

СОПТИСА-МАНДАИКА:
О НЕКОТОРЫХ СООТВЕТСТВИЯХ В КОПТСКИХ
ГНОСТИЧЕСКИХ И МАНДЕЙСКИХ ТЕКСТАХ¹

I

Самые разнообразные указания на мандейские параллели были сделаны уже в ходе подготовки первых работ, посвященных коптским гностическим документам из Наг-Хаммади, прежде всего в новаторском исследовании Ж.Доресса (Doresse J. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*. — Т. 1: *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts a Khénoboskion*. — Paris: Plon, 1958). По мере исследования новых текстов из Наг-Хаммади (сокращенно ННС, что расшифровывается как Nag Hammadi Codices) количество таких перекрестных ссылок в примечаниях и комментариях соответствующих работ неуклонно возрастает. В двух моих книгах, опубликованных в 1960 и 1961 годах и посвященных так называемой мандейской проблеме, я, насколько это было возможно, привлек большое количество сравнительного коптского текстового материала, поскольку он сулил поддержку предположениям, сделанным мною в ходе исследований. Но в общем и целом, несмотря на все это, можно утверждать, что далеко не весь сравнительный материал был пущен в научный оборот в ходе дискуссии по мандейской проблеме в свете связи мандейской религии с другими религиозными течениями в рамках гностицизма. Такое положение дел объясняется, с одной стороны, тем, что работа над кодексами из Наг-Хаммади может длиться бесконечно, с другой же — тем, что столь же бесконечно может длиться работа и над собственно мандейским материалом, даже если взять такую сравнительно узкую тему, как определение места мандейского религиозного течения в рамках более широкого, именуемого «гностицизмом».

Именно вследствие спорадического характера выявления и привлечения сравнительного материала мы полагаем, что затрагиваемая нами тема заслуживает гораздо более пристального внимания и вполне может быть возведена в статус особой дисциплины, материалом для развития которой могут послужить как уже опубликованные коптские (египетские) гностические источники, так и новые (прежде всего из Наг-Хаммади), опубликование которых, как правило, вызывает бурную реакцию у научной общественности. Учитывая вышесказанное, следует обратить самое пристальное внимание на коптское Откровение Адама (ННС V,5), опубликованное П.Лабибом и А.Белигом (*Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*. / Hrsg. von A. Böhlig und P. Labib. — Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1963). Именно это произведение можно принять за отправной пункт при сравнительно-сопоставительном исследовании коптского (египетского) гностицизма и мандейской религии.

¹ Перевёл и дополнил А.С.Четверухин по изданию: Rudolph K. *Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten // Essays on the Nag Hammadi Texts: In Honor of Pachor Labib*. / Ed. by M. Krause. — Leiden: Brill, 1975. — P. 191-216. Подготовка к печати — И.Ю. Мирошников.

И хотя специалистам в этой области ничего объяснять не надо, для более широкого круга читателей подчеркнем, что правомерность привлечения мандейского материала для сравнения с материалом кодексов Наг-Хаммади проистекает из элементарнейшего факта, суть которого заключается в том, что как мандейские, так и египетские гностические писания при всех их сходствах и различиях укладываются в рамки так называемой гностической религии, или, если угодно, гностического религиозного течения, для краткости именуемого просто как «гностицизм». Короче говоря, и те и другие произведения суть продукты гностической религиозной мысли. И как бы мы ни относились в этой связи к памятникам манихейской литературы, но именно коптские и мандейские письменные источники предоставляют нам самый богатый материал для изучения гностицизма как такового. Поскольку новейшие исследования мандейских текстов неуклонно подтверждают мысль об их достаточно древнем происхождении, а наиболее глубокие пласты этих текстов демонстрируют явления, свойственные, по всей видимости, и другим направлениям гностической религии в целом, то и получается, причем как бы само собой, что тексты Наг-Хаммади выступают по отношению к мандейским писаниям в своеобразной роли очень важного «внешнего» источника¹. Вместе с тем, можно довольно четко определить и критерии, руководствуясь которыми следует проводить сопоставление этих источников. Но чтобы их выработать, следует учесть, что, несмотря на сходства в структурном плане, те и другие группы текстов как по языку, так и по содержанию сильно отличаются друг от друга. Если мандейские источники являют собой ярко выраженный самостоятельный и вполне оригинальный тип, базирующийся на хотя и позднем, но семитском языке, то тексты Наг-Хаммади представляют собой не менее ярко выраженный «переводной» тип, базирующийся даже не на одном диалекте коптского языка, а на нескольких², что явствует из диалектальной смеси, проглядывающей даже в сравнительно строго выдержанных в языковом отношении коптских гностических текстах. Лишь за немногими исключениями, коптские гностические тексты переводились с греческого (часть из них, в свою очередь, могла быть переведена на греческий с арамейского. — А. Ч.). С точки зрения содержания, как продемонстрировал Ханс Йонас, мандейский гностицизм представляет собой сочетание двух типов религиозного мировоззрения, в основу которых заложен принцип эманации³. Это иранский дуалистический и сиро-египетский типы. Писания египетских гностиков демонстрируют почти исключительно сиро-египетский тип, даже с учетом того, что они относятся к разным гностическим школам — на последнее обстоятельство указывали еще «отцы-ересиологи». Упоминаемые здесь в той или иной связи египетско-коптские документы можно отнести к «сифианской» школе, а также к «офитской», «барбело-гностической» и «валентинианской» школам, памятуя при этом, что «школа» есть «подсистема» в более широкой египетско-коптской гностической

¹ См. мои работы о современном состоянии изучения проблемы мандеев: *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte // Gnosis und Neues Testament.* / Hrsg. von K.-W. Tröger. — Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973. — S. 121-148; *Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer // Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty.* / Ed. by J. Neusner. — Pt. 4. — Leiden: Brill, 1975. — P. 112-142. Обзор мандейской литературы и проблемы её издания: *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller: Historie, Gegenwart, Zukunft.* / Hrsg. von J. Irmscher und K. Treu. — Berlin: Akademie-Verlag, 1977. — S. 219-236; *Studia Mandaica.* — Bd. 1. — Berlin: Walter de Gruyter, 1975. — S. 147-170.

² См.: Nagel P. *Die Bedeutung der Nag Hammadi-Texte für die koptische Dialektgeschichte // Von Nag Hammadi bis Zypern.* / Hrsg. von P. Nagel. — Berlin: Berliner byzantinistische Arbeiten, 1972. — S. 16-27.

³ См. мою монографию: *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften.* — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965. — S. 17 и слл., 248 и слл.

системе, представляющей собой некую абстракцию. Особняком, как и положено, стоят египетско-коптские произведения, относящиеся к кругу герметической литературы. Учитывая все это, мы выдвигаем следующие положения, которыми и руководствуемся при написании данной статьи:

1. Прямое сравнение возможно лишь в достаточно узких пределах. Это касается и условного уровня идеолого-мифологической мотивации, и образности того «искусственного» (точнее — «специфического». — А. Ч.) языка терминологии, который характерен для передачи понятий этого уровня. Но о вычленении уровней см. ниже.

2. Устанавливаемые параллели и «совпадения» можно объяснить либо общими чертами, которые изначально были присущи гностическому мировоззрению, в частности, применяемому понятийно-терминологическому аппарату, либо чертами еще «догностического» религиозного мировоззрения, анализируя которые, можно, как минимум, выделить «иудео-библейский» и «сиро-месопотамский» религиозно-мировоззренческие субстраты. «Параллели и совпадения» отчасти объясняются влиянием восточного синкретизма.

3. Общие черты, выделяемые для коптского гностицизма и для мандеизма, могут иметь большое значение при определении относительной хронологии развития как коптского гностицизма, так и мандеизма, и вообще для ряда явлений в истории раннего гностицизма.

4. Как сходства, так и различия имеют несомненную познавательную ценность: с одной стороны, они указывают на исходную или изначальную специфику той или иной подсистемы и системы в целом («Kontrastdiagnose» по Зигфриду Моренцу (S.Morenz)), с другой — резче оттеняют общие черты обоих исходных типов рассматриваемых гностических систем (включая сюда и подсистемы), что позволяет гораздо лучше понять, описать и систематизировать рассматриваемый материал.

В этой связи следует отметить три важнейших обстоятельства, которые необходимо учитывать при сравнении мандейских и коптских гностических источников, в том числе и из Наг-Хаммади, ради более надежной реконструкции исторической ретроспективы при выявлении сходств и различий в рассматриваемых религиозных доктринах:

Во-первых, в отношении некоторых текстов из Наг-Хаммади установлено (и продолжает устанавливаться), что в конечном итоге они восходят к арамейским прототипам (таковы, скорее всего, Евангелие от Фомы, Евангелие от Филиппа, Откровение Адама, Евангелие Истины и, вероятно, Толкование о Душе), либо перелагают какие-то источники, которые все равно, в конечном счете, восходят к арамейским оригиналам (таковы, по всей вероятности, Происхождение мира, Ипостась архонтов, Апокриф Иоанна, Книга Фомы, I и II Откровения Иакова).

Во-вторых, именно на основе этих более или менее надежно установленных фактов, и учитывая наиболее ранние данные, можно предположить, причем с довольно высокой степенью вероятности, что «эпицентр» возникновения гностицизма был ограничен сиро-палестинским пространством.

С этим связано и третье важное обстоятельство: доказуемая иудейская подоснова большинства новообнаруженных источников.

В подтверждение каждого из трех вышеназванных пунктов мандеизм предоставляет достаточное количество материала хотя бы уже потому, что он представляет собой прекрасно документированный и сохранившийся в удивительной чистоте «арамейский» гностицизм, древнейшие элементы которого указывают именно на непосредственную связь с сиро-палестинским пространством, а также

на то, что он основывается на некоем еретическом движении в рамках иудаизма, имея в виду прежде всего секту крестителей.

Долгие годы исследуя гностицизм, я могу предложить примерную схему, выделив в ней несколько абстрактных уровней, по которым, как мне думается, следовало бы проводить анализ в целях установления взаимосвязей между коптскими и мандейскими гностическими текстами. Итак, работу следует вести на уровнях:

1) идеолого-мифологической мотивации, реализуемой образным языком, в лексическом инвентаре которого вырабатывается определенная терминология, специальные обороты и выражения, что Зигфрид Моренц рассматривает как «искусственный язык», отражающий определенную систему, составные части (Systemteile) которой реализуются теми единицами, о которых шла речь в начале этого пункта, и их конструкциями;

2) стиля (особенно поэтического);

3) культовой практики, с акцентом на таких важных обрядах, как крещение, а также ритуалах, связанных с «переходом в мир иной» и погребением («ритуалы восхождения души» = «Seeleaufstiegsriten»).

Поскольку ниже я не смогу дать развернутой картины в пользу того или иного пункта, я ограничусь лишь кратким обзором, который следует рассматривать как материал к дискуссии. Речь идет, скорее, о первой попытке краткого обзора материала, чем об исчерпывающем докладе на заданную тему. При этом я предпочту оперировать текстами, которые либо еще не опубликованы¹, либо не успели обрасти комментариями после своего выхода в свет, а не «старыми» (например, Апокриф Иоанна и Откровение Адама), в отношении которых мандейский сравнительный материал привлекался уже не один раз. Не говоря уже о вышеупомянутом Откровении Адама, наиболее плодотворным я считаю привлечение таких текстов, как Достоверное Слово (VI,3), Мысль Великой Силы (VI,4), Парафраз Сима (VII,1), 2 Слово Сифа (VII,2), Зостриан (VIII,1) и Протенная (XIII,1).

Из чисто практических соображений я следую в заданных рамках скорее некоему систематическому расположению материала в соответствии с вышеназванными пунктами, и оставляю за собой право пользоваться мною же проведенным анализом тех или иных мест из тех или иных источников, то есть материалом, который уже опубликован мной в ряде исследований. Исходя из очень ограниченного объема, отведенного издателями для моей статьи, я не могу подробнее остановиться на мандейских текстах. Если это оказывается возможным, я ссылаюсь на свои собственные работы, особенно на «Теогонию» («Theogonie»), которая содержит львиную долю сравнительного материала, расположенного до-

¹ Я выражаю самую сердечную признательность моим коллегам — Дж.М.Робинсону и его сотрудникам в Клермонтском Университете (США, Калифорния) — за то, что благодаря их помощи мне удалось воспользоваться большей частью копий манускриптов из Наг-Хаммади при подготовке настоящей статьи. Знакомство именно с этими текстами натолкнуло меня на мысль систематизировать и опубликовать данный материал. В процессе работы я ознакомился и с только что выпущенными факсимильными изданиями, а М.Краузе тем временем издал NHC II, 6, 7; VI, 1-8 (Krause M., Labib P. Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. — Glückstadt: Augustin, 1971) и VII, 1-3, 5 (Altheim F., Stiehl R. Christentum am Roten Meer. — Bd. 2. — Berlin: Walter de Gruyter, 1973. — S. 1-229), на что я и ссылаюсь в первую очередь. Важную помощь мне оказали переводы «рабочего кружка» Х.-М.Шенке, подготовившего в Берлине целый ряд переводов, которые отчасти уже опубликованы (см.: Theologische Literaturzeitung. — Bd. 98 (1973). — Hefte 1-4, 7; Bd. 99 (1974). — Hefte 8, 10; Bd. 100 (1975). — Hefte 1, 2). Ознакомительный обзор содержания текстов из Наг-Хаммади (вместе с литературой) представляет теперь сборник, выпущенный К.-В. Трёгером: Gnosis und Neues Testament. / Hrsg. von K.-W. Tröger. — Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973. — S. 13-76. См. также мои соображения по этому вопросу: Theologische Rundschau. — Bd. 34 (1969). — S. 127-175; 181-231, 358-361; Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung // Von Nag Hammadi bis Zypern. / Hrsg. von P. Nagel. — Berlin: Berliner byzantinische Arbeiten, 1972. — S. 1-15.

статочно наглядно и переведенного, а также на свою же подборку источников¹. Во всем остальном я позволяю себе исходить из своего собственного опыта, приобретенного при работе с мандейскими источниками. Замечу, однако, что в данном исследовании акцент ставится все же не на мандеистике, хотя и она кое-что приобретает из сравнительно-сопоставительных исследований подобного рода.

II

При исследовании гностицизма на мотивы того или иного произведения всякий раз обращалось довольно много внимания. И вот, при сравнительно-сопоставительном подходе к изучению коптских и мандейских гностических текстов «охота» за мотивами, на мой взгляд, способна принести обильную добычу. Речь идет прежде всего об образности сюжетных линий (Bilder) и о сопутствующих фразеологии и терминологии, при помощи которых обрисовываются мотивы и их комплексы, даже целые пласты мотивов. На основании вышесказанного становится возможным установить и уточнить значение большей части типично гностических речевых оборотов и терминов, то есть единиц того самого специфического или «искусственного» (Райтценштайн) языка, который уже упоминался выше. И даже если не удастся установить прямых соответствий в терминологии, мы всё же получаем хотя бы общее представление об ее истоках как в коптских гностических, так и в мандейских источниках. Что же касается собственно мандейской литературы, то такая работа определенно позволяет гораздо лучше проникнуть в смысл и происхождение целого ряда терминов. Нижеследующая выборка призвана проиллюстрировать наши предположения:

Так, имя центральной фигуры мандейского мифа, а именно — «Спасителя», звучащее у мандеев как *Manda d-Haijê* и означающее «Познание Жизни» («Erkenntnis des Lebens»), правомерно сравнивать с его эпитетом (при этом «Спаситель» выступает как «Сын») в Трехчастном Трактате I,87,15 и сл. «Познание Отца» («Erkenntnis des Vaters»), по-коптски *псау̀не н̄те пш̄т* или с «Посланцем Знания» («Bote der Gnosis» = *па̀ггелос н̄те ф̄гн̄осис*) в Зостриане 3,29.

Далее, имя мандейского властителя тьмы переводится как «Демон Великий» и читается как *dew rba*², чему соответствует Протенная 39,21 и слл., где так обозначается Демиург (он же Саклас или Ялдаваоф (Ялдабаот)), он же Владыка Преисподней. Главное его занятие — сотворение эонов (40,4 и слл.) — соответствует тому, чем занимается мандейский «Великий Демон».

Неоднократно в ННС встречается «чуждый» Спаситель (например, во 2 Слове Сифа 52,8 и сл.: *ф̄н̄мо*) или даже Бог (Премудрость Иисуса Христа (BG) 85,4), что сравнимо с мандейским *nukraia*, являющимся эпитетом Жизни и ее Посланца, которые названы также «чуждыми людьми»³.

Типичная для мандеев связь «плода» (*pira*) и «воды» встречается — хотя и редко — в ННС, например, в Протенное 37,2 и сл. (см. ниже), то есть в тексте,

¹ См.: Die Gnosis. / Hrsg. von W. Foerster. — Bd. 2: Koptische und mandäische Quellen. / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph. — Zürich: Artemis Verlag, 1971. — S. 171-418 (указатель: S. 459-469). Я ссылаюсь также на регистры изданий текстов, осуществленных Лидзбарским и Дровер, а также на Drower E. S., Macuch R. A. Mandaic Dictionary. — Oxford, Clarendon Press, 1963, в котором приведено много необходимых мне примеров.

² См.: Theogonie. — S. 224, 231; Mandäische Quellen. — S. 220 и сл.

³ Mandaic Dictionary, s.v. (293 и сл.); Mandäische Quellen. — S. 234, 236, 265, 315 и слл., 343, 384.

который в иной связи повествует о древе, плоде, ветвях и листьях Тьмы, рисуя жуткую картину возникновения Неведения и его архонтов (44,20 и сл.).

«Запах Жизни» (*riha d-hiia*) встречается в Евангелии Египтян III,67,22 в виде **пестои Ἰῶνῆ**.

Термины «спасенные» и «избранные» трактуются в Откровении Петра 78,4 и сл. как «Род душ» (**πῖγενος Ἰῶνῆ** **νιφύχн**), а в Мелхиседеке (IX,1) 27,8 — как «Поколение Жизни» (**тгенеа Ἰῶνῆ**). Оба выражения в мандейских текстах имеют аналоги — *šurbta d-hiia* («Поколение Жизни») и *kana d-nišmata* («Племя / Родина душ»)¹.

Равным образом и термин «одеяние / облачение» в коптской гностической и в мандейской литературе выступает как обозначение средства творения и спасения, см. Парафраз Сима 12,22 и сл.; 18,9 и слл., 27 и слл.; 19,33 и слл. (=8,33 и слл.). Спаситель носит «Облачение / Одеяние Света» (**тзвсв Ἰοϋοειν**; там же, 12,8; 18,3), этому коптскому выражению соответствует мандейское *lbuša d-nhura*. Спаситель, направляясь в царство хаоса, меняет это облачение на «Огненное» (**тзвсв Ἰκωзт**; там же, 18,4 и сл., 27), которое в мандейской космогонии используется демиургом Птахилем в ходе сотворения мира из вод хаоса или вод мрака².

«Сияние» или «Блеск», по-мандейски *ziwa*, является неизменным атрибутом мандейских высших сущностей Света, но и само «Сияние» выступает как нечто персоналифицированное. В ННС, однако, этот термин встречается не слишком часто: см. Парафраз Сима 33,2, где коптское **бωфт** можно, вслед за М.Краузе, понять и как «сияние, блеск», чему не противоречит и *Сгum W. E. A Coptic Dictionary*. — Oxford: Clarendon Press, 1939. — P. 838b. Если так, то под ним скрывается «световое существо» или «световая сущность» Строфаиа (*Strophaiia*), хотя, возможно, это и «созерцание». Спаситель Сиф, согласно 2 Слово Сифа 50,22 и сл., являет своим «со-насажденным» («Mit-Pflanzungen» = **Ἰῶνῆ Ἰῶνῆ**) «славу» (**πῖεοοу** = δόξα), что отражено и в *Mandäische Liturgien. / Mitgeteilt, übersetzt und erklärt von M. Lidzbarski*. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920. — S. 127,5 и слл.³

«Величие» (μέγεθος = **мῆтгоб**) представляет собой часто встречающееся определение высшего существа (см. Парафраз Сима 12,23; 33,15; 2 Слово Сифа 49,11; 50,10; 54,6 и сл.; 57,5 и сл.; 61,1) и окружающих его духов (см. 3 Стелы Сифа *passim*), что напоминает устойчивое определение *rbia* (= *rabbê*), *rurbia* (= *rurbê*) мандейского Бога по имени «Жизнь», который, согласно одной из традиций, именуется и как «Господь Величия» (*mara d-rabuta*). Вместе с тем и световые сущности Утры (*uthrê*) и священнослужители при отправлении культа именуются тоже «великими» (*rba*). Как те, так и другие могут именоваться как «сын(ы) Величия» (*br rbia*), что в равной степени можно понять и как «сын(ы) великий(/ие)»⁴ и что в единственном числе соответствует коптскому выражению **пῶнре Ἰῶνῆ πῖεγεοοс** (см. 2 Слово Сифа 57,7 и сл.), употребленного в отношении Спасителя.

Иерусалим выступает как олицетворение зла в I Откровении Иакова 25,15 и сл. В мандейских источниках он упоминается как «город иудеев», управляемый злыми силами⁵.

¹ *Mandaic Dictionary, s.v.*; *Theogonie*. — S. 48 и слл., 293 и слл.; *Mandäische Quellen*, указатель, s.v.

² Ср.: *Theogonie*. — S. 144 и слл., 214; *Mandäische Quellen*. — S. 237 и сл.

³ Ср.: *Mandäische Quellen*. — S. 365 и сл.

⁴ Ср.: *Mandaic Dictionary, s.v. rba*; *Theogonie*. — S. 79 и слл. et *passim*; Rudolph K. *Die Mandäer*. — Bd. 2: *Der Kult*. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961. — S. 25 и прим. 6.

⁵ *Mandäische Quellen*. — S. 377 и слл., 384 (Книга Иоанна, гл. 54); Rudolph K. *Die Mandäer*. — Bd. 1: *Prolegomena: Das Mandäerproblem*. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960. — S. 51 и сл., 89 и слл., 95 и слл.

Как известно, «Жизнь» (по-мандейски пишется *hiia*, а читается, скорее всего, как *haijê*) — это наименование высшего мандейского божества, собственно говоря, — «Непознаваемого Бога» («Agnostos Theos»). У коптских гностиков этим термином обозначается высшее благо, присущее высшему божеству, см. 3 Стелы Сифа 120,14 и сл.; 123,18 и сл.; 124,30 (в составе термина «Отец Жизни»); 125,30 (где утверждается, что Изначально Суций Отец является Жизнью избранных); Откровение Петра 70,23 и сл. (где утверждается, что «Отец явил жизнь тем, которые от Жизни»); 76,15 и сл. В Зостриане понятие «Жизнь» часто сочетается с сакральными понятиями «Вода» и «Знание» (см. ниже): 68,24; 70,4; 73,10 (ⲧⲙⲓⲃⲧⲟⲩⲛⲁ); 74,11; 75,8,17; 85,22; 86,17. Нашлось и словосочетание «Место Жизни» (ⲡⲙⲁ ⲓⲡⲟⲩⲛⲁ) (см. Беседу Спасителя 132,6 и сл.), что соответствует мандейскому словосочетанию *atar hiia*.

Сходным образом обстоит дело и с сакральным понятием «Свет», что становится очевидным даже при беглом взгляде на текст Протенной 36,32 (Отец является Светом); 46,24 (Свет — источник всего); 47,30 и сл. («Я — Свет, который освещает всё...»). Выражение «Образ Света» (ⲡⲓⲛⲉ ⲓⲡⲟⲩⲟⲩⲉⲓⲛ), встречающееся в Парафразе Сима 39,16 и сл. (= *Derdekeas*) или в Апокрифе Иоанна (BG) 27,12 (= *Ennoia*) вполне сравнимо с мандейским выражением *dmūt d-nhura*, которое выступает в качестве эпитета как Адама, так и Спасителя¹.

Сакральное понятие «Мгла / Мрак / Тьма» в мандейских текстах описывается как «Недостаток и Отсутствие» (*hasir ubšir*). Эти качества не присущи царству Света и тем, кто в нем находится или принадлежит ему²; именно в этом смысле, причем довольно часто, данное понятие используется в коптских гностических произведениях, например: Трехчастный Трактат 62,20,30,38; 66,11; Премудрость Иисуса Христа (BG) 85,15 (О Боге); Апокриф Иоанна (BG) 30,16 (о Барбело-Пронной); впадшая в грех София и последствия ее грехопадения прочно ассоциируются с сакральным понятием «Нужда / Недостаток / Изъян» (ⲱⲧⲁ).

«Таинствами» в гностицизме именуется как само эзотерическое учение (гностиков), так и (их) обряды. И все же есть нюанс: у мандеев этот термин чаще обозначает обрядность³, а у коптских (египетских) гностиков — само учение, см. Апокриф Иоанна (BG) 56,13; 61,13; 75,19; 76,16; 78,9; Протенная 37,17 и сл.; 41,3,27 и сл. Но и у коптских гностиков этот термин может обозначать обрядность, см. Откровение Петра 76,23 и сл. (предостережение о ложных учениях и обрядах); Протенная 41,24 (крещение).

Излюбленным сакральным образом того, что лежит в начале начал, является «Источник». Это можно продемонстрировать на многих примерах, в частности: Трехчастный трактат 60,13 и сл.; 62,8 и сл.; Зостриан 17,12; Апокриф Иоанна (BG) 26,17-19 (Бог — «Источник Воды Живой / Жизни» и «Источник Духа»); 2 Слово Сифа 61,3 («Источник Истины»). В мандейских текстах это понятие, отраженное тремя лексемами и условно читаемое как *ainia*, *tambuha* и *tambuga*, еще более натуралистично: Царство Света представляется мандеями как резервуар источников и рек (см. ниже). Сам же термин «источник» означает также «начало»⁴.

¹ Ср.: Mandäische Quellen. — S. 252, 302, 363.

² Правая Гинза I 6, 25 Lidzb. (= Mandäische Quellen. — S. 206), et saepe.

³ См.: Mandaic Dictionary, s.v. *raza*; Die Mandäer. — Bd. 2. — S. 254 и сл. В мандейских текстах данный термин используется зачастую в смысле магического дара силы, имеющего исключительное значение в борьбе сил Света и Тьмы (см. Mandäische Quellen. — S. 221, 229, 255, 263, 278, 288, 309, 342, 385). Термин, естественно, тоже персонифицируется (Ibid. — S. 231, 246, 334), но в таком случае он обозначает само тайное учение (Ibid. — S. 241, 383).

⁴ См.: Mandaic Dictionary, s.v. *aina*, *tambuga*; Die Mandäer. — Bd. 2. — S. 66 и сл. (по отношению к Небесному Иордану), 120 и сл. (по отношению к ритуальному напитку, главным компонентом которого является вода. Мандеи полагали, что он происходит из Потустороннего Мира).

«Гнозис» (или «гностицизм») — это «религия призыва/зова» («Religion des Rufes»), поэтому «Зов / Призыв; Глас; Слово» Того, Кто являет откровения, либо Его посланцев (ангелов), — все это словесные реализации одного из главных сакральных понятий, наличествующего как у египетских гностиков, так и у приверженцев мандеизма (коптское существительное, чаще всего переводимое как «глас / голос» и изображаемое на письме как **ꞓꞓꞓꞓꞓ**, которому в мандейской литературе соответствуют три формы, читающиеся как *qala, kaluza* и *mimra*)¹. Текст Протенной дает нам весьма выразительные примеры (особенно 35 и сл.; 39 и сл.) так же, как и Евангелие Истины 22,1-9.

Целью души в Царстве света является достижение «Сокровищницы» («Schatzkammer», **ꞓꞓꞓ**; см. Достоверное Слово 28,24, где *Nūs*, то есть «Ум», содержащийся или пребывающий в Сокровищнице, представляет собой небесный образ души); тем, кто пребывает / оказывается в небесной Сокровищнице, Спаситель открывает Свои тайны / являет таинства / объясняет смысл гностического учения (Протенная, 37,16). По верованиям мандеев, Сокровищница (*Ginzā*) на земле представлена их священным писанием, которое так и называется — Гинза. Разумеется, это земной образ той сокровищницы, которая находится в потустороннем мире. Там ею правят «Хранители Сокровищ» («die Schatzmeister» = *ganzibre*), поставленные над душой². Душа же происходит из «Сокровища Жизни» («Schatz des Lebens» = *ginzaihun d-hiia*)³. А «Сокровищница Сердца» («Schatzkammer des Herzens» = *'uṣar libh*) является местопребыванием «Познания Жизни» («Erkenntnis des Lebens» = *Manda d-Hiia*)⁴.

«Сыны» или «дети Света» (**ꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓꞓ**) — это избранные, то есть гностики (2 Слово Сифа 60,19; Откровение Петра 78,25 и сл.; Протенная 37,19 и сл.; 41,1,16; 45,33; 49,22), тогда как мандеи соответствующим выражением (*bnia d-nhura*) обозначали световые существа Утры (*uthrê*)⁵.

Нижеследующий сотериологический оборот основан на изречении «ищите и обрящите»: «Ибо ты обрел, что искал» (**ꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓꞓ** — Слово о Восьмом и Девятом (VI,6) 60,10 и сл.) или о душе: «Она обрела то, что искала» (**ꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓ ꞓꞓꞓꞓꞓ** — Достоверное Слово 35,15). Похожая сентенция встречается и в мандейских писаниях в том же употреблении: непобедимые «сыны светлого (= светового) племени» — сыновья Адама Хибиль (*Hibil*, Авель), Шитиль (*Šitil*, Сиф) и Анош (*Anōš*, Енош) «искали и обрели» (*bun uāška*; Mandäische Liturgien. — S. 13,6; 144,13). Ср.: «Вы искали и обрели (*baiitun uāskatun*), мои избранные, и опять вы будете искать и обретать (*tibun utaškun*)» (Ibid. — S. 197,4 и сл.). Культурная форма обряда крещения (Ibid. — S. 50,11 и сл.) гласит: «Ищи и обретай, говори и будешь услышан» (*bia uāška amar u'štma*).

Известная картина «опьянения» до беспамятства и до полного исступления неоднократно встречается как у египетских гностиков, так и у мандеев, ср. Достоверное Слово 24,14 и сл.; Апокриф Иоанна (BG) 59,20 и сл. (Адам был одурманен до беспамятства); Книгу Фомы 139,37; 143,27 и сл. — это у египетских гностиков, а у мандеев см.: Правая Гинза III 121,29 и сл.; 123,30 и сл.; 129,9 и сл. (110,11;

¹ См.: Mandaic Dictionary, s.v.; Mandäische Quellen. — S. 309 и сл.; указатель, s.v. Ruf, rufen.

² Mandäische Quellen. — S. 254, 266, 268, 306.

³ Mandäische Quellen. — S. 338 (ср.: Правая Гинза 172, 13 и сл. / 176, 34), 366 (здесь в отношении Piḥtā). Выражение «Сокровище Жизни» («Schatz des Lebens» = *simat hiia*) обозначает также «Посланца Света» (303 и сл.), который персонифицирован и как *'Oṣār-Hai* (Mandäische Liturgien. — S. 43). В Правой Гинзе V 1 выражение «Дом Сокровищ» («Schatzhaus» = *bit ginza*) обозначает обиталище существ Мрака («Behausung finsterner Wesen») (Mandäische Quellen. — S. 284).

⁴ См.: Theogonie. — S. 271 (Правая Гинза 244, 5 и сл. / 244, 37-39).

⁵ См.: Mandaic Dictionary, s.v. *nhura*; Theogonie. — S. 271; Mandäische Quellen, указатель, s.v.

111,24 и сл.; 112,3 и сл.; 116,2 Petermann), где «опьянение» (*ruita*) является оружием Тьмы против Адама.

«Четыре Помощника» (βοηθός) посредничают между Нореей (Norea) и «Отцом Всего» (IX,2 (Норея) 28,27 и сл.), как и мандейские «Четыре Мужа, Сыны Спасения» (*arba gubria bnia šlama*), выступающие в роли восприемников и проводников души усопшего¹.

Относительно «Воды Жизни» см. ниже. В Парафразе Сима 38,18; 45,29 и 48,11 встречается выражение «Вода Мрака», досл. «мрачная / темная вода» (πμοοϥ π̄κακ̄ε). Аналогичное выражение в мандейском приобретает форму «черной» или «мутной» воды (*mia siauia, mia 'kumia*). Это выражение используется для обозначения Мрака и Преисподней (=Хаоса)². Не исключено, что с этой «черной водой» связано выражение из текстов Наг-Хаммади. Правда, определения эта «вода» там не имеет, а само существительное встречается в обороте, переводимом как «спускаться / нисходить на воду» («auf (или in) das Wasser (herab) kommen» = **ϵ**ϫ **ϵ**ϫϫ πμοοϥ Откровение Адама; **ннϥ** **ϵ**воϫ **ϩ**т̄т̄... **ϵ**πт̄т̄ **ϵ**πμοοϥ, **ннϥ** **ϵ**ϩρ̄а̄ϫ **ϩ**т̄т̄ πμοοϥ Парафраз Сима). Имеется в виду появление тварного человека в тварном же мире, с намеком на последующий обряд крещения (что явственно в Парафразе Сима), см. ниже³.

Характерный мотив «призыва к пробуждению» со стороны Спасителя по отношению к «спящему» спасаемому, особенно в образе Адама, как прототипа последнего, был тщательно исследован в работе Дж.Макрея на основе текстов Апокрифа Иоанна⁴. Мысль Великой Силы 40,1 и слл. также предоставляет нам весьма красноречивый материал по этой теме. Оказывается, данный сюжет достаточно распространен и в мандейских писаниях, что мне удалось показать в другом месте⁵, привлекая параллели из текстов Наг-Хаммади.

«Путь» или «тропа» (*'uhra, dirka*) спасения, созданные или «открытые» Спасителем, представляют собой важный момент гностической сотериологии (учения о спасении). В рассматриваемых религиозных движениях «Путь Спасения» предстает как путь восхождения (вознесения) души в Царство Света⁶. В текстах Наг-Хаммади этому соответствуют Премудрость Иисуса Христа (BG) 105,12-14 (восхождение к Отцу — это познание Пути (**т̄ϵϩ**т̄т̄) «Слов Света» («Lichtworte»)), Достоверное Слово 33,1; Слово о Восьмом и Девятом (VI,6) 63,11 (путь бессмертия) и Беседа Спасителя 120,22 и слл. (Христос обучает избранных «переходу» («Übergang» = διάβασις))⁷.

«Аромат» или «благоухание» являются свойством и даром Царства Света⁸, и в мандейском культе они символизируются ладаном (*riha*). Помазание, ле-

¹ См.: Theogonie. — S. 102, 128, 137; Mandaic Dictionary, s.v. *šlama*.

² См.: Theogonie. — S. 85 и слл., 125 и слл., 144 и слл., 204 и слл.; Mandaic Dictionary, s.v. *mia* (P. 265); Mandäische Quellen, указатель, s.v. Wasser.

³ См. к этому также: Theologische Rundschau. — Bd. 34 (1969). — S. 168.

⁴ MacRae G. Sleep and Awakening in Gnostic Texts // Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966. / Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi. — Leiden: E. J. Brill, 1967, 1970². — P. 496 и слл., 507.

⁵ Theogonie. — S. 311 и слл., 322 и слл.; Mandäische Quellen. — S. 256, 261, 301, 312, 333, 361, 356, 384.

⁶ См.: Mandäische Quellen. — S. 281, 282, 301, 305 («Тропа Совершенного»); 325, 333, 336, 338, 340 («Тропа *Kuštā*»), 348, 355, 363 («Путь Жизни» и «Тропа *Kuštā*»).

⁷ Ср.: Mandäische Quellen. — S. 344 (Левая Гинза III 25: Мост через «Море Тьмы» и «Дамба» через реку *Hirpān*) и 364 (Mandäische Liturgien. — S. 98,5: «Паром, который перевозит Избранных»).

⁸ См.: Mandaic Dictionary, s.v. *riha*; Die Mandäer. — Bd. 2. — S. 41 и слл.; Mandäische Quellen. — S. 207, 209 и слл., 213 и сл., 295, 297 и слл. (о Посланце Света), 313, 344 (Спаситель дарует душам Своё Благоухание), 383.

жащее в основе культового действия, имеет «хороший запах» (**пст̄ норуѳе**), что явствует из Евангелия от Филиппа 125,36-126,6, где «хороший запах» помазанных противопоставляется «вони» непомазанных. В Евангелии Истины 34,1-18 именно благоухание исходит от Отца. Оно связывает (соединяет) Отца с принадлежащими Ему. В Трехчастном Трактате 72,6 и слл. констатируется, что благоухание исходит от Отца. В Книге Фомы благоухание предназначено избранным (144,20), которые должны спастись от соблазнов «вонючей похоти» Тьмы (140,22). Даже в Толковании о Душе 132,13 и сл. «запах» («аромат») в брачном чертоге Души имеет, по видимому, сотериологическое значение в самом широком смысле слова.

Термином является и существительное «облако». Оно выступает как место отдохновения небесных существ, как то, что их сопровождает или перевозит, и как нечто вполне самостоятельное, особенно в выражении «Световое Облако» (**тклоохе / тбнпе норуѳеин**), что можно проследить по Парафразу Сима 5,13; 33,30 и сл.; Зостриану 4,21-23,31; Откровению Адама 69,20 и сл.; 71,9 и сл.; 75,18 и слл.; облако как место, где располагается Ялдаваоф, отмечено в Апокрифе Иоанна (BG) 38,7; то же, но в отношении Саваофа (= Сабаота) см. в Происхождении мира 154,3 и сл.; то же, но в отношении Ноя и его сыновей, которые спрятались в «Световом Облаке» см. в Апокрифе Иоанна (BG) 73,12; «Облака Тьмы» скрывают свет в Книге Фомы 143,36 и сл.; Откровении Адама 83,7. В мандейских текстах в аналогичных случаях выступает существительное *anana*¹. Так, Утры обитают в «облаках сияния» («*Wolken des Glanzes*» = *anan ziwa*), в которых появляются «Посланцы Света» и в которых принимаются души усопших². «Облако Света» = «Световое Облако» = *anana d-nhura* также персонифицируется в облике «Небесной Евы» — божественной супруги небесной сущности по имени Адакас-Зива (*Adakas-Ziwā*)³. Наконец, Анан(а) (*Anan(a)*) — имя женственных сущностей, соединяющихся с Утрами⁴. В Откровении Адама упоминается «Облако Вожделевения» (**оубнпе нте епюума**), с помощью которого Бог порождает *Phostēr* (так у автора, на самом деле *phōstēr* = φωστήρ, что переводится как «небесное светило, светило, светоч». — А. Ч.) в одной из видимых форм (81,16 и сл., 23).

Аналогичным образом обстоит дело и с понятием «Корень», которое часто встречается как в коптских гностических произведениях, так и в мандейских писаниях. Это понятие обозначает «происхождение» в самом широком смысле слова, а в более опосредованном обозначает «начало» (*Prinzip*) или нечто в этом роде, когда повествуется, например, о «трех корнях» Вселенной в Парафразе Сима 2,6 и слл.; 10,4. Указанная лексема выступает даже в качестве метафоры Эона (Трехчастный Трактат 64,3; 71,20; 74,10 и слл.). Выражение «Корень Света» (**тноруѳе нпоруѳеин** в Парафразе Сима 39,10) соответствует мандейскому выражению «Корень Жизни» (*širša d-hiia*). Мандейский «Корень Жизни» в равной степени принадлежит как Спасителю, так и Душе⁵. Сыновья Адама являются «Корнями

¹ См.: Mandaic Dictionary, s.v.; Ginzā. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. / Übersetzt und erklärt von M. Lidzbarski. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925, указатель, s.v. Wolke, Lichtwolke.

² Правая Гинза 130,23; 264,9.11 (*Manda d-Haijē* приближается в «Световом Облаке»); 302,7; 546,8; 561,15; 562,1 Lidzb.; Mandäische Liturgien. — S. 73,1; 156,12; 183,2 и сл.; 240,3.

³ Правая Гинза 117 и сл. (= Mandäische Quellen. — S. 261 и сл.), ср. Theogonie. — S. 291 и слл.; другой персонификацией является *Anan-Nšab* («die Wolke pflanzt» = «Взрачивающий Облако» (?), т.е. «творящий, порождающий»(?)).

⁴ Например, Правая Гинза 402, особенно во время свадебного ритуала.

⁵ Ср.: Mandäische Quellen. — S. 301; 304 и сл.; 366; ср. 213, низ (= Правая Гинза III, 66, 9), где «Корни Жизни» (*širša d-nhura*) выступают как атрибут Небесного Существа (или Небесной Сути / Сущности), т.е. Эона.

Жизни», здесь — в смысле «поколения, племени»¹. Познать свой Корень — значит спастись (ср. Ипостась архонтов 141,13,24; 145,15; Евангелие Истины 28,16; 41,26; 42.34 и сл.; Протенною 47,28; Парафраз Сима 1,28 и сл.; 24,21-24; 43,21-24). Мандеи очень серьезно относились к выражению «отрезать Корень от Миров Света» (*mipsiq širšh mn almia d-nhura*, GR 49,30 и сл.), которое переключается с выражением из Происхождения мира 175,3, звучащим так: «Недостаток будет оторван от своего корня» (автор: «*der Mangel wird bei seiner Wurzel ausgerissen*» = **пцта напшрк за тецноуне** — к значению предлога **за** «от, прочь от» см.: Westendorf W. *Koptisches Handwörterbuch*. — Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1965/1977. — S. 347. — А. Ч.), что, в свою очередь, переключается с Откровением Петра 80,17 и сл.: «Заблуждение должно быть вырвано вместе с его корнем» («*die Planē soll samt ihrer Wurzel ausgerissen werden*» = **тоуплани ецетшкм нтесноуне** (обратите внимание на правильное истолкование автором глагольной формы футурума III (будущего III) в коптской форме **ецетшкм** = русск. «должен быть», нем. «soll... werden», а не просто «wird... werden». — А. Ч.). Даже Мрак имеет у мандеев свой корень, из которого произрастают злые силы².

III

Вышеприведенный перечень полных и неполных параллелей, который легко может быть дополнен, дает определенное представление о терминологических сходствах. Тем не менее, исходя из данного материала, прямые связи вывести едва ли удастся, не говоря уже о том, что рассмотренные лексемы и их устойчивые сочетания присущи не только гностическим произведениям. Собственно говоря, то же относится и к общестилистическим приемам, характерным для стихосложения гимнов и откровений (в частности, так называемый стиль «Аз есмь» = «Ich-bin-Stil») с семитским параллелизмом членов, что можно проследить по таким текстам, как, например, Толкование о Душе, Беседа Спасителя, Гром, Протенная, II Откровение Иакова и по другим, см. ниже. Увы, входить во все детали здесь просто невозможно. Гораздо большее значение в этом смысле приобретает сравнение изложений гностических учений, точнее — тех или иных характерных фрагментов или ключевых мест, представляющих собой неотъемлемые части той или иной системы. Иначе говоря, речь идет о сравнении отдельных системобразующих отрывков (Systemteile).

1. Одним из таких системобразующих сюжетов (отрывков) является история сотворения Адама. Уже на основании повествования Апокрифа Иоанна из Берлинского Кодекса 8502 можно вывести прототип этого сюжета, который отражен и в мандейских писаниях³. Найденные позже тексты из Наг-Хаммади,

¹ Mandäische Quellen. — S. 261; о «Корне Жизни» в значении «род, племя, поколение» («Geschlecht») см. также: Ibid. — S. 334, 336 (душа возносится вместе с Корнем к своему Отцу); 400. Ср. Откровение Петра 79,4; I Откровение Иакова, 35,21 и сл.

² *Širša d-hšuka*: Правая Гинза 313, 26; 315, 22; ср. Евангелие от Филиппа 131,9 и сл.: «Корень Зла (**тноуне нтткакал**)» должен быть раскрыт; Происхождение мира 145,29 (Корень Хаоса), 175,3 (см. выше); Парафраз Сима 2,28 (Дурной Корень); 5,2; 6,5 (Корень Тьмы / Тёмный Корень **тноуне нкаке**); 7,24 и сл. (Корень Вещества слеп перед Светом); 47,3 и сл. (Корень Зла = **тноуне нкакал** = «Wurzel der Schlechtigkeit»).

³ Ср.: Rudolph K. Ein Grundtyp Gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. — Bd. 9 (1957). — S. 1-20; Die Mandäer. — Bd. 2. — S. 117 прим. 1. Материал (особенно из Правой Гинзы III) уже опубликован в Mandäische Quellen. — S. 215 и сл.

прежде всего такие, как Ипостась архонтов (II,4) и Происхождение мира (II,5), вполне подтверждают вышесказанное¹. Да и текст 2 Слова Сифа предоставляет новый материал, имеющий прямое отношение к этой традиции (см. 53,9-55,9; 57; 62,27-34). В соответствии с данными последнего источника, архонты Ялдаваофа сотворили Адама, который, впрочем, при своем появлении внушил им страх; Христос, Он же Сиф, посмеявшись над хвастовством владыки тварного мира (космократора, «миродержца», читай — Ялдаваофа), призвал в тварный мир на помощь Адаму «Малую Энною» (54,24)², что привело в замешательство ангелов Ялдаваофа и их «дома». Из содержания страницы 57 явствует отождествление истории Адама с судьбой Души, характерное и для мандейских источников.

2. Другой центральной темой является «плавание по водам Преисподней» ангелов Света или Самого Спасителя, Который одерживает победу над силами Тьмы в жестокой схватке, и в конечном итоге открывает Путь к спасению³. Парафраз Сима неоднократно повествует о том, что обладатель сверхъестественных качеств и «Сын Величия» Дердекия (Derdekeas) нисходит в Хаос (14,4; 15,16; 18 и сл.); звучит это примерно так: «Некий свет нисшел в Хаос, который был полон тумана и пыли, дабы повредить естеству» (15,16-19). Дердекия пришел ему на помощь (кому именно? — из изложения автора понять трудно, см., однако, ниже. — А. Ч.), спустившись в Тартар к «Свету Духа», который был подавлен, дабы избавить его от «Зла Гнета» (там же, 28-34). Далее повествуется о том, что освобожденный облекся в «Одеяние Света»; он (Дердекия? — А. Ч.) «спускается в Хаос» (18,2 и слл.) и с помощью некой силы Тьмы сражается с Естеством, которое являет себя в виде отражения в воде некоего страшного зверя «со многими ликами, причем внизу он скрючен» (15,12-16); он покоится на «пристально смотрящем глазу» Естества (18,19; ср. 16,4: «коварно открывается глаз материнского чрева») ⁴. Соприкосновение с Естеством, которое усиливает свою женскую сущность, что приводит к извержению (выбросу) Нуса (Ума) как рыбы на сушу из «материнского чрева», производится путем «трения» об «огненное Одеяние» (18,27 и слл.). Вследствие этого появляются животные (! = всякая живность) и тварный мир, при этом имеет место «огромная просьба» Дердекии, обращенная к «материнскому чреву». Не имея никакой возможности подробно пересказать эту довольно темную и противоречивую историю, можно утверждать только, что речь идет о «демифологизированном» (? — А. Ч., в оригинале «entmythologisierten») повествовании о путешествии в преисподнюю, в котором угадываются черты (следы) гораздо более древних представлений, сохраненных в том виде, в каком они казались приемлемыми для мандеев. Каркасом этого повествования являются следующие события: нисхождение посланца Света во Тьму, причем он снабжен различными одеяниями, сражение с Естеством ради освобождения Света и Духа, наконец, сотворение мира из элементов Света и Тьмы.

Но и в других произведениях мы встречаем намеки на подобные мотивы, например, во 2 Слове Сифа 53 и слл. Там Христос отправляется к архонтам, чтобы освободить Адама. От имени Христа повествуется: «Я же оказался в пасти льва...» (55,9 и слл.). Текст демонстрирует взаимовлияние сюжетов о сотворении

¹ Ср.: Theogonie. — S. 277, прим.

² Ср. с «Малой Энною» «Малую Софию» в Евангелии от Филиппа 60,15, которую именуют также «Софией Смерти».

³ См.: Theogonie. — S. 213 и слл.; Mandäische Quellen. — S. 270-289.

⁴ Ср.: Правая Гинза 85, 17 и сл. Lidzb. (Mandäische Quellen. — S. 275 и сл.): «Глаза Ура ослепли и не сверкают (больше)». Образ Естества смахивает на какое-то чудовище, каковым у мандеев является обо-епольный владыка тьмы Ур. Но в этом образе проглядывают и черты существа по имени Руха (Rūhā), которая является «матерью (тварного) мира».

человека и о судьбе Распятого. Ниже говорится о том, как Христос проходит незамеченным через врата архонтов, за которыми находится узилище плененных душ, говорит с ними и устраняет их страдания (56,21-57,2). Это напоминает прохождение мандейского Спасителя через небесные «караульные помещения» («Wachtstationen» = *matarata*)¹. В Протенное (XIII,1) рассказывается о том, что после того, как Эпиноя приостанавливает процесс создания Преисподней и проявляет инициативу в сотворении человека, Протенная нисходит в Хаос (40,29 и сл.): «Я разорвала пути демонов Преисподней, снесла высокие стены Тьмы, выломала врата бессердечных, сломала их засов...» (41,5-15 — так, А. Ч.). Логос был первым, кто спустился в царство Тьмы, затем вознесся, миновав местопребывание архонтов, для того, чтобы сообщить Своим тайное учение, ведущее к освобождению от уз (41,27 и сл.). Сходным образом и в приложении к про странной версии Апокрифа Иоанна (ННС II, 30,11 и сл.) повествуется о том, как Проноя Всего (отождествляемая со Христом) трижды спускается в Хаос — туда, где находятся плененные, чтобы затем вновь вернуться к «Корню Света» (30,30). При этом происходило воскрешение спасенных и их наставление в основах вероучения (31,14 и сл.). Грядущие поколения исследователей гораздо лучше сумеют понять тонкости этих хитросплетений гностической религии.

3. В дополнение к сюжетам, восходящим к библейской истории сотворения мира и человека, в некоторых гностических текстах встречаются рассказы о «катастрофах», постигших человечество, которые трактуются как попытки спасти избранных и их предводителей. Любопытно отметить, что в указанных катастрофах человечество уничтожалось следующими способами: 1) водой (= всемирный потоп) и 2) огнем (= всемирный пожар), см., например, Евангелие Египтян (61), Откровение Адама (67 и сл.; 73 и сл.) и Мысль Великой Силы (38 и сл.; 40,9 и сл. — здесь уничтожение человечества производилось «Матерью Огня»). Аналогичные сюжеты встречаются и в мандейских источниках, но здесь в дополнение к «всемирному потоку» и «всемирному пожару» добавляется «Карающий Меч». Если исходить из самого общего смысла реконструируемого «протопредания», то всяко выходит, что этих трех катастроф избежали три сына Адама — Хибиль (*Hibil*, Авель), Шитиль (*Šitil*, Сиф) и Анош (*Anōš*, Енош)². Это три стража (или ангела-хранителя), которые берегут «Племя Жизни» (по-мандейски «страж» — *natar*), о чем повествуется и в коптском Евангелии Египтян 61,9 и сл. словами **ⲛⲉⲟⲩⲣⲓⲧ ⲉⲧⲁⲣⲏⲉ ⲉⲑⲱⲛⲉ ⲛⲧⲉⲛⲉⲁ** (досл. «стражи, которые берегут жизнь поколения»). Наличие определенного артикля при слове «поколение» мешает понять словосочетание «жизнь поколения» как «Поколение Жизни». — А. Ч.).

4. В большинстве гностических источников утверждается, что сотворение тварного мира находилось в ведении архонтов и их главы — демиурга, который именуется по-разному (Ялдаваоф³, Саклас (ср. мандейское *sakla*, что означает «дурак, глупец» и выступает как прозвище творца-неудачника Птахия)). В высшей степени примечательно, что в Мысли Великой Силы 37,30 и сл. орудием творения является огонь. То же самое мы встречаем и в мандейских источниках, см. прим. 10.

5. Астральная космография (несколько различная в коптской гностической и в мандейской религиозных системах) берет за основу наличие семи планет и двенадцати знаков зодиака. Все они — силы утнетения высшего начала в чело-

¹ См.: Mandäische Quellen. — S. 319 и слл.

² См.: Theogonie. — S. 299 и сл.; Mandäische Quellen. — S. 378 и сл., 381.

³ К толкованию этого имени см.: Scholem G. Jaldabaoth Reconsidered // Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. — Paris: Presse Universitaires de France, 1974. — P. 405-421.

веке. Именно они виновны в том, что человек становится тварным существом, и именно они оказывают определенное (пагубное) влияние на его судьбу. Они-то и составляют основу воинства архонтов (ср.: I Откровение Иакова 25,27 и сл.; 26,23; 2 Слово Сифа 53,14 и сл.; 58,18; ННС X (Марсан) 17,3 и сл., где в сильно поврежденном тексте упоминаются «семь планет» и «двенадцать знаков зодиака»). В мандейских текстах числа «семь» и «двенадцать» (*šibiahe* и *trisar*) символизируют главные силы злой и темной стороны космоса¹.

6. В «учении о душе» совпадения обеих систем проявляются повсеместно и гораздо нагляднее. Так, «падение души в телесную оболочку» (в микро- или в макрокосмическом аспекте) является центральной темой мандейской литературы, прежде всего песнопений из литургического произведения *Masiqta*, которое для этой трагической темы использовало на редкость поэтические приемы². Об этом упоминает и Достоверное Слово 23,13 и сл., 17: «Когда ее (= идеальную душу) втолкнули в тело, стала она “братом похоти”, “ненависти” и “ревности”, (то есть) душой материальной»³. В гностических системах, почитающих Христа, этот процесс описывается преимущественно как вхождение Христа в тело (*sōma*)⁴, ср.: 2 Слово Сифа 50,20 и сл.; 59,20 и сл. Еще чаще в гностической литературе перекликаются сюжеты «восхождения / вознесения» или «странствия души», причем перекликаются не только сюжеты, но даже и способы их описания. Так, в Достоверном Слове данный сюжет в общих чертах описан следующим образом: душа оставляет тело и отдает его тем, которые и снабдили душу телом, то есть архонтам (32,16 и сл.; к этому см. также: Левая Гинза II 5: 461,35-462,3 Lidzbarski)⁵. Архонты (выступающие в роли торговцев телами) после этого усаживаются, сложив руки, и рыдают, поскольку теперь они уже не могут больше торговать данным телом (32,17 и сл.; ср.: *Mandäische Liturgien*. — S. 201,7 и сл.)⁶. Душа обретает покой (32,9 и сл., 16)⁷ и «находит то, что искала» (32,16 и сл.; ср.: *Mandäische Liturgien*. — S. 164,11); невидимому пути, которым она идет, ее обучил ее Пастырь (33,1 и сл.). Равным образом и у мандеев душа не может без помощи Посланца Света обрести свою «тропу». В том же произведении описывается представление о том, что после всего этого душа обретает невидимое духовное тело (33,31 и сл.). Такое представление свойственно и мандеям, и на нем основаны позднейшие богослужебные комментарии к собственно Учению⁸.

¹ Ср.: *Theogonie*. — S. 14 и сл.; 180 и сл.; 253 и сл.; *Mandaic Dictionary*, s.v. *šibiahia*, *trisar*; *Mandäische Quellen*, указатель, s.v. *Planeteten*, *Sieben*, *Zwölf*.

² См.: *Mandäische Quellen*. — S. 215 и сл., 291 и сл.; см. также *Theogonie*. — S. 259 и сл.

³ См., например: Правая Гинза XVI 8 (393 и сл. Lidzb.), Левая Гинза II 10 (469,15 и сл. Lidzb.), 13 (474 и сл.) III 3 (511, 14 и сл. = *Mandäische Quellen*. — S. 337: «Мир Тьмы, Ненависти, Зависти и Раздора»).

⁴ Примечательно, что в «Древнегреческо-русском словаре» И.Х.Дворецкого (Т. 2. — М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953. — С. 1596) *σῶμα* в первую очередь означает «тело, труп», и лишь во втором значении — «живое тело»; это всегда следует помнить при чтении гностических текстов. — Оттенок, как-то ускользающий от внимания исследователей. — А. Ч.

⁵ См.: *Theogonie*. — S. 255; *Mandäische Quellen*. — S. 329 и сл.

⁶ Образ купца (*tangara*) и торговли, по моему мнению, в мандейских текстах в такой связи выступает только в положительном смысле: душа должна позаботиться о хороших поступках (см.: *Mandäische Liturgien*. — S. 54 и сл.), а «купцом душ» (*tangara d-nišmata*) является не кто иной, как Посланец / Ангел Света (Правая Гинза 172, 17 Petermann; 176, 38 Lidzb. и прим. 7).

⁷ См.: *Mandäische Quellen*. — S. 311, 338, 353 (Покой Добра / Блага = Утры). В развернутом виде термин выглядит так: «великий покой и опора жизни» (*nīaha usimaka rba d-hīia*): *Mandäische Liturgien*. — S. 25,1; 75,5; 80,4; 125,4 и сл.; 129, 4.

⁸ См.: *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 274 и сл.; *Orientalistische Literaturzeitung*. — Bd. 61 (1966). — S. 215 и сл.

Другим отрывком, имеющим огромное значение для рассматриваемой темы, является 2 Слово Сифа 56-59. Здесь повествуется о том, как Спаситель освобождает тех, кто был пленен архонтами (56 и сл.). Эта тема часто встречается в песнопениях литургического текста Masiqtā¹. Душа, происходящая из горных высей, в брэнном мире не может избежать заблуждения («Täuschung» = *planē*)², но, если она свободна, она сможет миновать зоны и благодаря своему благородному происхождению предстанет пред своим Отцом, соединившись с Умом (*Nūs*) и силой образа (57,27-58,4). Но самый образцовый путь — это путь Спасителя. Он-то и является залогом беспрепятственного прохождения сквозь небесные «Врата» (56,4-11.13 — 59,9 с намеками на распятие Христа). Это и есть основной мотив древних литургических песнопений Masiqtā, которые, как известно, развивают и тему небесных Чистилищ (*matarata* — «караульных помещений») и прохождения души усопшего сквозь них, и делают это весьма красочно и выразительно³. Не чужд мандейским источникам и мотив принадлежащего душе «пропуска» для свободного прохода через брэнный мир (2 Слово Сифа 69,33: «Символы бессмертия» приводят спасенного, покидающего «места мира», к Познанию⁴). В коптском I Откровении Иакова 33,2-21 повествуется о «мытарях» (τελώνης) и о «стражах» (ἑνεργαρεῖς), которые силой удерживают души и требуют от них «свидетельств» (то есть, по сути, «пропусков»). Этот мотив характерен и для мандейских писаний, в которых то же самое осуществляется в «Доме мытарей» (*bit maksia*)⁵. «Интронизация» души после прохождения полного опасностей Пути до деталей расписана в Протенное, что вполне соответствует и мандейским представлениям (45,13-21; 48,13 и сл.). То, что мы называем «интронизацией», состоит из следующих элементов: вхождения в Свет и в Славу, получения престолов (Славы), одеяний (Света), крещения в «Живой Воде» или в «Воде Жизни», перехода в «Место Света», возвращения к своим истокам, то есть к Отцу. При этом указывается: «Именно это (= Свет) — то самое, в чем вы были (= находились) с самого начала, вы, освещенные (= просвещенные)» (45,20 и сл.) (в результате чего) «Они (= души) начали жить в вечной световой Жизни (= в вечной Жизни Света)» (48,34 и сл. с дополнениями и уточнениями Х.-М.Шенке). Прямо-таки бросается в глаза разительное сходство с гимнами излевой Гинзы, что несомненно указывает на общее и древнее происхождение этих сюжетов⁶. «Жизнь поддержала Жизнь, / и Жизнь обрела свое. / Свое обрела Жизнь, / и моя душа обрела то, что избрала» — так воспевается этот сюжет влевой Гинзе 429,24-27 и в других местах, см. также: Mandäische Liturgien. — S. 114,14 и сл.

7. Двое из мандейских пророков хорошо известны и в коптской гностической литературе, это Сим и Сиф. Впрочем, мандейский *šum b(a)r Nū* («Сим, сын Ноя») встречается редко⁷, в основном в Книге Иоанна (Johannesbuch, гл. 14-17),

¹ См.: Mandäische Quellen. — S. 351 и сл., особенно 243 и сл., 348 и сл.; Die Mandäer. — Bd. 1. — S. 158 и сл.

² Ср.: Левая Гинза II 12 (Mandäische Quellen. — S. 472), 20 (440, 30 и сл. Lidzb.), 23 (495,16 и сл.: «заблуждение и иллюзия»), 28 (502, 25-28 — то же); III 2 (510, 5 и сл.), 3 (= Mandäische Quellen. — S. 337), 9 (513,30 и сл. Lidzb. «заблуждение»).

³ Ср.: Mandäische Quellen. — S. 319 и сл., 324 и сл.

⁴ См.: Ibid. — S. 344; Die Mandäer. — Bd. 2. — S. 94.

⁵ Mandäische Quellen. — S. 342, 352; указатель к изданию Лидзбарского, s.v. Zöllner, Zöllnerhaus.

⁶ См.: Mandäische Quellen. — S. 318, 326, 334, 336, 339, 344, 348 и сл., 353; Mandäische Liturgien. — S. 158, 162 и сл., 183, 193; см. также: Die Mandäer. — Bd. 1. — S. 159 и сл.

⁷ См.: Mandaic Dictionary, s.v. *šum* 2; Theogonie. — S. 302; Lidzbarski M. Das Johannesbuch der Mandäer. — 2. Teil: Einleitung, Übersetzung, Kommentar. — Gießen: Alfred Töpelmann, 1915, 19652. — S. 58; Joüon P. Les discours Shoum Koushta, un traité du «Livre de Jean», traduit du mandéen et commentée // Recherches

где он именуется и как *Šim-Kuṣṭā* («Сим-Истина») в силу того, что он выступает как учитель, избранный, пророк и провозвестник мандейской премудрости. Сим, являясь представителем общины и будучи образцово благочестивым, получил спасение от самого Посланца (= ангела) Света (65 и сл.). В коптском Парафразе Сима (VII,1) Сим также предстает как тот, кому Дердекия являет свои откровения, и как столп гностического учения и премудрости, упрочивающий тем самым свое положение. И, хотя он духовидец, он не Спаситель, а спасенный. Как один из сыновей Ноя (следуя библейской традиции) он упоминается в Откровении Адама 72,17; Правой Гинзе 28,4; 46,5; 410,6. Именем *Šim bar Nu* названа странная молитва в каноническом молитвеннике мандеев *Qolastā* (Mandäische Liturgien. — S. 49,10 и сл.; 42,6; 109,6).

Что же касается Сифа, то соответствующий ему в мандейских текстах Шитиль, как установлено, является одним из трех сынов Адама, возвысившихся до ранга Посланцев (= Ангелов) Света, — так, по крайней мере, следует из мандейской мифологии¹. И хотя, в отличие от своих братьев Хибиля (Авеля) и Анопа (Енопа), Шитиль не играет заметной роли, он оценивается даже выше, чем Адам (его отец), а душа его оказывается настолько чистой, что на Страшном Суде выступает в качестве эталона чистоты. Именно от него пошла «миры и поколения» (Книга Иоанна 93,6 и сл. Lidzbarski) и, согласно более поздним традициям, он являет собой «духовную, светлую» сторону Вселенной, тогда как Адам, которого он превзошел, остается воплощением тварной, телесной и, в конечном счете, темной ее стороны². В целом ряде произведений из Наг-Хаммади Сиф явственно предстает как глава избранных или Непокоримого Рода людей, преданных Свету, см. Откровение Адама; Апокриф Иоанна; 3 Стелы Сифа; 2 Слово Сифа; Евангелие Египтян; Зостриан 126,16; 130,16 и сл. Его функции пророка и чудотворца, а в известной мере и Спасителя, ведут к отождествлению Сифа с Христом, что явствует из Евангелия Египтян 54,20; 64,1 и сл.; 2 Слова Сифа 49,14 и сл.; 52,3 и сл.; 69,20 и сл. «Сифиане», в соответствии с вышесказанным, являются, по мнению «отцов-ересиологов», представителями особого направления в рамках гностического религиозного движения. Историю развития движения сифиан еще предстоит выяснить³.

de Science Religieuse. — Т. 23 (1933). — Р. 80-101. Поздние легенды: Drower E. S. The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore. — Leiden: E. J. Brill, 1962. — Р. 186 и сл. (предположение о связи между *Šim bar Nu* и *Sam Raia* было позже отвергнуто самой же леди Дровер: The Thousand and Twelve Questions (Alf trisar šuialia): A Mandaean Text, Edited in Transliteration and Translation by E. S. Drower. — Berlin: Akademie-Verlag, 1960. — Р. 258 прим. 4: это не два слова, а одно, и читать следует *samraia*, что означает «носильщик!»), 258-261. По всей видимости, здесь *Šim* (*Sem*, т.е. Сим) перепутан с героем иранских сказаний по имени *Sam*.

¹ См.: Theogonie. — S. 296 и сл., 303 и сл.; Mandaic Dictionary, s.v. *Šitil*. Мандейское имя внешне устроено так же, как и имя *Hibil*, но здесь конечный элемент *-il / -el* восходит, скорее всего, к полнозначной корневой морфеме со значением «бог», которая, хотя и превратилась в суффикс, должна подчеркнуть божественную природу Сифа, что перекликается с греческой формой *Setheus*, где *-theus* тоже намекает на обожествление или божественную природу носителя данного имени. Ср. также такое мандейское имя как *Ptahil* и другие. Ср. также коптско-маихейское имя *Sethel* (Кефалайа 42 и сл.).

² Тысяча двенадцать вопросов § 242; см.: Theogonie. — S. 304 прим. 3-4.

³ См. критический обзор этой темы в работе Ф. Виссе (Wisse F. The Sethians and the Nag Hammadi Library // Society of Biblical Literature 1972 Proceedings. — Missoula, Montana: Scholars Press, 1972. — Р. 601-607), которая почти во всём созвучна моему собственному пониманию этой проблемы.

IV

Из всех направлений гностической религии до наших дней дожил лишь мандеизм, представленный совершенно особой религиозной общиной. Именно поэтому исключительный интерес представляет работа по выявлению параллелей в сфере обрядности. Одной из ее целей является пересмотр ходячего представления, что гностицизм уже по самой своей сути был религией, противостоящей любой обрядности, то есть религией исключительно книжной, в основе которой лежало «одухотворение культовых понятий» («Vergeisterung der Kultusbegriffe»). Последняя черта действительно прослеживается, но и наличие самых разнообразных обрядов при отправлении культа тоже не вызывает сомнений. Главными обрядами для мандеев были крещение в проточной воде и заупокойная месса — первый именовался *Mašbuta*, а второй — *Masiqtā*. На то, что подобные обряды существовали и у египетских гностиков, намекают многие отрывки текстов из Наг-Хаммади. Выше мы уже говорили о том, что решительно все направления гностицизма несли представление о вознесении души усопшего. Так вот, то, что в культовой практике это представление реализовывалось при помощи особого ритуала, который должен был помочь душе усопшего, проходящей через тяжелые испытания, оказать всяческую поддержку, сопроводив ритуал соответствующими песнопениями, — все это явствует из обоих Откровений Иакова (НHC V,3 и 4). I Откровение Иакова 33,21 и слл. сохранило для нас фрагмент литургической традиции, известный и из сочинения Ириней (1,25,5), «место в жизни» («Sitz im Leben») которой представляло собой траурную церемонию (Totenzeremonie)¹. Предсмертная молитва Иакова в II Откровении Иакова (62,16-29), опубликованная В.-П.Функом, являлась молитвой о беспрепятственном восхождении души, происхождение которой тесно связано с похоронной церемонией или с заупокойной мессой². Наконец, «таинство брачного чертога» в Евангелии от Филиппа следует, вслед за Х.-Г.Граффоном (H.-G.Graffon), считать, скорее всего, литургическим действием³.

Еще чаще встречаются свидетельства о наличии обрядов, связанных с водой. Это, разумеется, обряд крещения и ритуальные омовения. Вышеуказанные свидетельства, хотя и не в полном объеме, были собраны и интерпретированы Э.Сегельбергом (E.Segelberg)⁴. Как известно, А.Бёлиг (A.Böhlig) возвел Откро-

¹ См. сказанное Бёлигом (Böhlig) в его издании коптских гностических откровений из пятого кодекса: *Koptisch-gnostische Apokalypsen*. — S. 32 и сл. См. также рецензию Х.-М.Шенке: *Orientalistische Literaturzeitung*. — Bd. 61. — 1966. — S. 28 и сл. (реконструкция коптского прототекста на основе греческого текста Ириней); *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 421 и сл. Аргумент в пользу валентинианского происхождения данного отрывка едва ли убедителен, поскольку Ириней в указанном сочинении ничем на это не намекает, и только Епифаний (Pap. 36, 3, 2-6 Holl) приводит этот текст в своей главе об учении Гераклеона. «Но откуда он получил право возводить “*alii*” (“прочие / другие”) Ириней напрямик к Гераклеону, остается неясным» (Холль относительно данного места).

² Funk W.-P. *Die Zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V, neu herausgegeben und kommentiert*. — Dissertation. — Berlin, 1971. — S. 258 и слл.; мандейские параллели: S. 264 и сл. В 1975 году эта работа будет напечатана в серии «*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*».

³ Graffon H.-G. *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*. — Dissertation. — Bonn, 1969. — S. 185 и слл., особенно 212 и слл.

⁴ Segelberg E. *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System // Numen*. — Vol. 7 (1960). — P. 189-200; Idem. *The Baptismal Rite according to Some of the Coptic-Gnostic Texts of Nag-Hammadi // Studia Patristica*. — Vol. 7. / Ed. by P.L.Cross. — Berlin: Akademie-Verlag, 1962. — P. 117-128 (касается таких сочинений, как Евангелие от Филиппа, Евангелие от Фомы, Ипостась архонтов, Евангелие Истины). См. также: Graffon H.-G. Op. cit. — S. 117-140.

вание Адама, исходя из наличия в нем мандейской терминологии, связанной с обрядом крещения, к кругу «сиро-палестинских сект крестителей» или предположил, как минимум, знакомство составителей трактата с этим кругом¹.

То же самое можно, по-видимому, проследить и в таких произведениях, как Зостриан, Протенная и Евангелие Египтян. Примечательно то, что если с этой точки зрения рассматривать тексты Наг-Хаммади, сразу же бросается в глаза возможность классифицировать их по двум основным направлениям. Одно направление мы условно охарактеризовали бы как отрицающее «телесное крещение», а другое — как сохраняющее этот обряд. Первое направление характеризуется терминологией, которая как бы переводит этот обряд в духовную сферу и обновляет само толкование обряда, что, впрочем, не чуждо и представителям второго направления, см. Откровение Адама. Там, где упоминается христианское крещение, становится ясно, что сущность этого обряда либо истолкована в совершенно ином смысле, либо самому обряду придана, как минимум, «новая окраска». В терминологии гностиков-крестителей сплошь и рядом встречается выражение «Вода Жизни»², что по-коптски нередко пишется как **πμοοϥ ι̅π̅ω̅ν̅ϥ**, **πμοοϥ ε̅το̅ν̅ϥ**. Относительно формы и последовательности действий участников обряда крещения сказать что-нибудь определенное очень трудно, хотя кое-какие намеки на этот счет можно вычитать в Евангелии от Филиппа (ср.: 120,30; 122,29 и сл.; 123,23 и сл.; 125,7 и сл.). Ритуал погружения в «живую воду» часто связан с определенным моментом «ритуала мистического переоблачения» и может следовать за культовым действием переодевания в новые одежды, после чего совершается помазание или скрепление печатью (наложение печати) и произнесение клятвы в присутствии участников обряда крещения (ср. Парафраз Сима 31,22 и сл.).

К трактатам, которые явно отрицательно относятся к обрядам телесного крещения в воде, как раз и принадлежит только что упомянутый Парафраз Сима (VII,1). Это иллюстрируется на примере отношения к крещению Иоанном Крестителем Иисуса Христа (30-32; 37 и сл.); оно (крещение) «несовершенно» и проведено архидемоном Естества Солдасом (*Soldas = Jahwe*, ср. 29,17!), который желает привести мир в движение этими «водными путями» (**τ̅ι̅ρ̅ρ̅ε̅ ι̅μο̅ο̅ϥ**, см.: 30,21-31; ср. с этим: 37,26 и сл.). И только благодаря уловке спасителя Дердекии это «крещение заблуждения» (*planē*) опять превращается в символ веры, в незапятнанный Свет, который появляется в этом крещении (31,17 и сл.) и нисходит на воду (32,5 и сл.), которая в языках пламени поднимается на него³, но, тем не менее, не может противостоять свету Веры и негасимому Огню, которым он

¹ Koptisch-gnostische Apokalypsen. — S. 94 и сл.; Böhlig A. Die Adamapokalypse aus Codex von Nag Hammadi als Zeugnis jüdischiranischer Gnosis // Oriens Christianus. — Bd. 48 (1964). — S. 46, 49; в более сжатом виде этот материал изложен в работе: Idem. Mysterium und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. — Leiden: E. J. Brill, 1968. — S. 151 и сл. С ним солидаризируются Дж.Макрей (MacRae G. The Apocalypse of Adam Reconsidered // Society of Biblical Literature 1972 Proceedings. — P. 573-579) и Ч.Хедрик (Hedrick Ch. W. The Apocalypse of Adam: A Literary and Source Analysis // Society of Biblical Literature 1972 Proceedings. — P. 583).

² Или «вода живая» — чередование конструкций показывает, что здесь определенно детерминированное второе существительное в функции определения и релятивное прилагательное (недетерминированное) по смыслу абсолютно равнозначны. Это лишний раз указывает на невероятную условность при классификации определительной конструкции на генетивную и атрибутивную синтагмы в грамматиках и исследованиях, претендующих на научность. — А. Ч.

³ Эта картина напоминает события при крещении «Познания Жизни» Иоанном в Правой Гинзе V,4: 192,16 и сл., 37 и сл. Lidzb., которые совпадают с теми, что встречаются в апокрифических описаниях христианского обряда крещения (ср.: Die Mandäer. — Bd. 1. — S. 72 прим. 6). О выражении «нисходит на воду» см. выше.

окутан: вот так «Сила Духа» одерживает победу («в [своем] переходе [в мир Света]»). Остро полемическими высказываниями клеймится крещение «нечистой воды» (**πβαπτισμος ἵτακαθαρσία ἵπμοου**) как введение в заблуждение демонами: «оно (крещение) — темно, лживо, бесплодно и губительно». Вместо отпущения грехов вода приносит заблуждение (*planē*), нечистоту, зависть, убийство, прелюбодеяние, лжесвидетельство, ереси, грабежи, страсти, многословие, гнев, горечь (37,19-35; ср. также: 38,19 и слл. и 36,25 и слл.). Поэтому для разумных (= гностиков) «нечистое крещение» (**πακαθαρτον ἵβαπτισμα**) не имеет больше никакой ценности (38,3-9): они больше не почитают воду (38,12 и сл.). Вместо воды почитаются «Дух», «Свет» и, наконец, откровение спасителя Дердекии (38,22-29), дарующее «Знание». За этими высказываниями стоит типичное противопоставление «воды» и «Духа», характерное для Парафраза Сима, проводимое с описания сотворения мира (ср. Быт 1,1 и сл.) и вплоть до повествования о крещении (ср. 2 и слл., 36,25 и слл.; 37,14 и слл.). «Вода» как «очень жалкое тело» (37,14 и сл.) относится к телесному и тварному (*Physis* — 38,19 и сл.). Этот отказ от воды, равно как и отречение от культовой практики очищения и освящения водой при обряде крещения, был не без умысла направлен против церковной культовой практики крещения, имеющей колоссальное значение. Несмотря на это, зарождается впечатление, что такая позиция в гораздо большей мере противопоставлялась позиции тех направлений гностицизма, которые продолжали совершать обряд крещения (возможно, в первую очередь именно против мандеев). «Антикрестители» добивались ликвидации этого обряда¹.

Такую же позицию мы прослеживаем еще в одном тексте — Свидетельстве Истины (IX,3). И здесь обряд крещения отклоняется как «внешний и телесный» (30,25-31,5; (69?),8-24). Иордан (**ἰορδανης**), в котором Иисус крестился и явился миру как Сын Человеческий, по представлениям автора рассматриваемого произведения, — это «сила тела» («Kraft des Körpers» = **ταῦναμις ἵπσωμα**), то есть «ощущение удовольствий» (**ταῖσενσις ἵμῆζηδονη** = «Wahrnehmung der Lust» (надо бы «der Luste». — А. Ч.)), а вода Иордана — это «страсть к соитию» (**τηπιῦμια ἵτσυνοῦσια**, 31,2 и сл.). Иоанн Креститель, по его мнению, является архонтом «чрева» («Muttererbes» = **τατε**; согласно Westendorf W. *Koptisches Handwörterbuch*. — S. 13, 142, 250, основа **ατε**, которой предшествует определенный артикль ж.р. ед.ч. **τ** (если он вторично не вошел в состав основы) имеет облик, присущий ахмимскому и субахмимскому диалектам. Сама же основа означает «влагалище, матка». Фактически в этом произведении на Иоанна Крестителя возведена злостная хула, по форме сравнимая с нашей матерной бранью. — А. Ч.). По мнению автора трактата, только «верующие» (*Gläubigen*; эту лексему следует понимать как «легковерные». — А. Ч.) принимают крещение (**βαπτισμα**) как надежду на спасение, гностики же ориентируются на то, что Сын Человеческий никогда не позволил бы Себе крестить Своих учеников, да и они сами не крестились бы, собираясь у Иордана, ибо мир стал бранным, а «отцы крещения» («Väter der Taufe» = **νεῖωτε ἵπβαπτισμα**), скорее всего — иудеи, осквернились (69,15-21). «Крещение Истины» («Taufe der Wahrheit» = **πβαπτισμα ἵτμε** (что с некоторой натяжкой можно понять и как «Истинное Крещение», и как «Крещение Истиной». — А. Ч.)) — нечто совсем иное: это отречение от мира («Absage an der Welt» = **ταποταγη ἐπκοςμος**, 69,22 и сл.). Если здесь и оказала влияние церковная христианская традиция (обесценивание крещения Иоаннова), то все же очевиден ясный отказ от внешних водных ритуалов, на который была нацеле-

¹ Это подметил уже Ф.Виссе (Wisse F. *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem // Essays on the Coptic Gnostic Library = Novum Testamentum*. — Vol. 12 (1970). — P. 136 и сл.).

на полемика против водного крещения¹. (Если отвлечься от «модальности отношения» и обесцветить информацию до голых фактов, то можно утверждать, что произведения египетских гностиков лишней раз подтверждают сообщения Нового Завета, касающиеся как происхождения самого обряда крещения, так и состава его «участников». При этом не следует забывать, что христианский обряд крещения превратился в объект острых нападок преимущественно потому, что восходил к обряду одной из сект в рамках иудаизма. Поскольку же иудаизм был полностью отвергнут или перетолкован гностиками, нет ничего удивительного в том, что их негативное отношение к иудаизму в целом могло быть в той или иной степени перенесено и на данный обряд. Мы не зря избегаем категоричности в последней фразе, ибо не все египетские гностические школы так резко относились к обряду крещения. — А. Ч.).

Так, ряд текстов, перетолковывающих обряд крещения, делают упор на нисхождении Святого Духа, перенося тем самым обряд в духовную плоскость («Vergeisterung»), таковы Трехчастный Трактат 127,25 и слл. и 128,19-26 (где утверждается, что крещение — это возвращение к Богу, Сыну и Духу; это Одевание, помогающее утвердить Истину), 2 Слово Сифа 58,16 (третье Крещение или «Омовение» (**πλῶκμ**) — это вознесение Спасителя к славе); Откровение Адама 85,22-25 (гнозис Адама — это «святое крещение» гностиков). В последнем из названных произведений одновременно прослеживается и наличие действительно существовавшего обряда крещения в воде (83,5-7; 84,5 и слл.; см. ниже), так что «нисхождение Святого Духа» в писаниях гностиков-крестителей вовсе не означало, что они непременно отрекались при этом от обрядов омовения и крещения в воде. Абсолютно достоверно, что у мандеев, наоборот, одно существовало в неразрывной связи с другим².

Коптская Беседа Спасителя (III,5) 134,5 и сл. ясно показывает, какая символическая связь существовала между людьми и водой с сотворения мира. Мало того, что связь эта была явно позитивной, не могло быть и речи об отказе креститься водой. В тексте указывается: если кто-нибудь не понимает воду (в смысле «как она возникла»), (то) он действительно ничего не знает (о том), почему ему необходимо в ней креститься (**χι βαπτίσμα**). В другом произведении (Мысль Великой Силы VI,4:37,7 и слл.) говорится: первичная вода содержит Страх и Свет и поставлена на услужение тварному созданию; без нее нет крепости (создание не обладает крепостью. — А. Ч.), и вода обладает чистотой (в строке 25 речь идет о пришествии Духа, что, по-видимому, представляет собой намек на сошествие Святого Духа при обряде крещения, а в строке 40,5 повествуется о «Воде Жизни» (**πνοοῦ ἵπῶν**)), которой верующие наделяются так же, как и Словом (= Логосом)).

В откровении, озаглавленном «Зостриан» (VIII,1) в весьма занимательной форме повествуется о «Небесных Водах (Жизни)». Тот, кому были явлены эти откровения, а именно Зостриан (Zostrianos = Zoroaster = Zarathustra), в процессе своего вознесения в выси Плеромы, минуя одну сферу за другой, всякий раз получает крещение, которое вызывает в нем очередное изменение и дает ему возможность обозревать каждую сферу и тех, кто ее населяет, а также вникать в их

¹ Ср.: Pearson B. A. Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX, 3) // *Ex orbe religionum. Studia G. Widengren oblata.* — Pars I. — Leiden: E. J. Brill, 1972. — P. 457-470. Текст 45,23-49,28 он датирует первым веком до нашей эры, а его местом происхождения считает регион Сирии-Палестины (P. 470). Иначе рассуждает другой автор, ставящий акцент на александрийском происхождении текста, составленного, по его мнению, под явным маркионитским влиянием. Имеется в виду А. Генрихс (A. Henrichs), см.: *Jewish Gnostic Nag Hammadi texts: Protocol of the Third Colloquy*, 22 May 1972. — Berkeley, California: The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1975. — P. 12-19.

² *Die Mandäer.* — Bd. 2. — S. 90 и слл.

таинства. Так, вскоре после того, как Зостриан покинул Землю (5 и сл.), на первой же «остановке» в эфирной сфере он принимает крещение (ϫΩΜΣ) и одновременно «образ величий» (звездный?), в который он воплощается. Затем следует семикратное крещение в сфере «праобразов» (ἀντιτύπος) Эонов (имеются в виду планеты?). В двух последующих сферах ему снова пришлось креститься, приняв в том числе и шестикратное крещение (5,28 и сл.). По мере прохождения пяти Эонов Плеромы, ему пришлось пять раз креститься во имя Самородного (Отца = Autogenēs). Его крестили Силы Небесные (среди которых упоминаются хорошо известные ангелы-крестители Michar и Micheus). Со страницы 6 этого произведения вырисовывается следующая картина:

ПЕРВОЕ КРЕЩЕНИЕ (ϫΩΜΣ) с последующим наложением печати (σφραγίσειν; ср. также 65,22 — путем помазания) превращает Зостриана в «ангела, видящего Бога» («Gottheit-schauenden Boten» = οὐαγγελος πρεσβυα ενουτε) и возвышает его над первым (четвертым) Эоном (6,7-20).

ВТОРОЕ КРЕЩЕНИЕ (ϫΩΜΣ) превращает его в «ангела рода мужей» (= οὐαγγελος ηγενος ηζουοут; приведенная автором цитата οὐαγγελος ητελιος ητε ημνητζουοут отсутствует в тексте Зостриана. — А. Ч.) и возвышает его над вторым (третьим) Эоном (7,1-6).

ТРЕТЬЕ КРЕЩЕНИЕ (ϫΩΜΣ) превращает его в «ангела святого» («zum heiligen Boten» = οὐαγγελος εφουααβ) и возвышает его над третьим (вторым) Эоном (7,9-15).

ЧЕТВЕРТОЕ КРЕЩЕНИЕ (ϫΩΜΣ) превращает его в «Ангела Совершенного» («zum vollkommenen Boten» = οὐαγγελος ητελιος) и возвышает его над четвертым (первым) Эоном (7,16-21).

ПЯТОЕ КРЕЩЕНИЕ (ϫΩΜΣ) делает его «божественным» (αειψωπε ηνωουοуте) и возводит его над пятым Эоном (53,15-22), где он еще пять раз проходит обряд крещения (53,25 и сл.).

Среди прочего, Зостриан получает и разъяснения относительно «видов воды» («Wasserarten»), в которых его крестят или омывают (15 и сл.): это «Вода Жизни» («Wasser des Lebens» = ημοοу ητε ηωηη), которая принадлежит «Сути Жизни» («Wesen des Lebens» = ημνηтωηη). Эта вода обладает совершенством. Далее упоминается «Вода Самородного (Отца)» («Wasser des Autogenēs», 15,3-6). «Вода Благословения» («Wasser der Segnung» = ημοοу ηте ημνηтмакариос — это можно понять и как «Вода Блаженства». — А. Ч.) принадлежит Знанию («Erkenntnis», что можно истолковать и как «Познание», по-коптски ησοоуη. — А. Ч.) и Протофанесу (Prōtophanēs — «Изначально Сияющий» или «Первоявленный» — А. Ч.) (15,7-9). «Вода бытия» («Wasser des Daseins» = ημοοу ηте ηζупарзис) принадлежит сокрытому божеству («gehört zur verborgenen Gottheit» = ημνηтноуте; эту форму можно истолковать и как «божественность». — А. Ч.). Продолжение этого весьма любопытного перечисления, к сожалению, прервано из-за лакунарности текста. Но из всего предыдущего изложения следует (равно как и из других мест, ср. в особенности 17,1-3), что практически каждая небесная сущность обладает своим видом воды как средством (?) своего существования. Очевидно, что и Эоны обладают своими собственными «водными именами» («Wassernamen»), то есть сочетаются с определенными «видами воды», ср. 18. Крещение или омовение (ϫΩΜΣ) в любой из этих вод влекло за собой соответствующее изменение в природе того, на кого был направлен этот обряд. Весьма лакунарный текст рукописи Зостриана, тем более при отсутствии надлежащего специального исследования, не позволяет понять многого в нем (см., в частности, 22,22). Нужда в издании такого исследования (как и в переиздании оригинала. — А. Ч.) давно уже назрела. «Крещение Правды и Знания» («Die Taufe der Wahrheit

und Gnosis» = **πῶμς ἵτα πμє м̄н̄ οὐγνῶσις**) обрисовывает иерархическое строение Плеромы (= Полноты, Совершенства, Завершенности. — А. Ч.), см. 24,19 и слл. Целый ряд омовений (**πχῶκμ**) совершается в предназначенных для этого областях Плеромы (25,9 и слл.) и ведет к «Знанию» (или «Познанию» = «Erkenntnis», см. 23,5 и слл. — здесь и совершается крещение Протофанеса, то есть «Изначально Сияющего / Первозвленного») или к «совершенству / полноте» (61,13 и слл.). Небесных существ крестят («омывают») не только определенные ангелы-крестители (ср. 6 и слл.), но и Барбело (62,21; 63,6).

Упоминания о небесных крещениях или омовениях (соответствующими терминами являются **ῶμς** и **χῶκμ**) встречаются не только в Зостриане, о них упоминает и Троеобразная Протенная (XIII,1), где нередко встречается термин «Вода Жизни» (37,3; 41,23 и сл.; 46,17 и сл.; 48,7; 49,20), и где даже спасенные души после своего вознесения проходят обряд крещения (βαπτίσειν) при помощи «Крестителей» («Taufern» = βαπτιστής), см. 45,17; 48,18-22. Как и в ряде других гностических писаний, этих Крестителей зовут Михеус (*Micheus*), Михар (*Michar*) и Мнесинус (*Mnesinus*), см. 48,17 и сл. Они крестят спасенного, спасенную мысль (**πμєєυє**) или дух (**πνεῦμα**) в «Источнике Воды Жизни» («Quelle des Wassers des Lebens» = **τππгн̄ ἱπμοοῦ ἱπῶνζ**). Перед тем, как принять крещение, спасенный облачается в «одеяние из одежий Света» (= **οὐστολн̄ з̄н̄ ἵστοлн̄ ἱпоῦοєи**), см. 48,14-17. После совершения крещения спасенный обретает «престол Славы» («Throne des Glanzes» = **πєронос̄ ἱπєοοῦ** (Существительное **єοοῦ** означает как «слава, великолепие, величие, светлость», так и «блеск, сияние». Коптская основа восходит к египетской, означавшей «восхваление, хвала», образованной от глагола «восхвалять, восславлять, славить». К.Рудольф предпочитает понимать **єοοῦ** как «Glanz» = «блеск, сияние», мы — как «слава». — А. Ч.)), «Сияние в блеске отцовства» («Glanz in dem Glanz der Vaterschaft»), а затем перемещается в «Светлое место своего Отцовства» (in den «leuchtenden Ort seiner Vaterschaft» = **πτοпос̄ ноῦοєиє̄ ἵтє̄ т̄қн̄ἵт̄єшт̄**) и принимает «Пять Печатей» (σφραγίς)¹, а также «Таинство Познания» («das Mysterium der Erkenntnis»), см. 48,21-34. Сама же «Троеобразная Протенная» «живет в светлых (= световых) водах» (36,6 и сл.), в которых обитает и Непознаваемый Бог в Апокрифе Иоанна из Берлинского Гностического Кодекса (см. Апокриф Иоанна (BG) 27,3; 26,19 и сл.). На небесное крещение намекает, по-видимому, и Откровение Адама 84, а в близком по духу и стилю и, возможно, восходящем к тому же источнику Евангелии Египтян 65,25 наличие небесного крещения просто упоминается. В обоих произведениях говорится и о «Воде Жизни» (Откровение Адама 84,8,18; Евангелие Египтян 64,11 и слл.; 67,23 и сл.), ведать которой, как и проводить обряд крещения (**πχῶκμ**), поручено ангелам-крестителям Михару, Михеусу и Мнесинусу. Но именно эти Крестители, согласно Откровению Адама, осквернили «небесную воду» тем, что доставили ее «Желанию Сил», см. 84,18.

Из данного краткого сопоставления максимально близких примеров вы является довольно четкий «след» обряда крещения в некоторых направлениях гностицизма, — след, который явственно обозрим на материале текстов из Наг-Хаммади. Правда, несколько странным представляется то обстоятельство, что именно в Зостриане, где так часто упоминается факт наличия этого обряда, сами греческие термины вроде βαπτισμα и βαπτίσειν отсутствуют напрочь! Мандейские источники очень богаты материалом по обряду крещения, что сумел опреде-

¹ См. также 49,29 и слл.: тот, кто обладает пятью печатями, сбрасывает одеяние невежества и облачается в одеяние струящегося Света. См. к этому Евангелие Египтян 66,3 и слл. и Евангелие от Филиппа 115,27-30 (§ 68), где под этим подразумевается пять причастий («Sakramente»).

монстрировать еще Бёлиг (Böhlig), исследуя Откровение Адама и проводя соответствующие сопоставления¹.

Содержание источников указывает на то, что мандейский «Мир Света» мыслится как мир небесных водных потоков, именуемых «Иорданами», которые содержат «Живую Воду» (*mia hiia*). Возле этих «Иорданов» обитают светлые сущности «Утры». В «Иорданах» Утры совершают обряды крещения².

После вознесения из Тибила (видимого мира) дуна усопшего проходит обряд крещения³. Этот же обряд проходит и творец, демиург Птахиль, впавший сначала в немилость, но затем получивший прощение⁴. Ангелы-крестители Шилмай (*Šilmai*) и Нидбай (*Nidbai*) или (вторично) Адатан (*Adatan*) и Ядатан (*Jadatan*) были поставлены, чтобы ведать Иорданом (или Иорданами); они же провинились, «спушив» (*ngd*) «Живую Воду» на землю Тибила («Tibil-Erde»)⁵. Но зато, несмотря на все эти подробности, не дается развернутой картины постепенного (поэтапного) восхождения (или вознесения) души в Плерому, сопровождаемого крещением в небесных водных потоках, о чем повествует Зостриан. Поэтому данная картина остается неполной и однобокой, зависимой от позднего и своеобразного переосмысления идей, связанных с обрядом крещения, в том виде, в каком они представлены в документах Наг-Хаммади. Вместе с тем, картина, которую рисуют нам мандейские источники, грешит отсутствием даже попыток систематизации изложенных в них религиозных представлений. Отсюда и нечеткость концепции Плеромы в этих представлениях⁶. Даже сама связь между восприятием высшего знания и обрядом крещения у мандеев выражена приглушенно⁷. Сопоставление коптских гностических и мандейских источников наводит на мысль о том, что корни мандейской религии уходят в более древние времена, чем истоки тех направлений, которые представлены в произведениях египетских гностиков.

Сколько-нибудь подробное исследование затронутой темы еще только предстоит, и будет возможно лишь тогда, когда будут изданы и прокомментированы все тексты, обнаруженные в Наг-Хаммади. Естественно, я отдаю себе отчет в том, что предлагаемый материал носит лишь весьма предварительный характер. И даже если целый ряд сопоставлений по тем или иным причинам окажется ложным, то и в этом случае сравнительно-сопоставительное исследование в указанной области все равно — рано или поздно — принесет свои плоды для более глубокого понимания как египетских направлений гностицизма, так и мандейской религии хотя бы уже потому, что:

1) сопоставления в сфере стилистики, словоупотребления и терминологии показывают, что между теми и другими источниками можно нащупать достаточно много общего, чего не скажешь на первый взгляд;

¹ См. также мои замечания по этой проблеме: *Theologische Literaturzeitung*. — Bd. 90 (1965). — S. 362 и прим. 10; *Theologische Rundschau*. — Bd. 34 (1969). — S. 166.

² Материал приведен в следующих изданиях: *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 62 и сл., 66 и сл.; *Mandäische Quellen*. — S. 212, 297.

³ См.: *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 93 прим. 7 (примеры), 99, 103, 156 и сл. Другой гностический материал, касающийся небесного обряда крещения (или крещения на небесах), см.: *Ibid.* — S. 385 и сл.; см. особенно Вторую Книгу Йеу («das 2. Buch Jeu») и так называемое «гностическое сочинение без названия» («Unbekannte altgnostische Werk»), которое содержит отрывки, напоминающие отрывки мандейских сочинений. Теперь же новый материал можно почерпнуть и из собрания текстов, найденных в Наг-Хаммади (см.: *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 393). См. также: *Mandäische Quellen*. — S. 210, 334.

⁴ *Mandäische Quellen*. — S. 246, 353.

⁵ *Ibid.* — S. 355, 356 и сл.; *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 69 и сл.

⁶ Ср.: *Theogonie*. — S. 17 и сл.

⁷ См.: *Die Mandäer*. — Bd. 2. — S. 102 и сл.

2) такие сопоставления позволяют лучше понять и оценить специфику древних мандейских преданий и проникнуть в смысл гностических представлений, лежащих в их основе;

3) сравнительно-сопоставительный метод позволяет лучше представить себе и тот исторический фон, на котором разворачивались события, упоминаемые в мандейских источниках. А это означает, что все вместе взятое позволит и лучше проникнуть в проблему возникновения гностического религиозного мировоззрения в целом.