 756
28 — 537
44 — 425
59 — 514
86 — 415
87 — 425
120–121 — 756
Mart. Andr.
16 — 520, 834
АрабЕвД
1 — 1171
23. 2 — 1188
36 — 1171
37 — 1171
40 — 1171
АрмЕвД
18 — 1171
ЕвДФом
2. 2–5 — 1171
ЕвПетр
III. 9 — 181
IV. 10 — 929
V. 16 — 180
V. 17 — 229
V. 19b-c — 929
VI. 21 — 228, 929
VIII. 30b — 953
X. 9b — 953
X. 40 — 922
X. 41–42 — 662
ЕвПМатф
20 — 1171
27 — 1171
ПрЕвИак
8. 1 — 1197
11. 1 сл. — 1197
3Кор
II. 14 — 1064
IV. 8 — 983

Тексты из Наг Хаммади (NHC)

АпИак (I. 2)
1. 8–12 — 404
5. 9–19 — 509
5. 31–35 — 1146
6. 2 сл. — 510
6. 2–9 — 1146
6. 16–19 — 1146
9. 1–4 — 52
12. 39 сл. — 107

15. 25–26 — 34
ЕвИст (I. 3)
20. 13–14 — 1103
20. 23 сл. — 1103
22. 9–22 — 528
22. 13–15 — 244, 451
24. 28–32 — 447
31. 1–4 — 466
31. 5–6 — 1103
37. 26–27 — 197
42. 14 — 34
43. 5–7 — 102
ТрВоскр (I. 4)
44. 13–27 — 1103
49. 11–12 — 383
ТрехТр (I. 5)
51. 2–3 — 184
51. 3–4 — 367
53. 31–32 — 83
66. 30 — 68
72. 12 — 194
73. 12–13 — 285
73. 18 сл. — 352
87. 7 — 439
113. 32—34 — 1103
114. 30 сл. — 1103
118. 14 сл. — 204
128. 19–34 — 793
127. 28–32 — 792
АпИн (II. 1)
2. 15 — 372
2. 33 — 66
5. 4 — 1152
10. 2 сл. — 127
10. 24 — 142
10. 33–34 — 108
11. 4–6 — 224, 293
11. 19–21 — 138
13. 8–9 — 459
13. 14–15 — 447
13. 27–28 — 459
14. 24–26 — 94
19. 31–32 — 466
20. 22–23 — 448
21. 4 сл. — 472
23. 20–22 — 76
24. 26 — 14
25. 2 сл. — 80
25. 23 — 249
26. 33 сл. — 249
28. 26–29 — 174, 459
30. 32–33 — 888
31. 22–25 — 888
ЕвФом (II. 2)
32. 25–26 (log. 3) — 949
34. 14–16 (log. 10) — 575
34. 32–33 (log. 13) — 404
41. 32 сл. (log. 47) — 250
45. 1 сл. (log. 65) — 941
45. 16 сл. (log. 66) — 941
51. 12–18 (log. 113) — 949
51. 18 сл. (log. 114) — 33 5
ЕвФил (II. 3)
52. 25–32 (log. 7) — 798
55. 23–26 (log. 17a) — 935
55. 23–24 (log. 17a) — 779
57. 3–7 (log. 23b) — 1085
57. 22–27 (log. 25) — 790
57. 28 сл. (log. 26a) — 1155
58. 11 (log. 26b) — 791
61. 12–20 (log. 43) — 783
63. 24 (log. 53) — 226
63. 25–30 (log. 54) — 783
64. 22–29 (log. 59) — 783
65. 11–12 (log. 61a) — 793
67. 5–6 (log. 66) — 793
67. 16–17 (log. 67c) — 793
67. 20–22 (log. 67d) — 799
67. 27–30 (log. 68) — 202, 794
69. 1 (log. 73) — 202
69. 4–8 (log. 74) — 790
69. 12–14 (log. 75) — 790
69. 14 сл. (log. 76a) — 201, 794
70. 5–6 (log. 77) — 202
70. 18–19 (log. 79) — 202
73. 1–7 (log. 90) — 784
73. 7 сл. (log. 91) — 777
73. 15–19 (log. 92) — 790
74. 12–22 (log. 95) — 789
75. 14–18 (log. 100) — 791
75. 21–22 (log. 101) — 786
75. 22–26 (log. 101) — 788
77. 8–13 (log. 109) — 797
77. 15–17 (log. 110a) — 246
77. 25–26 (log. 110a) — 253
77. 35–36 (log. 111a) — 253
78. 11–12 (log. 111b) — 253
84. 10–13 (log. 12 3d) — 785
86. 4–14 (log. 127a) — 202
ИпАрх (II. 4)
86. 21 — 62
87. 4 — 174, 459
87. 23 сл. — 106
87. 29–33 — 373
88. 10–11 — 197
90. 29 — 304, 459
95. 4 сл. — 108
95. 5–6 — 110
95. 11 сл. — 159
95. 26–29 — 159
96. 19 сл. — 207
96. 20 — 466
96. 33 — 130
97. 13– 14 — 81
97. 14–15 — 259
ПрМир (II. 5)
98. 13–14 — 110
100. 10 — 110
100. 12–14 — 127
100. 25–26 — 164
100. 32 — 67
102. 2–3 — 224
102. 11 — 127
103. 5–6 — 128
103. 5–8 — 142
103. 12–14 — 138, 459
103. 14 — 56
103. 18 — 174, 459
103. 32 сл. — 108, 109
104. 13 сл. — 160
104. 28 — 110
105. 1 сл. — 159
105. 20 сл. — 340
106. 1–2 — 128
106. 20 сл. — 319
112. 26–27 — 144
113. 12–13 — 110
115. 3 — 125
121. 27 — 110
122. 6–9 — 853
122. 13–16 — 853
122. 19–20 — 853
ТолкДуш (II. 6)
128. 27 — 197
131. 27 сл. — 803
132. 2 — 805
132. 24 сл. — 201, 802
134. 12–14 — 802
134. 28–29 — 802
135. 21–22 — 804
139. 29 — 805
ФомАтл (II. 7)
140. 42 сл. — 528
141. 6 — 125
144. 1 — 854
АпИн (III. 1)
13. 21 — 14
23. 21–22 — 75
24. 25 сл. — 448
32. 19 — 447
34. 4–9 — 65
ЕвЕг (III. 2)

40. 13–14 — 41
41. 12–55. 16 — 861
49. 9–12 — 119
50. 4 сл. — 433
54. 10–11 — 14
54. 25 сл. — 433
55. 2–14 — 862
55. 16–64. 9 — 861
56. 7–8 — 345
58. 24–26 — 138
62. 24 — 64. 9 — 868
63. 4 сл. — 915
63. 9 — 358, 863
63. 10 — 553
63. 10–12 — 796
63. 10–13 — 1156
63. 14–15 — 382
63. 16 — 863
63. 18 — 865
63. 24 — 553
64. 1–3 — 14, 1156
64. 4 — 865
64. 6–8 — 896
64. 9–68.1 — 861
64. 10–12 — 850, 892
64. 14–17 — 268, 871
65. 32–25 — 872
65. 25 — 553
66. 2–5 — 553, 873
66. 4 — 553
66. 4–8 — 874
66. 10–11 — 850, 870
66. 11 — 892
БлЕвг (III. 3)
71. 3–5 — 184
71. 13 сл. — 408
76. 18 —
77. 5–6 — 74
81. 5–6 — 56
84. 17 сл. — 447
85. 9 — 220
89. 3–4 — 212
ПремИХ (III. 4)
90. 15–18 — 404
91. 19–20 — 427
91. 24 сл. — 187, 1128
92. 4 сл. — 401
94. 5 сл. — 941
117. 8–12 — 385
117. 15 сл. — 382
ДиалСпас (III. 5)
120. 25 — 221
121. 3–7 — 434
132. 10–12 — 486
ЕвЕг (IV. 2)
66. 26 — 862
67. 7 — 433
71. 1–2 — 95
74. 24 — 863
74. 24–25 — 553, 864
75. 3 — 863
75. 13 — 553, 866
76. 2–6 — 268, 871
76. 9 — 892
78. 3–6 — 553, 873
78. 6–7 — 874
БлЕвг (V. 1)
8. 18–23 — 184
13. 7 сл. — 220, 447
14. 17 сл. — 340
АпокПавл
22. 14 — 415
1АпокИак (V. 3)
24. 18 — 516
25. 18 — 449
27. 5–6 — 486
28. 3–4 — 171
28. 7–10 — 231
30. 11–13 — 1143
31. 4–8 — 1143
31. 17–18 — 1144
31. 19–22 — 1145
32. 9 сл. — 1146
32. 28 сл. — 1159
33. 21–22 — 466
2АпокИак (V. 4)
48. 16–20 — 246
51. 7–9 — 103
55. 15 — 439
56. 14–15 — 1164
57. 10 сл. — 1164
63. 1 сл. — 232
АпокАдам (V. 5)
65. 8 — 14
76. 17–23 — 835
77. 1–22 — 840
77. 4–7 — 141
77. 16–18 — 168
77. 27–83. 4 — 842
78. 5 — 67, 841
78. 7–17 — 842
78. 17 — 67
78. 18–26 — 842
78. 26 — 67
79. 18–19 — 67
79. 27 — 67
80. 8–9 — 67
80. 9–20 — 842
81. 1–14 — 842
82. 19–20 — 843
82. 21–22 — 844
83. 4–6 — 846
83. 12–16 — 844
82. 21–25 — 258, 843
84. 5–23 — 848
84. 8 — 892
84. 18 — 892
85. 19–31 — 850
ДеянПетр 12 (VI. 1)
1. 12–13 — 532
ПУч (VI. 3)
23. 12 сл. — 239
26. 26 сл. — 485
29. 15 — 548
33. 4 сл. — 245
34. 32 сл. — 385
Постижение (VI. 4)
38. 19–20 — 827
39. 16–17 — 220
40. 7 — 473
40. 31 сл. — 237
41. 13–14 — 94
41. 15 сл. — 176
41. 24–25 — 178
42. 1–3 — 1145, 1164
42. 13–15 — 225
45. 1–2 — 260
46. 7 — 301
ПарСим (VII. 1)
1. 15 — 829
1. 36 сл. — 827
2. 23–24 — 827
5. 23 — 537
7. 22–23 — 827
8. 15–16 — 34
10. 16 — 34
12. 1–4 — 198
19. 32–35 — 823
23. 9–11 — 821
27. 26–27 — 821
28. 6–7 — 821
28. 15–16 — 821
30. 3–4 — 537
30. 21–27 — 312, 815
30. 24–25 — 816
31. 14–22 — 818
31. 16–17 — 829
32. 9–15 — 819
32. 16 — 821
34. 16–18 — 829
34. 25–26 — 829
34. 32–34 — 829

35. 1–6 — 829
36. 25–32 — 822
37. 9–10 — 67
37. 14–38. 13 — 826
37. 19 сл. — 828
37. 22–23 — 816
38. 5–6 — 816
42. 25–43. 1 — 829
2СлСиф (VII. 2)
49. 10 — 23, 33
49. 10–11 — 25, 34
49. 11–12 — 35
49. 12–13 — 36
49. 12–14 — 37
49. 14–15 — 38
49. 15–16 — 40
49. 16–17 — 39
49. 17–18 — 41
49. 18–20 — 42
49. 20–22 — 43
49. 22–24 — 44
49. 21–22 — 71
49. 24 –25 — 45
49. 24 — 23
49. 25–27 — 46
49. 27 — 23
49. 27–28 — 23, 47
49. 28–29 — 48
49. 29–31 — 49
49. 30–32 — 50
49. 32–34 — 52
49. 34–35 — 53
49. 35–50. 1 — 54
50. 1–2 — 55
50. 2 — 56
50. 3–4 — 57
50. 4–5 — 58
50. 5–7 — 59
50. 8–10 — 60
50. 9 — 23
50. 10–11 — 61
50. 11–12 — 62
50. 12 — 37
50. 12–13 — 63
50. 13–14 — 64
50. 14–15 — 65
50. 15 — 66
50. 16–18 — 67
50. 18–20 — 68
50. 20–21 — 24, 69
50. 21–22 — 70
50. 22–23 — 71
50. 23–24 — 72
50. 24–26 — 73
50. 26–27 — 74
50. 27–28 — 75
50. 28–29 — 76
50. 29–31 — 77
50. 31–34 — 78
50. 34 — 79
51. 1–2 — 80
51. 2–3 — 81
51. 3–4 — 82
51. 4–6 — 83
51. 6–7 — 84
51. 8–9 — 85
51. 9–10 — 86
51. 10–11 — 87
51. 11–13 — 88
51. 13–15 — 89
51. 15–16 — 90
51. 17–20 — 91
51. 20–21 — 92
51. 21–24 — 93
51. 24–26 — 94
51. 26–29 — 95
51. 29–31 — 96
51. 31–32 — 97
51. 32–34 — 98
51. 34 — 52. 1 — 99
52. 1–3 — 100
52. 3–5 — 101
52. 5–7 — 102
52. 8–9 — 103, 522
52. 9–10 — 104
52. 10–12 — 105
52. 12–14 — 106
52. 14–17 — 107
52. 17–21 — 109
52. 20–21 — 108
52. 21–22 — 110
52. 22–24 — 111
52. 24–25 — 112
52. 25–28 — 113
52. 29–30 — 114
52. 30–32 — 115
52. 32–33 — 116
52. 33–34 — 117
52. 34–36 — 118
52. 36 — 119
52. 36 — 53. 1 — 120
53. 1–3 — 121
53. 3–4 — 122
53. 4–5 — 123
53. 5–7 — 124
53. 7—9 — 125
53. 10–12 — 126
53. 12–14 — 127
53. 14—15 — 128
53. 15–16 — 129
53. 17 — 36, 130
53. 18–19 — 131, 472
53. 20 — 132
53. 20–21 — 133
53. 21–23 — 134
53. 23–24 — 135
53. 24–25 — 136
53. 25–27 — 137
53. 27–31 — 138
53. 31–32 — 139, 459
53. 33–34 — 140
53. 34 — 54. 1 — 141
54. 1–2 — 142
54. 2–3 — 143
54. 3–4 — 144, 506
54. 5–7 — 145
54. 7–8 — 146
54. 8–11 — 147
54. 11–13 — 148
54. 13–14 — 149
54. 14–16 — 150
54. 16–17 — 151
54. 17–18 — 152
54. 18–23 — 153
54. 23–25 — 154
54. 25–27 — 155
54. 27–30 — 156
54. 30 — 157
54. 30–32 — 158
54. 32–35 — 159
55. 1–4 — 160
55. 4–5 — 161
55. 5–7 — 162
55. 7–9 — 163
55. 9–10 — 20, 164
55. 10–13 — 165
55. 14–15 — 166
55. 14–19 — эпиграф
55. 14–21 — 919
55. 15–16 — 167, 1125
55. 16–17 — 168
55. 17 — 20
55. 17–19 — 169
55. 18–19 — 1125
55. 19–21 — 170
55. 21–25 — 171
55. 25–28 — 172
55. 28–30 — 173
55. 30–34 — эпиграф, 174
55. 30 — 56. 2 — 919
55. 34–35 — 175
55. 36 — 56. 1 — 176

56. 1–2 — 177
56. 2–4 — 178
56. 4–13 —
56. 4–5 — 179
56. 6–8 — 180
56. 6–20 — 919
56. 8–9 — 181
56. 9 сл. — 1125, 1128
56. 9–11 — 182, 1136
56. 9–20 — эпиграф
56. 12–13 — 183
56. 13–15 — 184
56. 15–16 — 185
56. 16–18 — 186
56. 18–20 — 187
56. 20–21 — 188
56. 21–22 — 189
56. 23–25 — 190
56. 25–27 — 191
56. 28–31 — 192
56. 31–32 — 193
56. 32 — 20
56. 32–35 — 194
56. 35 — 57. 1 — 195
57. 1–3 — 196
57. 3–7 — 197
57. 7–9 — 198
57. 10 — 199
57. 10–13 — 200
57. 13–16 — 201
57. 16–18 — 202
57. 17–18 — 40
57. 18–19 — 203
57. 19–20 — 204
57. 20–23 — 205
57. 23–27 — 206
57. 27–28 — 207
57. 27–28 — 208
57. 29–31 — 209
57. 31–32 — 210
57. 32–34 — 211
57. 34 — 58. 1 — 212
58. 2 — 213
58. 2–4 — 214
58. 4–5 — 215
58. 5–7 — 216
58. 7–9 — 217
58. 9–10 — 218
58. 9–13 — 539
58. 10–11 — 219
58. 11–13 — 220, 543
58. 13–15 — 221
58. 13–17 — 539
58. 15–16 — 222
58. 15–17 — 911, 918
58. 16–17 — 223
58. 17–19 — 224
58. 17–18 — 25
58. 19–21 — 225
58. 22 — 226
58. 23–24 — 227
58. 24–26 — 228
58. 26–28 — 229
58. 28–30 — 230
58. 30–33 — 231
58. 33 — 59. 3 — 232
59. 3–5 — 233
59. 5–9 — 234
59. 9–11 — 235
59. 11–14 — 236, 480
59. 14–17 — 237
59. 17–19 — 238
59. 19–22 — 239
59. 22–23 — 240
59. 23–24 — 241
59. 24–26 — 242
59. 26–27 — 243
59. 28–29 — 244
59. 29–30 — 245
59. 30 — 49
59. 30–31 — 246
59. 31–32 — 20, 247
59. 33–34 — 248
59. 34 — 60. 1 — 249
60. 2–3 — 250
60. 3–5 — 251
60. 3–12 —
60. 6–7 — 252
60. 7–8 — 253
60. 8–10 — 254
60. 10–12 — 255
60. 13–15 — 256
60. 15–16 — 257, 466
60. 16–18 — 258
60. 18—19 — 259
60. 20–21 — 260
60. 21–23 — 261
60. 23–25 — 262
60. 25 — 40
60. 25–29 — 263
60. 30 — 20, 264
60. 30–32 — 265
60. 33–35 — 266
60. 36 — 61. 1 — 267
61. 2–3 — 268
61. 3–7 — 269
61. 7–11 — 270
61. 11 — 271
61. 11–14 — 21, 272
61. 14–15 — 273
61. 17–21 — 274
61. 21–24 — 275
61. 24–28 — 276
61. 28–29 — 277
61. 30–32 — 278
61. 32–35 — 279
61. 35 — 62. 1 — 280
62. 1 — 892
62. 1–5 — 281
62. 6 — 40
62. 6–9 — 282
62. 9–14 — 283
62. 14–19 — 284
62. 19–21 — 285
62. 22–23 — 286
62. 23–24 — 287
62. 24–25 — 288
62. 25–27 — 289
62. 27 — 290
62. 28 — 291
62. 29 — 292
62. 28–31 — 293
62. 31–32 — 294
62. 32–34 — 295
62. 34–38 — 296
62. 38 — 63. 2 — 297
63. 2–4 — 298
63. 4–6 — 299
63. 6–7 — 300
63. 8–9 — 301
63. 9–11 — 302
63. 11–13 — 303
63.13–14 — 304
63. 14–15 — 305
63. 16–17 — 306
63. 17–22 — 307
63. 22–24 — 308
63. 24–26 — 309
63. 26–28 — 310
63. 29–33 — 311
63. 33 — 64. 1 — 312
64. 1–4 — 313
64. 4–6 — 314
64. 7–12 — 315
64. 12–15 — 316
64. 16–17 — 317
64. 17–18 — 318
64. 19–26 — 319, 459
64. 26–29 — 320
64. 29–33 — 321
64. 33–34 — 322
64. 35–38 — 323

64. 39 — 65. 2 — 324
65. 2–3 — 325
65. 3–4 — 326
65. 4–7 — 327
65. 8–9 — 328
65. 9–10 — 329
65. 11–13 — 330
65. 14–18 — 331
65. 18 — 20
65. 18–19 — 24, 332
65. 19–20 — 333
65. 21–23 — 334
65. 24–26 — 20, 335
65. 26–31 — 336
65. 31–33 — 337
65. 33–34 — 338
65. 35–36 — 339
65. 36–37 — 340
66. 1–3 — 341
66. 3–5 — 342
66. 6–8 — 343
66. 8–11 — 344
66. 12–15 — 345
66. 15–18 — 346
66. 18–21 — 347
66. 22 — 348
66. 22–23 — 349
66. 23–28 — 350
66. 28–32 — 351
66. 32–33 — 352
66. 33 — 67. 2 — 353
67. 2–5 — 354
67. 5–9 — 355
67. 9–11 — 356
67. 12–16 — 357
67. 16–19 — 358
67. 19–23 — 359
67. 23–27 — 360
67. 28–34 — 361
67. 34 — 68. 5 — 362
68. 5–7 — 363
68. 7–13 — 364
68. 13–14 — 365
68. 14–16 — 366
68. 16–18 — 367
68. 18–20 — 368
68. 21–25 — 369
68. 25–27 — 370
68. 27–31 — 371
68. 28 сл. —
68. 32–69. 1 — 372
69. 1–6 — 373
69. 4 — 472
69. 7–9 — 374
69. 9–11 — 375
69. 11–14 — 376
69. 14–20 — 377
69. 18 — 20
69. 19–21 — 40
69. 20–22 — 378
69. 21–22 — 332, 916
69. 23–26 — 379
69. 26–27 — 380
69. 27 — 24
69. 27–29 — 381
69. 29 — 70. 1 —382
70. 1–3 — 383
70. 3–5 — 74,
70. 3–8 — 384
70. 7–8 — 37
70. 8–9 — 33
70. 8–10 — 385
70. 11–12 — 386
АпокПетр (VII. 3)
70. 22 — 100
70. 28 сл. — 39
71. 7–9 — 307
71. 12–13 — 378
71. 16–17 — 40
71. 22 — 260
71. 30 — 183
73. 12–14 — 177
73. 23–28 — 274
73. 24–25 — 39
73. 26–27 — 174, 180
74. 3–5 — 254, 287
74. 13–14 — 261, 375
75. 7–11 — 377
75. 11 сл. — 272
75. 16–17 — 51
76. 21 — 177
77. 30–322 — 377
78. 11 — 283
78. 12–15 — 246
78. 16 — 260
78. 17 — 261, 375
78. 25 — 64, 81
78. 25–26 — 259
79. 5–8 — 201, 343
79. 10 — 260
79. 22–27 — 272
80. 1 — 51
80. 22–23 — 334
81. 14–23 — 1137
81. 15–21 — 175, 187
81. 15–18 — 1128
81. 16–17 — 139
81. 30 сл. — 264
82. 1–9 — 1137
82. 17–83. 10 — 1137
83. 2–3 — 174
83. 5 — 172
83. 17 — 103
ПСил (VII. 4)
84. 17–18 — 214
85. 1 — 214
85. 20–21 — 214
86. 1 сл. — 245
87. 14–15 — 211
89. 20–21 — 896
89. 21–24 — 897
92. 5–10 — 897
101. 33 сл. — 1165
105. 13–16 — 896
118. 7–8 — 48
СтелСиф (VII. 5)
121. 16–17 — 17
121. 26–27 — 358
124. 14–15 — 17
Зостр (VIII. 1)
1. 10–14 — 335
2. 27–28 — 66
4. 8 — 184
4. 25–28 — 865, 889
5. 19–21 — 889
6. 7–10 — 889
15. 3–4 — 889
15. 10–11 — 889
15. 13–14 — 889
17. 6 — 889
24. 22–23 — 287
25. 5–7 — 287
48. 5 — 889
51. 15–16 — 13
53. 15–17 — 889
118. 1–5 — 33
131. 2–5 — 889
131. 2–8 — 335
132. 6 — 387
ПослПетр (VIII. 2)
132. 10 — 397
132. 10–11 — 412
132. 112–13 — 413
132. 13 — 414
132. 13–15 — 415
132. 16 — 416
132. 17–18 — 407, 417
132. 19–20 — 418
132. 20–21 — 419
132. 21– 133. 1 — 420
133. 1–4 — 407, 421
133. 4–5 — 422

133. 5 — 423
133. 6–7 — 424
133. 7–8 — 425
133. 8–11 — 426
133. 12–15 — 427
133. 15–17 — 234, 428
133. 17 — 429
133. 17–19 — 430
133. 19–21 — 431
133. 21–22 — 432
133. 21 сл. — 399
133. 22–23 — 433
133. 24–26 — 434
133. 26–134. 1 — 435
134. 1 — 436
134. 2–3 — 437
134. 3–5 — 438
134. 3–9 — 395,399
134. 5–7 — 439
134. 8–9 — 440
134. 9–13 — 441
134. 13–14 — 442
134. 15–16 — 443
134. 16–17 — 444
134. 17 — 332
134. 17–18 — 445
134. 18–20 — 446
134. 20–22 — 408, 447
134. 22–23 — 448
134. 23–24 — 449
134. 25–135. 1 — 450
135. 2 — 451
135. 3–4 — 452
135. 4–6 — 453
135. 7–8 — 454
135. 8–9 — 455
135. 8–14 — 77
135. 9–12 — 456
135. 12–14 — 408, 457
135. 14–15 — 458
135. 15–16 — 30, 408, 459
135. 17–18 — 460
135. 18–21 — 461
135. 21–22 — 462
135. 22–24 — 463
135. 25–26 — 464
135. 26–28 — 465
135. 28 сл. — 138, 466
136. 1–2 — 408
136. 3–4 — 467
136. 4–5 — 468
136. 5 — 304
136. 5–7 — 469
136. 7–8 — 470
136. 8 — 319
136. 8–11 — 471, 995
136. 11–13 — 131, 373, 410, 472
136. 13–14 — 473
136. 15–16 — 474
136. 16 — 475
136. 16–18 — 476
136. 16–22 — 176
136. 16–28 — 920
136. 19–20 — 477
136. 20–21 — 478
136. 21–22 — 479
136. 22 — 261
136. 22–25 — 480
136. 26–28 — 481
137. 1 — 482
137. 2 — 483
137. 2–4 — 484
137. 4–6 — 485
137. 4–13 — 73
137. 6–7 — 486
137. 7–9 — 487
137. 10–13 — 488
137. 13–15 — 489
137. 15–17 — 490
137. 17–19 — 491
137. 19–22 — 492
137. 22 — 410
137. 22–25 — 493
137. 25–28 — 494
137. 28–30 — 495
138. 1 — 496
138. 2–3 — 497
138. 3–5 — 498
138. 5–7 — 499
138. 7–9 — 500
138. 9–10 — 501
138. 10–13 — 502
138. 13–15 — 503
138. 15 сл. — 1146
138. 15–16 — 504
138. 17–18 — 505
138. 19–20 — 506
138. 21–22 — 507
138. 23–24 — 508
138. 24–27 — 395, 509
138. 27–28 — 510
139. 2–3 — 511
139. 4–6 — 512
139. 6–8 — 513
139. 8–9 — 514
139. 9–10 — 515
139. 10 — 404
139. 11–12 — 516
139. 12–13 — 517
139. 13 — 518
139. 14 — 519
139. 15–16 — 520
139. 16–17 — 183
139. 16–21 — 521
139. 21–22 — 103, 522, 920
139. 22–23 — 523
139. 24–25 — 524
139. 25–28 — 525
139. 28–30 — 526
140. 1–3 — 527
140. 3–4 — 528
140. 4 — 385
140. 5–7 — 529
140. 7–10 — 530
140. 10–11 — 531
140. 11–13 — 532
140. 13–15 — 533
140. 15–19 — 534
140. 19–21 — 535
140. 21–23 — 536
140. 23–26 — 537
140. 26–27 — 538
Мелх (IX. 1)
5. 2–11 — 930
8. 2 — 858
16. 1 сл. — 858
16. 13 — 858
СвИст (IX. 3)
29. 18–21 — 161
29. 22–25 — 250, 311
30. 18–20 — 378, 522
30. 24 сл. — 312
30. 27 сл. — 67
30. 29–30 — 237
30. 30 сл. — 810
31. 3–5 — 815
31. 22 сл. — 243
31. 22–26 — 781
32. 20–21 — 1139
32. 22–26 — 107
32. 24 сл. — 1194
34. 4–6 — 1139
34. 26–35 — 813
36. 29 сл. — 813
41. 1–4 — 174
41. 4–9 — 811
43. 10–17 — 232
44. 2–3 — 255
44. 3–9 — 236
44. 9–16 — 251
45. 1–6 — 7
47. 14 сл. — 319, 1194

68. 6–11 — 811
68. 27–29 — 236
69. 7 сл. — 795
69. 7–10 — эпиграф
69. 7–24 — 812
69. 22–24 — эпиграф
69. 32 сл. — 300
Марс (X. 1)
2. 12 — 4. 23 — 865
2. 18–19 — 105
ТолкЗн (XI. 1)
1. 14–19 — 107
9. 37 — 62
ВалУч (XI. 2)
22. 33–34 — 367
23. 20 — 90
40. 38 — 792
41. 10–12 — 792
Аллог (XI. 3)
57. 32–34 — 184
Прот (XIII. 1)
36. 16 — 876
37. 3 — 892
37. 4–5 — 1152
38. 7–9 — 1152
38. 22–25 — 1152
39. 21–22 — 127
39. 22–23 — 67
40. 4–7 — 464
40. 8–18 — 67
40. 12–13 — 878
40. 12–15 — 460, 1154
40. 15 — 76
40. 15–16 — 79
40. 19–22 — 94
40. 21 — 62
40. 29 сл. — 70
40. 29–34 — 1153
41. 4–7 — 1153
41. 11–20 — 1153, 1159
41. 15–16 — 235, 259
41. 20–24 — 879
41. 21–22 — 67, 460
41. 23 — 892
44. 30–32 — 880
45. 12–19 — 881
46. 14 — 1152
46. 17–19 — 895
47. 13–17 — 1154
47. 31–32 — 878
47. 31–34 — 1154
48. 13–16 — 882
48. 18–21 — 883
48. 20–21 — 892
48. 28–32 — 883
49. 18–19 — 1160
49. 20 сл. — 1162
49. 22–32 — 884
50. 12–15 — 876, 1160
50. 18 — 876

Берлинский кодекс (BG)

ЕвМар (1)
8. 12 — 428
8. 18–19 — 333
9. 10–12 — 504
АпИн (2)
20. 19 сл. — 90, 408
21. 3 сл. — 398
21. 17–18 — 496
21. 18 сл. — 445
22. 2 — 372
22. 13 — 72
22. 15–16 — 477
22. 19 сл. — 41
22. 20 —
25. 12–13 — 34
25. 14–15 —
25. 22 —
26. 15 — 1152
26. 15–19 — 894
27. 8 — 1152
36. 16 — 74
37. 8–11 — 77
37. 10–12 — 75
37. 16–18 — 477
38. 14–15 — 127, 459
45. 2 — 447
45. 7–8 — 187, 1128
45. 20 сл. — 466
47. 15–16 — 119
48. 10–17 — 477
49. 4–6 — 477
50. 15 — 477
51. 3–4 — 75
55. 10–11 — 472
58. 3–4 — 187, 1128
64. 9 — 447
65. 12–13 — 56
66. 5–6 — 874
67. 1–7 — 65
ПремИХ (3)
77. 9 сл. — 398
77. 9–10 — 521
77. 12–14 — 404
78. 11–16 — 922
79. 7–9 — 427
79. 10–12 — 534
79. 14 сл. — 187, 1128
79. 18 сл. — 401
100. 4–6 — 119
104. 10 сл. — 232
108. 1 сл. — 220
113. 14–15 — 119
120. 9–10 — 230
123. 2 сл. — 220
123. 2–6 — 385
123. 11 сл. — 382
125. 15–19 — 138
126. 17–18 — 428
ДеянПетр (4)
128. 5–7 — 514
132. 12–15 — 551

Кодекс Эскью (CodAsc)

ПСоф
7 (11. 18–23) — 103
8 (13. 17 сл.) — 1156
10 (19. 2 сл.) — 865
42 (71. 5–7) — 401
43 (71. 26 сл.) — 401
59 (116. 21–23) — 425
61 (121. 3 сл.) — 1042
81 (178. 12–13) — 865
122 (310 сл.) — 910
132 (347. 6–9) — 246
141 (367. 13–14) — 537
143 (372. 15 сл.) — 910
148 (385. 1–2) — 537

Кодекс Брюса (CodBruc)

2КнЙеу (1)
41 — 259
43 (102. 6 сл.) — 910

45 (108.11 сл.) — 910
46 (111. 19 сл.) — 910
47 (113. 1 сл.) — 910

Тракт (2)
1 (226. 6) — 78
7 (237. 14) — 358

20 (263. 24–25) — 892
20 (263. 25–26) — 847
22 (270. 15–16) — 432

Кодекс Чакос (CodTch)

ПослПетр (1)
1. 1 — 413
1. 1–2 — 414
1. 3–4 — 415
1. 5 — 416
1. 18 — 425
2. 1–2 —429
2. 2–3 — 430
2. 4 — 431
2. 6 — 432
2. 6–8 — 433
2. 10–11 — 435
2. 15–16 — 440
2. 18–20 — 441
2. 21–22 — 442
2. 22–23 — 443
2. 25 — 444
2. 25–27 — 445
3. 1–2 — 446
3. 2–3 — 447
3. 3 — 448
3. 4–5 — 449
3. 7 — 450
3. 10 — 451
3. 11–12 — 452
3. 13–14 — 453
3. 16 — 455
3. 16–20 — 77
3. 17– 18 — 456
3. 18–20 — 457
3. 20–22 — 458
3. 24–25 — 459
3. 25–26 — 460
3. 26–27 — 304, 461
4. 2 — 462
4. 2–4 — 463
4. 7 — 465
4. 7–9 — 466
4. 10–11 — 467
4. 13 — 469
4. 14–15 — 470
4. 15–16 — 471
4. 17–20 — 472
4. 20–21 — 473
4. 22 — 474, 475
4. 24 — 476
4. 24–25 — 477
4. 25–26 — 478
4. 27 — 479
4. 27–5. 2 — 480
5. 4–6 — 481
5. 7–8 — 482
5. 8 — 483
5. 9 — 484
5. 13–14 — 486
5. 16 — 487
5. 16–20 — 488
5. 23 — 490
5. 26–27 — 491
6. 2–3 — 492
6. 4–6 — 493
6. 7–10 — 494
6. 11 — 496
6. 13 — 497
6. 14–16 — 498
6. 16–17 — 499
6. 17–19 — 500
6. 21–23 — 446
6. 25–27 — 504
7. 1–2 — 505
7. 2–3 — 506
7. 5–7 — 508
7. 7–9 — 509
7. 11–13 — 511
7. 14–15 — 512
7. 16–18 — 513, 516
7. 18–19 — 516
7. 19–20 — 517
7. 21–22 — 519
7. 23–24 — 520
7. 24–8.2 — 521
8. 2–3 — 103, 522
8. 3–5 — 523
8. 5–7 — 524
8. 8 — 525
8. 13–14 — 526
8. 16–17 — 528
8. 17–18 — 529
8. 19–20 — 530
8. 22–23 — 531
8. 23–25 — 532
9. 1 — 533
9. 2–3 — 534
9. 5–7 — 535
9. 7–8 — 496, 536
9. 8–11 — 537
9. 11–12 — 538
9. 13–15 — 390, 538
1АпокИак (2)
10. 7 — 516
12. 2–3 — 449
14. 17–18 — 1145
14. 18 — 171
16. 16–19 — 1145
17. 23–25 — 1143
18. 6–8 — 1144
18. 8–11 — 1145
20. 16 — 466
20. 16–18 — 1144
25. 9–14 — 440
28. 3–4 — 1145
ЕвИуд (3)
33. 1–2 — 452
33. 6–8 — 107
33. 20 — 1148
34. 1 сл. — 187, 1128
43. 1–11 — 858
52. 14 сл. — 477
55. 21 сл. — 858
56. 6–11 — 1148
56. 20–22 — 1148
Аллог (4)
59. 9–13 — 451
60. 19–23 — 103

Манихейские тексты

Греческие

CMC
84. 10–16 — 850

Иранские фрагменты

M 24 (*парф.*) — 1222
M 28 (*ср.-ир.*) — 1222
M 5815 (*парф.*) — 1217

Коптские

Hom.
47. 18–21 — 1215
Keph.

1 (12. 9 сл.) — 1215
1 (12. 21–24) — 1222
6 (33. 29–32) — 850
92 (234. 24 сл.) — 1217
151 (371. 25–29) — 1217

Коран

2. 59/62 — 1201
2. 81/87 — 1204
2. 130/136 — 1215
2. 181/185 — 1215
2. 209/213 — 1215
2. 285 — 1215
3. 5/7 — 1215
3. 32/37 — 1197
3. 42/46 — 1197
3. 48/55 — 1184, 1187
3. 49 — 1171
3. 52/59 — 1197
3. 138/144 — 1177
4. 152/153 сл. — 1174
4. 156/157 — 1177
4. 156/157 сл. — 1138
4. 169/171 — 1175, 1192
5. 14 — 1180
5. 19/17 — 1175, 1185
5. 22/19 — 1185
5. 36/35 — 1197
5. 48/44 сл. — 1203
5. 73/69 — 1201
5. 76/72 — 1175
5. 77/73 — 1175
5. 82 — 1175
5. 110 — 1171, 1178
5. 116–117 — 1175
5. 117 — 1187
6. 42 — 1204
6. 116 — 1182
6. 149/148 — 1182
7. 156/157 — 1170
7. 158 — 1170
9. 30 — 1175
10. 37/36 — 1182
10. 48/47 — 1204
10. 67/66 — 1182
10. 69/68 — 1175
16. 38/36 — 1204
17. 111 — 1175
18. 3/4 — 1175
19. 15 — 1187
19. 16 сл. — 1197
19. 22 сл. — 1171
19. 30 — 1177
19. 31 сл. — 1171
19. 32 — 1187
19. 34/33 — 1187
19. 34–40 — 1187
19. 58/57 — 1184
19. 92 — 1175
21. 25 — 1205
21. 26 — 1175
21. 35/34 — 1187
21. 91 — 1197
22. 17 — 1201
23. 93/91 — 1175
33. 7 — 1205
33. 40 — 1215
42. 11/13 — 1205
43. 19/20 — 1182
46. 23/24 — 1182
53. 23 — 1182
61. 6 — 1177, 1203
66. 12 — 1197

Языческие авторы

Алкиной
Didasc.
8. 2 — 83
Апулей
Metam.
XI. 21. 7 — 633
XI. 23. 1 — 633
Афиней
Deipn.
12. 54 — 201
Гален
De marc.
7. 770. 7 — 50
Герметический корпус (*Corp. Herm.*)
II. 14 — 985
IX. 4 — 241
XII. 1 — 352
Гомер
Od.
XI. 603 сл. — 1071
XV. 520 — 997
Диоген Лаэртский (Diog. L.)
I. 114 — 1112
VI. 51 — 1002
IX. 65 — 635
Диодор (Diod.)
Bibl.
I. 73. 6 — 571
Ксенофонт
Mem.
IV. 3. 13 — 995
Лукиан
Catapl.
24 — 626
Peregr.
13 — 927
Марк Аврелий
Med.
IV. 23 — 987, 1026
Платон
Gorg.
472D — 50
Res.
380C–D — 995
380D сл. — 926
381C–E — 995
Symp.
176B — 571
Tim.
29E — 319
30A — 83
Плиний
Epist.
10. 96. 7–8 — 931
Плутарх
Mor.
389A — 928
Romul.
28. 4. 6 — 928
Псевдо-Аристотель
De mundo
6 — 1026
Светоний
Claud.
25. 4 — 975
Секст Эмпирик
Adv. math.
261–263 — 928
Сенека
Epist.
65. 8 — 1026
Страбон
VI. 2. 9 — 576

Филострат
Apol. Tian.
4. 45 — 928

Эсхил
Eum.
648

Иудейские авторы

Иосиф Флавий
Ant.
18. 5. 2 (117) — 706
18. 5. 2 (118) — 560
18. 3. 3 (63) — 944
Bell.
4. 137 — 576
C. Ap.
II. 190–191 — 995

Филон Александрийский (Philo)
Agr.
51 — 1038
Cher.
95 — 706
125 — 125
127 — 989, 1026
Conf. ling.
146 — 1038
147 — 1021
Decal.
47 — 1038
Ebr.
31 — 1036, 1037
Fug.
97 — 1038
101 — 989, 995, 1038
109 — 1038
Immut.
57 — 1038
Leg. all.
I. 31 — 974
I. 43 — 995
I. 65 — 1038
II. 86 — 989, 1035
III. 18 — 554
III. 96 — 989
III. 175 — 1034, 1037, 1038
Migr.
6 — 1038
Mut. nom.
49 — 626
54 — 995
Opif. mund.
8 — 83
20 — 1026
36 — 1026
134 — 974
Plant.
162 — 706
Quod det.
13 — 50
54 — 1036
170 — 706
Sacr. Abel.
8 — 1038
9 — 926
65 — 1038
Somn.
I. 62 — 1026
I. 128 — 1026
I. 215 — 1026
I. 229 — 1034
I. 239 — 1038
Spec. Leg.
I. 81 — 995, 1038
II. 263 — 948
Virt.
62 — 1037
177 — 997
Vit. Mos.
II. 171 — 985
II. 166 — 1014

Христианские авторы

Августин (Aug.)
C. Epist. fund.
V — 1223
Conf.
5. 10. 20 — 925
De haer.
46. 17 — 850
Epist.
262. 2 — 1220

Адамантий
De fide
32 — 941

Амброзиастер
Comm. ad Ephes.
4. 11 — 582, 610
Comm. ad 1Cor.
1. 17 — 610
15. 29 — 619

Апостольские установления
Const. ap.
VII. 22 — 745

Апостольское предание
Trad. ap.
16–17 — 772
20 — 772
21 — 743, 770, 773, 774, 788

Афанасий Великий
4 Ep. ad Serap.
13 — 705
Quest. Ep. Paul.
93 — 999

Афраат
Demonstr.
XII. 10 — 568
XVII. 2–8 — 958

Василий (Bas.)
Hom.
7. 3 — 125

Герма (Herm.)
Vis.
II. 7. 2 — 54
II. 8. 2 — 729
III. 11. 5 — 731
III. 15. 3 — 731, 734
Mand.
IV. 29. 11 — 737
IV. 31. 1 — 736
IV. 31. 6 — 737
XI. 43. 9–10 — 1022
Sim.
VIII. 67. 1 сл. — 730
VIII. 72. 3 — 737, 754
IX. 6. 5 — 620
IX. 16. 2–4 — 733, 780
IX. 17. 4 — 735
IX. 31. 4 — 735
IX. 89. 5 — 731, 734
IX. 90. 1 сл. — 782
IX. 90. 3 — 734
IX. 90. 7 — 734
IX. 92. 4 — 732
IX. 93. 5–6 — 732

Григорий Назианзин (Gr. Naz.)
Apol.
2 — 1025
Carm.
II. 10 — 383
Григорий Нисский (Gr. N.)
Or. cathech.
9 — 931
11 — 931
Дидахе (Did.)
— 204
1. 4 — 740
2. 2 — 740
3. 1 — 740
4. 1 — 740
4. 14 — 740
7. 1 — 740–742
7. 2–3 — 743
7. 4 — 744, 745
7. 4–8.1 — 739
8. 2–3 — 739
9. 1–10. 7 — 739
9. 5 — 746
10. 3–12. 2 — 738
10. 6 — 972
10. 8 — 739
11. 1 — 745
11. 4 — 745
11. 4–5 — 745
12. 1 — 745
15. 1 — 745
Дидим (Didym.)
In Job. (PG 39)
1124. 14 — 287
Еводий (Evod.)
Contr. Man.
28 — 1224, 1225
Евсевий (Eus.)
H. E.
III. 1. 1–3 — 532
III. 5. 2–3 — 954
III. 15 — 719
III. 24. 7 — 1045
III. 25. 4 — 729
III. 27. 2 — 958
III. 27. 3 — 961
III. 27. 4 — 957, 963
III. 27. 5 — 962
III. 28. 2 — 1043
III. 36. 3 — 722
III. 38. 1 — 719
III. 38. 4 — 753
IV. 7. 7 — 1139
IV. 12 — 757
IV. 18. 6 — 757
IV. 23. 11 — 719
V. 8. 10 — 957
VI. 12. 2 — 929
VI. 14. 7 — 1045
VI. 25. 13 — 691
VI. 25. 17 — 1043
VII. 5. 2 — 1172
VII. 25. 2 — 1043
VII. 25. 7 — 1044
VII. 25. 14 — 1043
VIII. 12. 2 — 996
X. 5. 5 — 381
Comm. in Luc.
VI — 996
Comm. in Psal.
2 (PG 23, 81A) — 435
De eccl. theol.
1. 14. 1 — 955
2. 6. 3 — 364
Dem. Ev.
4. 15. 28 — 439
Fr. in Luc.
(PG 24., 596B) — 435
Praep. Ev.
IV. 1. 1 — 439
XIV. 18. 26 — 635
Епифаний (Epiph.)
Pan.
9. 4. 8 — 685
21. 2. 4 — 190
23. 1. 2 — 18
23. 1. 8 — 65
23. 1. 10 — 1106
24. 3. 1 — 1132
24. 3. 2 — 18
24. 3. 4 — 184
24. 4. 1–2 — 1139
24. 5. 4 — 1129
24. 6. 1 — 1194
25. 4. 1–2 — 75
26. 6. 3 — 815
26. 8. 1 — 11
26. 9. 9 — 445
26. 10. 3–4 — 340
26. 10. 10 — 340
28. 1. 3 — 313
28. 1. 4–6 — 1105
29. 1. 1 — 961
30. 2. 2 — 957
30. 2. 7 — 954
30. 3. 3–6 — 961
30. 3. 5 — 962
30. 8. 9–10 — 541
30. 13. 2 — 957, 958
30. 13. 7 — 559
30. 14. 2–3 — 957
30. 14. 4 — 958
30. 16. 1 — 705
30. 16. 3 — 961
30. 16. 5 — 956
30. 16. 8–9 — 963
30. 18. 4 — 1205
30. 18. 5–6 — 959
30. 18. 6 — 961
30. 21. 1 — 705
30. 27. 1 — 955
30. 32. 7 — 676
31. 4. 1 — 127
31. 5. 2 — 356
31. 5. 5 — 62, 119
31. 6. 4 — 347
31. 10. 5 — 184, 345
31. 10. 8 — 36
31. 18. 10 — 117
31. 19. 9 — 1135
31. 20. 4 — 1112
31. 22. 3 — 1123
31. 28. 5–6 — 198
31. 30. 35 — 923
34. 3. 4–6 — 219
34. 19. 3–4 — 792
34. 19. 5 — 574
34. 20. 2 — 37
34. 20. 2–7 — 775
34. 20. 10–11 — 800
36. 3. 1–3 — 1159
39. 1. 3 — 1156
39. 2. 4 — 1158
39. 3. 1 — 14, 836
39. 3. 5 — 14, 836, 1156
39. 2. 4 — 65
39. 5. 1 — 11
39. 6. 3–4 — 65
40. 7. 2 — 103
40. 7. 5 — 11
41. 1. 7 — 1107
42. 3. 6 сл. — 910
51. 3. 6 — 1077
54. 1. 8 — 381
54. 5. 9 сл. — 974
69. 6. 6–7 — 923
73. 7. 4 сл. — 1025
Захария (Zach.)
VII Cap.
4 — 1218
5 — 1219

Игнатий (Ignat.)
Ephes.
1. 1 — 1048
7. 2 — 1069
11. 2 — 538
13. 1 — 724
15. 3 — 1048
18. 1 — 724
18. 2 — 723, 1009, 1048, 1067
19. 1 — 1069
19. 3 — 1009, 1048
20. 2 — 724
Magn.
9. 1 — 1067
11 — 1069
Phil.
Praef. — 725
4. 1 — 724
7. 1 — 725
8. 1 — 252
10. 2 — 725
Polyc
6. 1 — 725
6. 2 — 723, 726
Rom.
3. 3 — 425, 1048, 1067
5. 1 — 724
6. 3 — 1048
7. 3 — 724, 1048, 1088
Smyrn.
1. 1 — 425, 723, 1048
1. 1–2 — 1069
2 — 1068
3. 1 — 1068, 1088
3. 3 — 1088
4. 1 — 1067
4. 2 — 1068
5. 2 — 1068
5. 3 — 1067
6. 1 — 1068
7. 1 — 724, 1068, 1088
8. 1–2 — 725
8. 2 — 723
10. 1 — 1048
12. 2 — 725
Tral.
7. 1 — 1048
8. 1 — 1088
9 — 1069
10. 1 — 1009, 1067, 1068
Иероним (Hier.)
Adv. Pelag.
III. 2 — 557
Epist.
112. 13 — 961
In Gal.
6. 8 — 929
Vir. ill.
9 — 961
Иоанн Дамаскин
Comm. in Ep. Rom.
I. 3 — 972
De fide orth.
IV. 9 — 678
Haer.
100 — 1192
Иоанн Златоуст
Hom. in Hebr.
19. 1 — 697, 714
Hom. in Phlp.
VII — 997, 999
Hom 40 in 1Cor.
α — 666
Иоанн Мосх
Prat.
176 — 578
Ипполит Римский (Hippol.)
Antichr.
4 — 1156
Ref.
V. 2 — 381
V. 8. 23–24 — 232
V. 8. 29 — 892
V. 8. 31 — 220
V. 9. 18 — 892
V. 9. 21–22 — 220, 892
V. 19. 6 — 827
V. 21. 1 — 814
V. 22. 1 — 11
V. 26. 1 — 1110
V. 26. 1 сл. — 842
V. 26. 29 — 842
V. 27. 2 — 892
V. 27. 3 — 845
VI. 18. 2 сл. — 67, 371
VI. 19. 7–8 — 286
VI. 29. 1–2 — 90
VI. 35. 5–7 — 935, 1063
VI. 41. 2–4 — 792
VI. 42. 1 — 792
VII. 20. 1 сл. — 198
VII. 20–27 — 1126
VII. 27. 6 — 492
VII. 28. 2 — 224
VII. 28. 3 — 65
VII. 28. 4 — 1106
VII. 33. 1–2 — 1105
VII. 34. 1 — 960
VII. 34. 1–2 — 956
VII. 34. 2 — 958
VII. 35. 1 — 954
VIII. 8. 1 сл. — 929
VIII. 12. 1 — 119
IX. 13. 2 — 1201
IX. 14. 1 — 1203
X. 17. 1 — 119
X. 19. 3 — 924
X. 19. 4 — 1108
X. 22. — 960
Ириней (Iren.)
Adv. haer.
I. 1. 1 — 36, 184, 345, 367, 371
I. 1. 3 — 174
I. 2. 1 — 34
I. 2. 2 — 34
I. 2. 5 — 71
I. 5. 1 — 127
I. 5. 2 — 293, 459
I. 5. 3 — 117
I. 5. 5 — 1135
I. 5. 6 — 671
I. 6. 1 — 1112
I. 7, 1 — 201
I. 7. 2 — 1123
I. 7. 5 — 204
I. 10. 1 — 923
I. 11. 1 — 447, 457, 776
I. 12. 4 — 378
I. 13. 6 — 219
I. 16. 3 — 464
I. 20. 3 — 941
I. 21. 1 — 776
I. 21. 2 — 792
I. 21. 3 — 37, 201, 574, 775
I. 21. 4 — 34, 492, 792, 800
I. 21. 5 — 244, 1159
I. 23. 2 — 371
I. 23. 3 — 190, 286, 311
I. 24. 1 — 18, 65, 224, 460
I. 24. 2 — 65, 311, 1106
I. 24. 4 — эпиграф, 46, 107, 246, 1136
I. 24. 4–5 — 1132
I. 24. 5 — 307, 311
I. 25. 5 — 286
I. 26. 1 — 93, 557, 1077, 1105
I. 26. 1–2 — 954, 956
I. 26. 2 — 957, 963
I. 26. 6 — 1129, 1139
I. 27. 1 — 1107
I. 28. 1 — 776
I. 30. 1 сл. — 378
I. 29. 4 — 75, 76, 77, 127, 319, 457, 459

I. 30. 1 — 119
I. 30. 3 — 65, 77
I. 30. 1–3 — 75
I. 30. 4 — 127
I. 30. 5 — 108
I. 30. 6 — 138
I. 30. 11 — 307
I. 30. 12 — 107, 190
I. 30. 12 сл. — 1161
I. 30. 12–13 — 1105
I. 30. 13 — 1063
II. 13. 6 — 352
III. 1. 1 — 1045
III. 3. 3 — 719
III. 3. 4 — 1077
III. 11. 1 — 1043, 1077
III. 11. 3 — 1123
III. 11. 7 — 957, 1056, 1104
III. 11. 8 — 537
III. 12. 7 — 404
III. 14. 1 — 1019
III. 16. 1 — 198, 1047, 1123
III. 16. 5 — 1044, 1104
III. 18. 6 — 1068
III. 20. 4 — 662
III. 21. 1 — 957
III. 22. 1–2 — 1076
IV. 17. 1 — 720
IV. 22. 1 — 662
IV. 32. 1 — 644
IV. 33. 2 — 1095
IV. 33. 3 — 459
IV. 33. 4 — 955
IV. 33. 9 — 1139
IV. 33. 12 — 662
IV. 36. 2 — 720
IV. 38. 4 — 7
V. 1. 3 — 955
V. 15. 3 — 681
V. 30. 3 — 1043

Иустин Мученик (Iust.)

1Apol.
1. 1 — 240
13. 4 — 927
26. 3 — 371
32. 10 — 1080
33. 4 — 935
53. 5 — 963
61. 2 — 740, 772
61. 2–4 — 771
61. 3 — 685, 741
61. 4 — 564
61. 5 — 563
61. 7 — 720
61. 10 — 771
61. 12–13 — 771
63. 10 — 918
65. 1 — 765
65. 1–2 — 773
65. 3 — 765
65. 3 сл. — 774
65. 5 — 765
67. 3 — 993
67. 3–6 — 765

Dial.
10. 1 — 83
12. 3 — 758, 760
13. 1 — 760, 763
14. 1–2 — 761, 764
18. 2 — 758
19. 2 — 764
29. 1 — 758
32. 1 — 927
34. 2 — 952, 1036
39. 7 — 978
43. 2 — 758
44. 4 — 763
46. 1 сл. — 956
46. 2 — 764
47. 4 — 1056
48. 1 — 978, 1010, 1072
49. 1 — 968
49. 3–4 — 759
51. 3 — 759
61. 1 — 1036
63. 2 сл. — 978
68. 1 — 925
72. 4 — 662
81. 4 — 1043
81. 4–5 — 928
85. 2 — 1019
86. 6 — 758
88. 3 — 559
88. 4 — 557
89. 1 сл. — 927
88. 7 — 759
93. 4 — 928
97. 3 — 228
98. 1 — 930
99. 2 — 930
114. 4 — 758
125. 3 — 999
126. 1 — 1036
127–128 — 1080
127. 2 — 995
128. 1 — 952
129. 3–4 — 1036
134. 1 — 331
138. 1 — 670
138. 2 — 1019, 1039

Кирилл Александрийский (Cyr. Al.)

Anath.
XI — 1168
XII — 1168

Кирилл Иерусалимский (Cyr.)

Catech.
IV. 7–9 — 923

Климент Александрийский (Clem.)

Ecl. Proph.
7. 1 — 564
8. 1–2 — 854

Exc. Theod.
1. 1 — 65
1. 3 — 65
2. 1 — 153
3. 1 — 65
41. 2 — 338
63. 1–2 — 341
76. 1 — 569
76. 2–3 — 766
77. 1–2 — 787
78. 2 — 451, 766, 785, 854
80. 3 — 766
81. 2 — 854
82. 1 — 797
83 — 784
84 — 164

Fr.
31 — 897

Protr.
5. 4 — 1038
7. 1 сл. —1010
8. 4 — 999, 1010
10. 3 — 200
78. 2 — 34
94. 2 — 769
99. 3 — 626
108. 5 — 738
120. 1 — 733

Paed.
I. 5. 17 — 254
I. 26. 2 — 685, 769
I. 29. 3 — 528
I. 29. 4 — 769
I. 101. 1 — 281
III. 47. 4 — 686
III. 48. 2 — 686
III. 89. 2 — 720

Strom.

I. 80. 6 — 34
I. 96. 3 — 784
I. 100. 4 — 738
II. 43. 5 сл. — 733
II. 66. 4 — 1044
II. 116. 3 — 747
III. 36. 5 — 738
III. 59. 3 — 930, 1112
III. 62. 2 — 784
III. 63. 1 — 335
III. 82. 4 — 125
III. 91. 1 — 929
III. 109. 2 — 784
IV. 16. 3 — 510, 1139
IV. 17. 1–2 — 510, 1146
IV. 61. 1 сл. — 644
IV. 71. 1 сл. — 1146
IV. 71. 2–4 — 287
IV. 77. 1 — 1146
IV. 81. 1–2 — 1139
IV. 126. 1 — 697
IV. 130. 2 — 1156
IV. 159. 2 — 340
V. 38. 7 — 1039
V. 63. 1 — 747
V. 64. 4 — 769
V. 80. 1 — 719
V. 81. 5–6 — 206, 364
V. 119. 1 — 720
VI. 44. 5 — 662
VI. 45. 5 — 733
VI. 71. 2 — 930, 1047
VI. 126. 3 — 99
VI. 150. 3 — 267
VII. 7. 4 — 1036
VII. 7. 5 — 930
VII. 49. 4 — 993
VII. 83. 4 — 34
VII. 104. 5 — 762
VII. 108. 2 — 929

Климент Римский (Clem. R.)
1Clem.
7. 6 — 721
8. 4 — 720
9. 4 — 721
17. 5 — 310
35. 2 — 438
36. 1 — 693
36. 1–2 — 721
40. 5 — 693
42. 4 — 720
49. 5 — 289
2Clem.
1. 1 — 953
4. 3 — 755
5. 6 — 755
6. 9 — 755
7. 1 — 526
7. 6 — 756
8. 1 — 755
8. 3 — 755
8. 4 — 754
8. 6 — 754, 756
9. 6 — 754
10. 2 — 755
11. 6–7 — 755
12. 5 — 753
13. 1 — 755
14. 3 — 671, 754
17. 1 — 755
20. 5 — 525

Лев Великий (Leo)
Sermo
34. 2 — 1220

Маркелл Анкирский
Fr. 2 — 1025
Fr. 5–6 — 1025

Мелитон
Pasch.
8 /58/ — 1156
100 /767/ — 1156
102 /784–785/ — 1156

Минуций Феликс (Min. Fel.)
Oct.
9. 4 — 927

Никифор Каллист
Eccl. hist.
III. 13 — 962

Ориген (Orig.)
Cels.
II. 1 — 926
II. 36 — 1094
II. 68 — 927
IV. 14 — 926
IV. 18–19 — 926
V. 14 — 926, 1062
V. 61 — 961
V. 66 — 963
VI. 31 — 127
VI. 34–35 — 75
VII. 9 — 937
Comm. in Rom.
10. 31 — 729
Comm. Joh.
VI. 23 (125) — 566
VI. 33 (168) — 566, 639
VI. 43 (224) — 576
VI. 54 (279) — 719
VI. 56 (291) — 576
X. 6 (24) — 1104
XIII. 60 (419) — 107
Comm. Joh. Fr. Cat.
79 — 651
De princ.
I. 2. 1 — 1036, 1039
IV. 3. 8 — 963
Hom. Jerem.
19 (167. 19–20) — 963
Hom. Num.
22. 4 — 613
Mart.
30 — 576
37 — 576
Orat.
5. 1 — 800
14. 2 —

Поликарп
Philip.
7. 1 — 1050, 1071

Послание апостолов
Ep. apost.
27 (38) — 728
42 (53) — 728
XXXII. 7–8 — 728

Послание Варнавы (Ep. Barn.)
1. 1 — 750
1. 3–5 — 750
2. 3 — 750
5. 1–2 — 749
5. 6–7 — 750
5. 13 — 750
6. 8 — 752
6. 9 — 750
6. 11 — 752
6. 13 — 752
6. 17 — 752
9. 9 — 750
11. 1 — 749, 752
11. 8 — 752
11. 11 — 752, 780
12. 3 — 751
6. 8 — 751
18–20 — 748
18. 1 — 204

Послание к Диогнету
Ep. Diogn.
V. 17 — 240

Псевдо-Афанасий
Quest. in Ep. Pauli
CI — 678

Псевдо-Киприан
Rebapt.

16–17 — 559
Псевдо-Климентины (Ps.-Clem.)
Hom.
Ep. Petr.
1. 1. — 403
2. 1–2 — 403
2. 5 — 1204
II. 52. 3 — 959, 1203
III. 19 — 959, 1203
III. 20. 2 — 959, 1203
VIII. 28 — 699
XI. 24 — 669
XI. 26. 1 — 563
Rec.
I. 47 — 959, 1203
Псевдо-Леонтий (Ps.-Leont.)
De sect.
III. 2 — 1219
Псевдо-Тертуллиан (Ps.-Tert.)
Adv. omn. haer.
1 — 1106, 1110, 1132
2 — 14
3 — 954, 1105
4 — 1123
Созомен (Soz.)
H. E.
VI. 38. 15 — 1172
Тертуллиан (Tert.)
Adv. Hermog.
10. 1 — 1194
Adv. Iud.
8. 14 — 723
Adv. Marc.
I. 2. 1 — 1108
I. 2. 2 — 1194
I. 19. 1 — 1108
I. 27. 2–3 — 1108
II. 19. 2 — 720
III. 8. 2 — 1108
III. 10. 1 — 1108
IV. 8 — 1202
IV. 25. 10 — 941
V. 4. 2–3 — 980
V. 14. 1 — 999
V. 20. 3 — 999
Adv. Prax.
7 — 1036
26 — 770
Adv. Val.
V. 32 — 800
Anima
23. 1 — 65
39 — 564
Bapt.
1. 2 — 800
4. 3 — 743
6. 1 — 707, 766
7–8 — 773
8. 4 — 678
10 — 546, 557, 569
11 — 562, 566
12 — 560, 565, 578, 647
13 — 564, 800
15 — 546, 647
16 — 576
17 — 756, 765
18 — 740, 746
20. 5 — 681
Carn. Christ.
1. 1 — 1109
1. 4 — 1108
3. 4 — 926
14. 5 — 958
15. 1 — 1110
15. 3 — 1047
24. 3 — 1109
De Cor.
3 — 770
Patient.
13 — 576
Pudic.
20 — 691
22 — 576
Res. Carn.
28 — 672
48. 11 — 619
Scorp.
1.5 — 1113
Феодор (Theod. Mops.)
In Col.
1. 15 — 1025
1. 16 — 1030
Феодорит (Theod.)
Haer. fab.
I. 1 — 371
I. 3 — 65, 1106
I. 4 — 1130
I. 5 — 286
I. 13 — 304, 459
I. 14 — 14
I. 26 — 1220
II. 2 — 929
Epist.
82 — 930
146 — 1123
Eran.
I — 995, 1076
In Pauli epist.
301 (PG 82) — 330
Феофил (Theoph.)
Ad Autol.
II. 16 — 681, 685
III. 2 — 330
III. 12 — 720
Филастрий из Брешии (Filastr.)
Haer.
3. 3 — 14
31. 6 — 1106
44. 2 — 1107
Экумений (Oec.)
Comm. in Phlp.
3 — 997
Папирусы
MS Or. 7594 —
Pap. Oxy 840 — 895
Pap. Oxy 1782 — 738

INDEX NOMINUM
(выборочно)

(о древних авторах, чьи сочинения в работе цитируются, см. Index locorum; имена *Иисус*, *Христос*, *Павел* слишком часто используются в тексте, чтобы их вставлять в указатель)

Авель — 14, 204, 1158
Авраам — 310, 800, 967, 977, 1073, 1128
Адам — 125, 131, 170, 220, 292, 319, 471, 472, 480, 830, 962, 974, 995, 1194, 1203, 1218
Амр ибн Ади (Амаро) — 1214
Афраат — 568, 958
Бардайсан — 1210
Василид (василидианство) — 5, 19, 46, 107, 180, 184, 198, 243, 246, 307, 311, 492, 1109, 1110, 1126–1128, 1130–1132, 1138, 1139, 1150, 1188, 1193, 1194, 1216, 1219
Валентин (валентинианство) — 34, 36, 62, 65, 71, 75, 78, 83, 90, 107119, 127, 153, 174, 184, 198, 201, 204, 219, 243, 246, 253, 287, 293, 338, 34q1, 345, 404, 447, 448, 451, 459, 484, 777, 788, 792, 793, 799, 800, 806, 905, 923, 930, 935, 1022, 1047, 1063, 1103, 1109, 1110, 1112, 1115, 1135, 1142
Гераклеон (валентинианин) — 107, 287, 798, 1112, 1146, 1159
Гиеракас (из Леонтополя) — 806
Давид — 15, 141, 299, 300, 310, 935, 937, 945, 949, 967, 968, 971
Дионисий (Александрийский) — 1043, 1044
Домициан — 658, 694, 719, 1043
Иаков (патриарх) — 15, 311
Иаков (апостол) — 103, 231, 232, 397, 403, 404, 454, 578, 935, 951, 1142, 1143, 1145, 1146, 1159, 1164
Ева — 125, 477, 523
Енох — 1184
Иоанн (апостол) —
Иоанн (Креститель) — 312, 453, 542. 545, 555. 557–560, 562, 566–569, 576, 578, 586, 592–594, 597, 639, 699, 706, 723, 733, 749, 759, 789, 797. 804, 810, 815, 824, 843, 953, 957
Иосиф (Аримафейский) — 949
Иосиф (отец Иисуса) — 100, 935, 957, 958
Иосиф — 937
Исаак — 15, 983, 1128
Иустин (гностик) — 842, 845, 1110
Каин — 14, 204, 800
Карпократ — 286, 957
Кердон — 924, 1107
Керинф — 93, 313, 557, 954, 957. 958, 961, 1043, 1051, 1056, 1077, 1105, 1157, 1160
Кирилл (Александрийский) —
Мани (манихейство) — 1203, 1210–1212, 1214–1219, 1221–1223, 1226, 1228
Мария (мать Иисуса) — 425, 925, 935, 945, 955, 958, 961, 1042, 1069, 1076, 1104, 1123, 1156, 1166, 1171, 1192, 1197, 1218, 1222
Марйам (мать ʻЙсы) — 1171, 1174, 1177, 1185, 1203–1205
Марк (валентиниианин; маркосиане) — 37, 201, 219, 464, 492, 775, 776, 792, 793, 1159
Маркион (маркиониты) — 644, 757, 910, 924, 926, 930. 980, 993, 999, 1095, 1104, 1108, 1109, 1134, 1210
Мегетий (маркионит) — 941
Мелхиседек — 693, 713, 1073
Моисей — 310, 313, 439, 614, 678, 751, 943, 956, 958, 959, 1014, 1203
Моноим (гностик) — 119
Муса (Моисей) — 1174, 1204, 1205
Мухаммад — 1170, 1172, 1173, 1175, 1180, 1187, 1191–1193, 1197, 1200–1203, 1205, 1209, 1212, 1214–1216
Нарсес (шахиншах) — 1214
Несторий (несториане) — 1030, 1166, 1209, 1211
Никодим (фарисей) — 565
Ной — 661, 664, 665, 669, 670, 671,678, 680
Пахомий (пахомиане) — 27, 31, 806
Петр (апостол) — 401 сл. et passim
Понтий Пилат — 961, 1069
Птолемей (валентиниианин) — 371, 1112
Саторнил — 19, 65, 224, 311, 460, 1106, 1110, 1137
Серапион (Антиохийский) — 929
Симон (Маг, симониане) — 67, 190, 286, 311, 371, 407, 801
Симон (из Кирены) — 180, 184, 1110, 1125, 1134, 1139, 1188
Сиф — 12, 14, 18, 65, 103, 204, 207, 796, 830, 836. 861, 914, 915, 1156, 1158
Соломон — 15, 299, 303, 304
Татиан — 757, 957, 1172, 1188
Траян — 722, 1066
Феодот (валентиниианин) — 766, 784. 799, 1112
Феодот (Византиец) — 961, 974
Филипп (апостол) — 401, 402, 404, 406, 407, 415, 425–427, 777
Фома (апостол) — 399. 401, 404, 415, 756. 922, 1098
Эльксай — 1203, 1210
Эпименид (философ) — 1112
Юлиан (Галикарнасский) — 1166, 1209
Юлий Кассиан — 753, 806. 929

TERMINI TECHNICI

адоптионизм — 961, 975, 1075, 1101, 1105
архонтики — 12, 103, 806, 807, 833, 847, 851
афтартодокеты — 1209
воплощение — 920, 923, 925, 926, 930, 999, 1047, 1061, 1062, 1065, 1075, 1103, 1113, 1156, 1209, 1219
воскресение — 617, 618, 623, 662, 672–675, 750, 784, 789, 794, 802, 813, 922, 924, 928, 934, 935, 941, 945, 950, 951, 953, 958, 964, 971, 973–975, 993, 1006, 1007, 1065, 1068, 1087, 1088, 1100, 1105, 1143, 1187
Диатессарон — 957, 1172, 1188
диофизиты (докетические) — 1104, 1105, 1124, 1195
докетизм — 8, 922, 924, 929, 932, 953, 1042, 1044, 1047 et passim
докеты — 929
евиониты — 705, 954, 956–958, 961, 962, 1071, 1104, 1205, 1207
евхаристия — 202, 258, 725, 725, 239, 756, 765, 774, 791, 794, 800, 858, 1068, 1085–1088, 1093, 1094
зиндики (zindīk) — 1214
иудео-христианство — 699, 705, 937, 954, 958, 959, 961, 975, 993, 1000, 1071, 1201, 1203, 1207, 1208, 1210
крещение (βάπτισμα) — 164, 201, 202, 426, 541, 545, 546, 548, 551, 553 et passim
мелхиседекиане — 930
мифологический гностицизм — 3, 37, 65, 75, 78, 90, 127, 190, 198, 447, 847, 855, 856
монофизиты — 1209
назареи / назореи — 929, 954, 961, 1202, 1207
офиты — 65, 75, 127, 378, 1105, 1157, 1160, 1161
полиморфия — 922, 1122, 1148
помазание — 149, 202, 220, 382, 707, 739, 773, 789, 790, 794, 795, 892, 898, 910, 945
сабии — 1201
сифиане — 3, 12, 14, 65, 814, 836, 856, 858, 893, 900, 908
эльксаиты — 954, 1201, 1207

NOMINA MYTHOLOGICA

Адонай — 56, 108, 109, 114, 127, 160, 162
Асклепий — 928, 986
Ахамоф — 201, 447, 457, 459, 464, 671, 1112
Барбело — 37, 340, 915, 1152, 1156
Барух — 842
Вера–Премудрость (πίστις σοφία) — 109, 110, 127, 865
Геракл — 842, 986, 1071
Демиург — 82, 117, 127, 138, 272, 293, 304, 319, 459, 464, 467, 472, 941, 1146
Иалдабаоф — 108, 127, 368, 408, 459, 472, 477, 1161
Идрис — 1184
Иисус–Сияние — 1218
Логос — 153, 915, 935, 1034, 1075, 1077, 1085, 1152, 1154–1156 (см. также Слово)
Премудрость (σοφία) — 65, 67, 74–77, 79, 80, 86, 88, 91, 107–111, 119, 127, 153, 160, 197, 219, 281, 371, 384, 457, 464, 523, 935, 961, 989, 990, 995, 1035, 1036–1038, 1078, 1161
Плерома — 34, 37, 42, 55, 56, 59, 61, 62, 68, 70, 74, 78–80, 127, 184, 189, 193, 198, 200, 201, 205, 209, 217, 219, 220, 268, 293, 359, 384, 433, 447, 448, 459, 484, 792, 862, 896, 1022, 1047, 1123
Пронойя — 886, 898, 900, 915
Протеннойя — 70, 460, 915, 1152–1154, 1163
Пруник — 65, 75, 76, 77, 457, 459
Саваоф — 56, 108, 109, 127, 159, 160, 307, 319, 340, 807, 1156
Слово — 918, 961, 967, 989, 1010, 1026, 1034, 1036–1038, 1075, 1078, 1101, 1157, 1166 (см. также Логос)

SUMMARY

In 1945, thanks to a chance discovery in Upper Egypt (the modern Nag Hammadi district), an impressive collection of Gnostic texts in Coptic (invaluable evidence of the diversity of religious, primarily Christian, thought of the first centuries) came to the attention of researchers: these are thirteen papyrus codices of varying degrees of preservation (2nd half of the IV century), which make up the so-called «library from Nag Hammadi» and contain about 40 previously unknown works. At the beginning of this century, a significant addition to this collection was the so-called Codex Tchacos (possibly the 1st half of the IV century), containing four, albeit significantly damaged, Gnostic writings also in Coptic, two of which were not previously known. These works were translated into Coptic (possibly as early as the beginning of the IV century) from the now lost Greek originals; the time of their origin can only be established approximately: the 2nd half of the II century — 1st half of the III century. For more information about these texts, see: Хосроев, 2016, 240-264; for general problems related to the religious phenomenon of the II–III centuries, which in modern science has received the collective name «Gnosticism», see: ibid., 12-130; particular issues of this inexhaustible topic were considered by me in earlier works (id., 1991, 1997, 2014), which, in order to avoid repetitions of what was said earlier, I have often referred to in this work.

Continuing the work on the analysis of the Gnostic texts and preserving the general name of the study, namely: «Another Gospel» (ἕτερον εὐαγγέλιον), which conveys the words of the Apostle Paul directed against those who «preached a different Jesus» (...ἄλλον Ἰησοῦν: 2 Corinthians 11. 4; Gal 1. 6), I propose translation and commentary of two works (*2LogSeth*: NHC VII. 2 and *EpPetr*: NHC VIII. 2; CodTch 1), although belonging to different directions of Gnosticism, but having indisputable points of contact between them in a number of mythologoumena.

The research was based both on authentic Gnostic texts and on the evidence of heresiologists; I tried to make the number of sources in the commentary as exhaustive as possible. The book is constructed in a different way than the previous ones (Хосроев, 1991, 2016): *there* the research began with the theoretical part, in which the general problems of Gnostic and gnosticizing thought were considered in detail, and the accompanying translations served as an illustration to what was said in the introductory part; *in this book* the translations of the Gnostic texts themselves with a detailed introduction and historical and philological commentary serve as points of referenc, and two appendices contain the actual research, which explains in detail some of the key religious concepts encountered in these texts.

Chapter 1 is devoted to the «Second Treatise of the Great Seth» (NHC VII. 2), the content of which raises more questions than it answers; in the commentary to the translation, following numerous predecessors, another attempt was made to explain as much as possible this text, which still remains dark in many places.

The theme of chapter 2 is the «Epistle of Peter to Philip» (NHC VIII. 2), another version of which became known relatively recently (CodTch 1). Just as in the previous case, the commented translation is intended to shed additional light on this extremely interesting work.

In Appendix 1, starting from one mysterious utterance of *2LogSeth*, the history of the existence and meaning of the concept of *baptism* is traced, beginning with the earliest Christian testimonies in the New Testament and ending with Gnostic texts in which this term occurs here and there, although often in a completely different meaning than in the traditional Christianity.

Both *2LogSeth* and *EpPetr* testified to a common (although differently interpreted) mythologemon, namely the idea that only the fleshly shell of Jesus suffered at the death of the cross, while Christ, who descended on Jesus at baptism, was not subject to suffering. Such a Christology, based on the belief that the supreme and good God, whose Son is the heavenly Christ, cannot in any way become a man and endure human suffering, is called *docetic*, and the controversy with this teaching, which had numerous varieties and never became one, runs like a red thread through the entire literature of church Christianity of the II–III centuries. This problem is explored in Appendix 2.

INDEX GEOGRAPHICUS

Азот — 407
Александрия — 22, 396, 547, 691, 747, 753, 801, 851, 1045
Антиохия — 556, 691, 722, 929, 1045, 1066
Аравия — 1172, 1202, 1210
Бостра — 1172
Египет — 22, 393, 396, 547, 611, 678, 728, 738, 747, 749, 989, 1035, 1171, 1172, 1188, 1212
Ефес — 757, 1043, 1044, 1056, 1066, 1077
Газа — 407
Иерусалим — 501, 512, 513, 556, 560, 657, 709, 794, 954, 956, 968
Иордан — 67, 312, 554, 559, 810
Иудея — 545, 560, 566, 1041
Кесария — 407, 556, 691
Китай — 1211, 1212
Коринф — 584, 608, 611, 753, 986
Малая Азия — 722, 728, 753, 777, 1043, 1044, 1066
Никея — 923
Палестина — 691, 738, 1045, 1172
Пелла (в Десятиградии) — 954
Рим — 556, 772, 779, 753, 757, 799, 975, 1019, 1066
Самария — 407, 757
Сирия — 396, 556, 738, 753, 777, 814, 851, 1044
Смирна — 1066
Хира — 1214

Научное издание

Александр Леонович Хосроев

ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ III.
Гностические сочинения II–III вв.
и некоторые проблемы раннего христианства

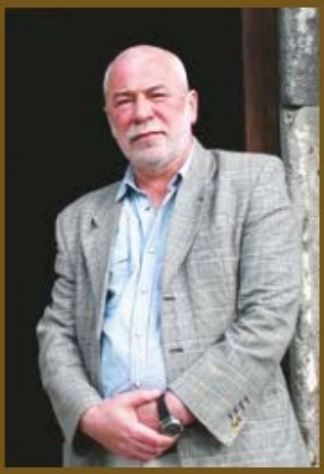
Оригинал-макет *Л. Е. Голода*
Дизайн обложки *И. А. Тимофеева*

Подписано в печать 15.06.2023. Формат 70×100 $^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 37,7
Тираж 500 экз. Заказ № 2946

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел.: (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.nestorbook.ru
polished by the invisible∴ bees∴

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»
Тел.: (812)235-15-86

Александр Леонович Хосроев — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН, исследователь проблем раннего христианства и коптской культуры. Лауреат Макарьевской премии (2005) и премии имени С. Ф. Ольденбурга (2016). Автор около сотни работ, в том числе монографий «Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади» (М., 1991); «Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte» (Altenberge, 1995); «Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади» (М., 1997). «Пахомий Великий. Из истории общежительного монашества в Египте» (СПб., 2004); «История манихейства (Prolegomena)» (СПб., 2007); «Другое благовестие. Евангелие Иуды». (СПб., 2014)«Другое благовестие II. Христианские гностики II — III вв.: их вера и сочинения» (СПб., 2016). Настоящая книга продолжает исследование, начатое в предыдущих работах.



А. Л. Хосроев