

СВИДЕТЕЛЬСТВО ИСТИНЫ (IX, 29.6-75/76)

(29.6.) Я же (δέ) буду говорить тем, которые могут слышать не ушами тела (σῶμα), а (ἀλλά) ушами ума. Ибо (γάρ) многие искали (10) истину (ἀλήθεια) и не смогли обрести ее, потому что старая закваска фарисеев* и знатоков (γραμματεὺς) (15) закона (νόμος) прочно держала их. Закваска же (δέ) — это ведущее к заблуждению (πλάνη) вожделение (ἐπιθυμία) ангелов (ἄγγελος), демонов (δαίμων) и светил. А (δέ) фарисеи (φариσαῖος) и книжники (γραμματεὺς)¹ это те, (20) кто принадлежит архонтам (ἄρχων), обладающим властью (ἐξουσία) над [ними]². Ибо (γάρ) никто, находящийся под законом (νόμος)** , не может взглянуть на истину, ибо (γάρ) не могут (25) они служить двум господам*** ; ведь (γάρ) осквернение (от) закона (νόμος) очевидно, (30.1) а (δέ) неосквернение принадлежит свету. Закон (νόμος+μέν) повелевает (κελεύω) брать мужа, брать жену и рожать, становиться многочисленными, как морской (θάλασσα) песок**** , (5) страсть (πάθος) же (δέ), которая приводит их в восторг, удерживает (κατέχω) души (ψυχή) тех, кто рождены в этом месте, и тех, кто оскверняет, и тех, кого оскверняют, — (10) чтобы закон (νόμος) был оправдан³ через них. И становится ясным, что они помогают (βοηθῶ) миру (κόσμος) и от[вращаются] от света, (15) они, которые не в состоянии миновать (παράγω) архонтов (ἄρχων) [тьмы] до-тех пор, пока не заплатят последнего гроша (κοδράντης)***** . А (δέ) Сын Человека [вышел] из нетленности, (20) [будучи] чужд осквернения. Он явился в мир (κόσμος) на реке Иордан, и тотчас Иордан [повернул] вспять***** . А (δέ) Иоанн свидетельствовал о (25) схождении ([κατ]άβα[σις]) Иисуса. Ибо (γάρ) он один увидел силу (δύ[ναμις]), которая сошла на реку Иордан***** , ведь (γάρ) он понял, что закончилось царство (30) плотского (σάρξ)⁴ рождения. Река же (δέ) Иордан является силой (δύναμις) тела (σῶμα), т.е. чувств (αἴσθησις) (31.1), удовольствий (ἡδονή), а (δέ) вода Иордана является вожделением (ἐπιθυμία) к совокуплению, Иоанн же (δέ) является архонтом (ἄρχων) (5) чрева.

Вот то, что открывает нам Сын Человека: "Подобает вам получить слово (λόγος) истины***** ; но если один, (пребывая) в совершенстве (-τέλειος), получит его, то (δέ) другому, находящемуся в незнании, трудно перестать творить дела [тьмы]⁵. Но те, кто познал нетленность, получили возможность бороться против...⁶ (15-я и половина 16-й строки — лакуна) .

Я сказал [вам]: "Не стройте (и) [не] собирайте для себя в место, (20) куда разбойники (ληστές) врываются***** , но несите плод (καρπός) на [небо] к Отцу.

* Ср. I Кор. 5:7; Лк. 12:1.

** Ср. Рим. 6:14; I Кор. 9:20.

*** Мф. 6:24 и парал.

**** Быт. 22:17.

***** Мф. 5:26.

***** Пс. 113:3 (LXX).

***** Ин. 1:32.

***** Эф. 1:13; II Кор. 6:7.

***** Мф. 6:19 и пар.

Глупцы — думающие в своем сердце, что если они исповедуют (ὁμολογέω): "Мы (25) христиане (χρηστιανός)"⁷ только словом, а не на деле; отдающие себя незнанию, физической⁸ смерти, не знающие, куда они идут (32.1), не знающие (+ οὐδέ), кто Христос, думающие, что они будут жить, в то время как (ὁπότε) они заблуждаются (πλανάομαι), — следуют (διώκω) за начальствами (ἀρχή) (5) и за властями (ἐξουσία)*; они же (δέ) и попадают в руки последних из-за незнания, которое в них. Ибо (γάρ) если бы только слова, которые (10) свидетельствуют, спасали, (тогда) весь мир (κόσμος) уповал (ὑπομένω) бы на это [и] был бы спасен. [Но] ([ἀλλ]ά) именно таким образом они [навлекли] на себя самих заблуждение (πλάνη)... (15-17-е строки совершенно не читаются) ... [Они] не [знают], что [уничтожают]⁹ себя. Если бы [Отец]¹⁰ (20) хотел человеческой жертвы (θυσία), он оказался бы тщеславным (κε[νὸδ]οξος). Ведь (γάρ) Сын Человека облачился в их первенца (ἀπαρχή)** , спустился в (25) преисподнюю и совершил множество чудес, воскресив мертвых, (пребывающих) там. И позавидовали ему мироправители (κοσμοκράτωρ) (-33.1) тьмы*** , поскольку не нашли в нем греха. Но (ἀλλά) он уничтожил также их дела среди людей**** , так что (οἶον) (5) хромым, слепым, расслабленным, немым и одержимым демонами (δαίμων) дал (χαρίζομαι) излечение***** . И он ходил по водам моря (θάλασσα)***** . (10) Из-за этого он [погубил] свою плоть (σά[ρ]ξ) ... (строки 12-21 лакуна)¹¹...

Они вошли в лодку и [в тридцати] стадиях (от берега) [увидели Иисуса, идущего] по мо[рю] (θά[λασσα])¹². Они (ученики) - свидетели (μάρτυρος) [пус]тые, свидетельствующие только [себе] самим. Итак (καίτοι), они слабы и не в состоянии подняться. (34.1) Но (δέ) когда (ὅταν) они исполняют свою страсть (πάθος)^{12a}, вот какую мысль они имеют в себе: "Если (5) мы предадим (παραδίδωμι) себя смерти во имя (Господа), мы будем спасены". Однако (δέ) все это обстоит не таким образом. Но (ἀλλά) под воздействием блуждающих (πλανάω) звезд (ἀστήρ) они говорят, (10) что завершили свой пустой путь... (строки 12—24 — лакуна, где сохранились лишь отдельные слова)¹³... Они не имеют (25) слова (λόγος), которое дает [жизнь], [и] некоторые говорят: "В последний день мы безусловно (καλῶς) восстанем (35.1) в воскресении ([ἀν]άστασις)". Но (δέ) они не знают, [что] они говорят, ибо (γάρ) последний день... (строки 4-22, где уцелели лишь отдельные слова, не читаются)¹⁴ ... Они спрашивали, [к чему] они привязаны [и каким] образом можно освободиться. И [они узнали] о себе, [кто они], или (ἢ) даже где они [теперь] и что за место, (36.1) [в] котором они упокоятся от своего неразумия, [достигнув] знания (γνώσις). Их [же] Христос перенесет в [места] (5) возвышенные, поскольку (ὥς) они [отвергли] неразумие и устремились к знанию (γνώ[σις])... (строки 8-26 сохранили лишь отдельные слова)¹⁵ ... (27—28) [не упо]вайте поэтому на плотское (σαρκική)

* Эф. 6:12; Кол. 2:15.

** Ср. I Кор. 15:20, 23.

*** Эф. 6:12.

**** Ср. I Ин. 3:8.

***** Лк. 7:21-22.

***** Мф. 14:25 и парал.

воскресение ([ἀνάσ]τασις), (37.1) которое [является] разрушением ... (далее страницы 37—38.21 практически не читаются)¹⁶ ... (38.22). а (δέ) [те, которые принимают его] для себя [в прямоте], [силе] и всяком знании (γνώσις), [их] перенесет он [на места] возвышенные, в жизнь вечную, [а] те, которые принимают его для себя в незнании, оскверняющие удовольствия (ἡδονή) (39.1) господствуют над теми. Они обычно говорят: "Бог создал [члены] для нашей пользы (χρεία), чтобы мы [размножились в] (5) осквернении, чтобы [мы могли] наслаждаться (ἀπολαύω). И они заставляют Бога участвовать (-μέτοχος) с ними [в] делах такого [рода] ... (со строки 9 лакуна увеличивается и практически не поддается реконструкции; со строки 26 до конца страницы — пассаж, где говорится о сошествии Святого Духа в виде голубя на Иисуса, о том, что он был рожден от девы /παρθέ[νο]ς/ и "принял плоть" /σάρξ/)¹⁷. (40.1) получи [в] силу. Разве (μήτι) были [мы сами] рождены из девственного (παρθε[νική]) состояния ([σ]ύστασις) [или] зачаты словом?... (до конца страницы текст очень сильно разрушен)¹⁸ ... является знаком (τύπος) (41.1) тела (σῶμα). Пила же (δέ), которая отделяет нас от заблуждения (πλάνη) ангелов (ἄγγελος), — это слово (λόγος) Сына Человека. Но (δέ) никто не (5) знает Бога истины, кроме (εἰμήτι) того человека, который оставит все дела мира (κόσμος), отрешившись (ἀποτάσσω) от всего * и (10) схватив край его одежды. Он воздвигся, как [сила], и покорил всякое вожделение (ἐπιθυμία) в себе... (строки 14-27 сохранили лишь отдельные слова, из которых можно понять, что речь идет о тройном делении человеческой природы: ум (νοῦς), душа (ψυχή), плоть (σάρξ))¹⁹ ... (41.27) И кто тот, который связал его? Или (ἢ) кто тот, кто его освободит? И что (+ δέ) есть свет? Или (ἢ) что есть тьма? (30) Кто же (δέ) тот, кто создал [землю]? Или (ἢ) кто есть Бог? [А кто] (42.1) ангел (ἄγγελος)? Или (ἢ) что такое душа (ψυχή)? И что такое дух (πνεῦμα)? Или (ἢ) где голос? А (δέ) кто тот, который говорит? Или (ἢ) кто тот, который слышит? Кто тот, который наказывает? (5) Или (ἢ) кто тот, который страдает? И кто тот, который породил подверженную гибели плоть (σάρξ) и каково устройство (οἰκονομία)? И почему некоторые (+μέν) хромые, а (δέ) некоторые (10) [сле]пые: и некоторые [лишены разума], а некоторые [мудрые] ([σοφ]ός)?²⁰ И некоторые богатые, [а] некоторые бедные? И почему (15) некоторые [бессильны], [некоторые] разбойники (ληστ[ή]ς)? ... (в строках 17-24 читаются лишь отдельные слова)²¹ ... сражаясь против мыслей архонтов (ἄρχων) (25) и властей (ἐξουσία) и демонов (δαίμων). Он не дал им какого-либо места (τόπος), в котором они бы упокоились, [но] воевал против их страстей (πάθος) ... и презрел (καταγνώσκω) (43.1) их заблуждение (πλάνη). Он очистил свою душу от ошибок (παράπτωμα), которые он совершил чужой рукой. Он встал, распрямляясь (5) внутри себя, потому что он находится в каждом и потому что он имеет смерть и жизнь в себе, находится же (δέ) посреди этих двух. (10) Когда же (δέ) он получил силу (δύναμις), он обратился к частям (μέρος), принадлежащим правому и вошел в истину, отказавшись от всех (частей), принадлежащих левому, и наполнившись мудростью (σοφία), (15) советом, пониманием, разумением и вечной силой (δύναμις). [и] он разомкнул оковы²². [Тех, которые] образовали (τυπώω) все, он (20) осудил ([κατα]κρίνω) их ... (строки 21-25

* Лк. 14:33.

сильно повреждены)²³ (26) Отец истины [относительно] нерожденных эонов (αἰών) и относительно девы (παρθένος), которая породила свет. И он думает (30) о силе (δύναμις), которая истекает на всё (44.1) и которая имеет власть над ним. И он — ученик (μαθητής) его ума (νοῦς), который является мужским (началом). Он начал (ἄρχομαι) молчать внутри себя (5) самого до того дня, когда станет достойным, чтобы быть взятым наверх. Он отвергает многословие и словопрения и терпеливо переносит (ὑπομείνω) (10) любые обстоятельства, и он противостоит им и сносит (ἀνέχομαι) все дурное, и он терпелив с каждым, равняет себя с каждым и вместе с тем отделяет себя от них. И то, что тот желает, [он предоставляет] ему, [чтобы] тот стал совершенным (τέλει[ος]) и [свя]тым ... (строки 20-23 почти не читаются)²⁴ ... он свидетельствует [вовал] об истине ... и вошел в нетленность, — место, откуда он произошел, — оставив мир (κόσμος), который имеет подобие [ночи], и тех, кто вращает в нем звезды. Поэтому это является (45.1) истинным свидетельством (μαρτυρία). Когда (ὅταν) человек познает себя самого и Бога, который выше истины, он (+ δέ) будет спасен. И он (5) увенчается (στεφανόω) венком неувядаемым. Иоанн был рожден словом через женщину, Елизавету, и Христос был рожден (10) словом через деву (παρθένος) Марию. В чем же состоит это таинство? Иоанн был рожден через чрево, причем оно претерпело мучение и стало старым, а (δέ) Христос (15) прошел через чрево девственное (παρθένος). А (δέ) после того, как она зачала, она родила Спасителя (σωτήρ). И все равно она осталась девой (παρθένος). Почему же вы [заблуждаетесь] (20) и не спрашиваете об этих таинствах (μυστήριον), которые были предначертаны (τυλόω) ради нас? Написано в законе (νόμος) об этом, когда Бог заповедал (25) Адаму: "Со всякого [дерева] ты можешь есть, но (δέ) с дерева, которое посреди рая (παράδεισος), не ешь, так как в день, в который ты съешь (30) с него, умрешь смертью"^{*}. А змей был мудрее, (46.1) чем (παρά) все звери, которые в раю (παράδεισος), и он убедил (πείθω) Еву, говоря: "В день, когда вы съедите с древа, которое находится посреди рая (παράδεισος), откроются глаза вашего ума". Ева же (δέ) послушалась (πείθω) и протянула свою руку, (10) взяла с древа, съела и дала также своему мужу, [чтобы он ел] с ней. И тотчас они поняли, что они наги, и взяли они фиговые листья (15) и надели на себя пояса. А (δέ) Бог пришел в [вечерний] час, прогуливаясь посреди рая (παράδεισος). Но (δέ) когда Адам увидел его, он спрятался. (20) И сказал (Бог): "Адам, где ты?" Тот же (δέ) ответил и сказал: "Я зашел под фиговое дерево". И тотчас Бог узнал, что он (25) съел с древа, про которое он заповедал: "Не ешь с него". И сказал ему: "Кто тот, (47.1) который научил тебя?" Адам же (δέ) ответил: "Женщина, которую ты дал мне". И женщина сказала: "Змей, он научил меня". (5) И он проклял змея и назвал его дьяволом (διάβολος). И сказал: "Вот Адам стал, как один из нас, знающий зло и (10) добро". Затем сказал: "Давайте прогоним его из рая (παράδεισος), чтобы не (μήποτε) взял он с древа жизни и не съел и не стал жить вечно". Какой же он, (15) этот Бог? Во-первых (+ μέν), он позавидовал (φθονέω) Адаму (и не захотел), чтобы он съел с древа познания (γνώσις)²⁵, и, во-вторых, он сказал: "Адам, где ты?" (20) Бог же (δέ) не имел предвидения (πρόγνωσις),

* Быт. 3:1 и сл.

т.е. сначала он не знал этого, [и] после этого он сказал: "Давайте прогоним его из (25) этого места, чтобы не съел он с древа жизни и не стал жить вечно". Если же (δέ) он показал себя злым (βῆσκανος) завистником (-φθονέω), то (48.1) что же это за Бог? Ибо (γάρ) велика слепота тех, которые взывают (к нему) и не познали его²⁶. И он сказал: "Я (5) — Бог ревнитель; я передам грехи отцов на сыновей до третьего (и) четвертого поколения (γένος)"*. И он сказал: "Я сделаю, чтобы их сердце огрубело** и (10) их ум (νοῦς) ослеп***, чтобы они не смогли ни мыслить (νοέω), ни (οὐδέ) постигать (καταλαμβάνω) то, что говорится". Но (ἀλλά) это он сказал тем, которые верят (πιστεύω) в него (15) и служат ему. И пишет [в] одном месте Моисей: "[Он] сделал дьявола (διάβολος) змеем для [тех], которые есть у него в его рождении"²⁷. В другой книге, которую называют "Исход" (ἔξοδος), написано таким образом: "Он состязался с [магами] (μᾶγοις), в то время как под действием (κατά) их злополучного искусства (κακία) место (в котором они находились) было наполнено змеями и [посох] в руке Моисея (25) стал змеем, и проглотил змеев магов (μάγος). Снова (πάλιν) написано: "Он сделал мея из меди и водрузил на столп**** ... (49-я страница сильно повреждена, читаются лишь отдельные слова; здесь Христос отождествляется с медным змеем, ср. Ин. 3:14²⁸; 50-я страница также сохранила лишь отдельные слова²⁹; страницы 51-54 содержат лишь несколько букв). (55.1) ... Огдоада (ὀγδοάς), т.е. восмерица, и чтобы мы получили это [место] спасения. [Они же] не знают, что есть спа[сение], (5) но (ἀλλά) входят в [несчастье]...³⁰ (далее читаются лишь отдельные слова)³¹. (56.1) он завершил путь Валентина. Он сам говорит об Огдоаде (ὀγδοάς), а (δέ) его ученики ([μαθητής]) напоминают (5) учеников ([μαθητής]) Валентина. Они сами ... оставляют благо (ἀγαθόν) ... (далее читаются лишь отдельные слова)³² (57.1) ... [они] явля[ют] себя из заблуждения, в котором они пребывают в обмане ([ἀπάτη] мира (κόσμος). Ибо (γάρ) [они] идут в это место (5) со своим знанием, которое суетно. Также и Исидор, [его сын], походил [на Василида] ... (далее практически вся страница разрушена)³³. (58.1) Они [не] согласны (συμφωνέω) друг с другом. Ибо (γάρ) си[мо]ниане берут [жен] и рожают детей, а (δέ) ...³⁴ (5) воздерживаются ([ἐγκρατεύω]) ...³⁵ (далее — отдельные слова; страницы 59-62 практически не читаются; страницы 63-64 отсутствуют; на страницах 65-66 сохранились лишь отдельные слова). (67.1) ... Ни (οὐδέ) любое из [удовольствий] (ἡδονή), ни (οὐδέ) вожделение (ἐπιθυμία) не (οὐδέ) [могут они] сдерживать (κατέχω) их. Подобаает им стать неоскверненными, (5) чтобы они явили каждому, что они [из рода] (γενεά) Сына Человека. О них свидетельствовал Спаситель (σωτήρ) ... (далее до 29-й строки читаются лишь отдельные слова)³⁶ ... (29) ... [в] день, когда они родят (30) [детей]; не только (οὐ μόνον) это, но (ἀλλά) они соединяются (κοινωνέω), когда они кормят грудью. (68.1) А (δέ) другие захвачены смертью ... Они [влекутся] куда угодно и наслаждаются (ἡδύνω) не[праведным] (ἄδικος) богатством****³⁷, дают деньги [под проценты], проводят

* Исх. 20:5.

** Исх. 6:10.

*** Ср. II Кор. 4:4.

**** Числ. 21:9.

***** Ср. Лк. 16:9.

время (δια[τρίβω]) и не работают. Но (δέ) [тот, кто] является [от]цом богатства, и отец соития (συν[ου]σία). А (δέ) тот, кто имеет силу отвергнуть (ἀποτάσσω) их, (10) свидетельствует, [что] он происходит из рода (γενεά) Сына Человека, имея силу обвинять ([κ]ατηγορέω) их ... (в строках 13-26 — отдельные слова) ... (27) и удалившись ([ἀ]ναχωρέω) ... он замолчал, оставив многословие и словопрения. (69.1) А (δέ) [тот, кто] нашел [животворящее слово] [и тот], кто познал [Отца истины], [успокоился] и перестал ис[кать], [обретя]; когда же (δέ) он нашел, он замолчал. (5) Но (δέ) немногое он обычно говорит и тем, кто ... в их умном (νοερός) сердце ... Некоторые приходят к вере (πίστις), [прини]мая крещение (βάπτισμα), имея его как надежду (ἐλπίς) (10) спасения, то, что они называют ["печать"] ([σφραγίς]). При этом они не знают, что [отцы] мира (κόσμος) являются в этом [месте], [но] он сам [знает], что на него поставлена печать (σφραγίζω). (15) Ибо (γάρ) Сын Человека не крестил (βαπτίζω) ни одного из своих учеников ([μα]θητής)* ... А (δέ) если те, которые крещены (βαπτίζω), получили жизнь, то мир (κόσμος) оказывается (20) ненужным, а отцы крещения (βάπτισμα) осквернились³⁸.

Но (6ε) крещение (βάπτισμα) истины другое. Оно обретается через отказ (ἀποτα[γ]ή) от мира (κόσμος). [Но те, которые] (25) только говорят, [что они] отвергают его, [лгут] и идут в [место] страха. Кроме того (πάλιν), они унижены в нем. (Ведь) по (κατά) образу тех, которые дали им (крещение), причем они (уже) осуждены (καταγινώσκω), получают (и) эти³⁹. Они отвратительны в своем занятии (πράξις). Но (δέ) некоторые из них отпадают (70.1) [к служению] идолам (εἰδωλον), [а другие] имеют [демонов], обитающих с ними, как царь Давид. Он — это тот, который (5) положил основание Иерусалиму, и его сын Соломон, тот, которого он родил в [прелюбодеянии]^{**}, построил Иерусалим при помощи демонов (δαίμων), потому что он получил [силу]^{***}. Когда же (δέ) он (10) закончил [строить, он запер] демонов (δαίμων) [в храме]. Он [поместил их] в семь сосудов (ύδρία); (и) [они находились] долгое вре[мя] в сосудах (ύδρία), оставленные здесь. Когда римляне [пришли] (15) в Иерусалим, они открыли сосуды (ύδρία), [и тотчас] демоны (δαίμων) устремились из сосудов (ύδρία) как те, которые освобождаются из тюрьмы. И (20) сосуды (ύδρία) остались чистыми. И с этих дней [они обитают] с людьми, которые пребывают в незнании, и [они остались] на земле. Итак, кто (25) Давид? Или (ἢ) кто Соломон? Или (ἢ) что такое основание? Или (ἢ) что такое стена, которая окружает Иерусалим? Кто (+ ἢ) такие демоны (δαίμων)? И (ἢ) что такое сосуды (ύδρία)? И (ἢ) кто римляне? Но (δέ) это таинства (μυστήριον) ... (на 71-й странице связно читаются лишь три последние строки — 27-29)⁴⁰ ... саламандра. [Она] входит в огненную печь, которая сильно пылает, и врывается в ... (на странице 72 связный текст лишь в трех последних строках (25-27)⁴¹ ... [Сын] Человека и [он] явился через кипящий источник (πηγή) [бес]смертия (страницы 73.1-17 почти не читаются)⁴²... (18) Они говорят: "Даже если (καὶ) ангел (ἄγγελος) спустится с неба и будет проповедовать (20) вам сверх (παρά)

* Ин. 4:1-2.

** Ср. II Цар. 11:29 и сл.

*** Ср. III Цар. 6:1.

того, что мы проповедовали вам, пусть будет ему анафема!"^{***}. Они не позволяют ... души (р.п. ψυχή), которая ... свобода (ἐλευθερία) ... так как они еще незрелые ... они не могут [соблюдать] (τ[ηρέω]) закон (νόμος), тот, который действует (ἐνεργέω) посредством этих ересей (αἵρεσις); но (δέ) это не они, а (ἀλλά) силы (δύναμις) Саваофа ... (страницы 74.1-19 читаются лишь отдельные слова)⁴³ ... (20) он крестил (βαπτίζω) его и ... он стал Богом; он поднялся, и они не захватили его ... (26) каждый... причем они хватают его [в] незнании, направляя (προσέχω) к тем, которые учат по углам посредством амулетов (?)⁴⁴ и искусных (τέχνη) уловок. (30) Они не смогут... (здесь текст обрывается).

^{***} Гал. 1:8.

Примечания

Предлагаемый вниманию трактат IX рукописи из Наг Хаммади дошел, к сожалению, в весьма фрагментарном состоянии (полностью утеряна почти половина из 46—47 страниц первоначального текста), что делает многие реконструкции практически невозможными. Название сочинения не сохранилось, а было дано на основе словосочетаний "слово истины" (31.8) и "истинное свидетельство" (45.1) современными исследователями [Koschorke, 1978, с. 91, примеч. 1; Pearson, 1972, с. 458, примеч. 3].

Перевод выполнен по единственному изданию: [Pearson—Giversen, 1981, с. 101-203].

¹ В тексте: **ΦΑΡΙΣΣΑΙΟΣ**, ср. 29.13, где правильное написание; греч. γραμματεὺς и здесь, и выше (29.14) передано как **ΓΡΑΜΜΑΤΕΟΣ**.

² Здесь и далее (если особо не оговаривается) все реконструкции предложены издателем.

³ *оправдан* — букв. "спасен".

⁴ Здесь и повсюду греч. σάρξ передается как **САРАХ**; ср. [Pearson, 1981, с. 48-49, примеч.].

⁵ Букв. "Если кто-нибудь получит его (слово. — А.Х.) в совершенстве; а кто-нибудь, пребывая в незнании, трудно ему уменьшить свои дела [тьмы], которые он совершил". Фраза, либо не понятая переводчиком, либо являющаяся результатом порчи греческого текста, вызывает затруднения; ср. [Pearson, 1981, с. 126, примеч.], где издатель предполагает "анаколуф, или утрату части текста, в 10-й строке". Мы пытались придать фразе, при минимальном насилии над текстом, более понятный смысл.

⁶ Пирсон [Pearson, 1981, с. 126]: "against [passions] (πάθος)", "против [страстей]" — реконструкция не обязательная. Учитывая, что язык автора находится под явным влиянием языка посланий апостола Павла, вполне возможно дополнить: **ΖΕΝ]Π[ΝΕΥΜΑ ΝΤΠΟΝΕΡΙΑ...** см. Эф. 6:12.

⁷ Такое написание, вместо правильного **χριστιανός**, обычно в коптских текстах вследствие одинакового звучания в то время "η" и "ι", см. [Böhlig, 1958, с. 96-97].

⁸ *Физической* — букв. "человеческой".

⁹ Реконструкция Кошорке [Koschorke, 1978, с. 127-128], поддержанная Пирсоном [Pearson, 1981, с. 128-129].

¹⁰ Пирсон реконструирует: **ΠΕΙ]Ω[Τ** "отец" [Pearson, 1981, с. 128]; ср. Кошорке: dieser (-Gott) [Koschocke, 1978, с. 128].

¹¹ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 130, 132].

¹² Лакуна на основе рассказа Ин. 6:16-19 восстанавливается достаточно надежно; см. [Pearson, 1981, с. 132].

^{12a} Т.е. когда осуществляется их страстное желание к мученичеству. По-иному понимает это место Кошорке: "Wenn sie aber ihr (Leben voller) Leidenschaft vollenden..." [Koschorke, 1978, с. 128].

¹³ Пирсон не решается восстанавливать текст, см. [Pearson, 1981, с. 132, 134].

¹⁴ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 134].

¹⁵ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 136].

¹⁶ См., однако, пространные реконструкции Пирсона и обширный комментарий к ним [Pearson, 1981, с. 138, 140].

¹⁷ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 142].

¹⁸ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 144]. Однако с 40.21 по 40.30, на основе следующей далее (41.1-4) аллюзии к "Вознесению Исайи" (гл. 5), реконструкция Пирсона весьма вероятна: "[Как Исайя, который был] распи[лен пилой] на две части (букв, "стал двумя"), [таким же образом разделяет нас Сын Человека при помощи [слова]-креста (σταυρός). Он отде[ляет день] от ночи и [свет] от тьмы, и [тленное] от нетленного; он [отделяет] мужчину от женщины. [Исайя] же является знаком (τύπος) (41.1) тела... (с. 144, 146).

¹⁹ Частичные реконструкции и комментарий к ним см. [Pearson, 1981, с. 146-148].

²⁰ Пирсон не восстанавливает лакуны (1981, с. 148), однако вполне возможно [ἄτρητ] — "лишены разума" и ἄσοφοι — "мудрые".

²¹ Пирсон не реконструирует, см. [Pearson, 1981, с. 148, 150].

²² В рукописи **νεχμερη**, обязанное, возможно, ошибочной метатезе (из **νεχμηρε**); подробнее см. [Pearson, 1981, с. 152] и примечания.

²³ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 152].

²⁴ Частичную реконструкцию см. [Pearson, 1981, с. 154]; Кошорке (1978, с. 166) не восстанавливает текст.

²⁵ Здесь "зависть" — чувство, которое испытывает тот, кто обладает чем-то, но не хочет, чтобы этим обладал кто-то другой; подробнее см. [Van Unnik, 1972, с. 120-132].

²⁶ Пирсон переводит: "For great is the blindness of those who read, and they did not know it" [Pearson, 1981, с. 165], поясняя, что речь идет о чтении Ветхого Завета. Хотя глагол "ωφ" допускает такое понимание, однако контекст, думаем, говорит в пользу нашего перевода; также и Кошорке: "Gross ist also die Blindheit derer, die (zu ihm) rufen: nicht haben sie ihn erkannt" (1978, с. 149).

²⁷ Начало строки повреждено; реконструируя ее, Пирсон вынужден предложить небольшое дополнение: <ἄ> [ἄ]τε οὐκ ἔγνω ἡ ψυχή (1981, с. 166). Однако смысл фразы по-прежнему остается темным; ср. [Pearson, 1972, с. 462], где дается несколько иная реконструкция.

²⁸ Отдельные реконструкции см. [Pearson, 1981, 1981, с. 166, 168] и подстрочные примечания.

²⁹ Отдельные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 168, 170].

³⁰ Кошорке предлагает [verderb]en, "погибель" (копт, [пте]ко), см. [Koschorke, 1978, с. 152]; ср. [Pearson, 1981, с. 170]: [ετφο]νε, "misfortune", утверждая, что "...]νε" отчетливо читается в рукописи.

³¹ Частичные реконструкции см. [Koschorke, 1978, с. 152; Pearson, 1981, с. 170, 172].

³² Частичные реконструкции см. [Koschorke, 1978, с. 152—153; Pearson, 1981, с. 172].

³³ Частичные реконструкции см. [Koschorke, 1978, с. 154; Pearson, 1981, с. 174].

³⁴ От названия сохранилось лишь окончание (...**ΑΝΟΣ**), не позволяющее идентифицировать секту.

³⁵ См. [Koschorke, 1978, с. 155; Pearson, 1981, с. 176].

³⁶ Пирсон оставляет лакуны без реконструкции [Pearson, 1981, с. 184].

³⁷ Форма **ΑΜΜΟΝΑΣ** (так в рукописи) для греч. μαμμωνας не необычна для коптских текстов; см. [Pearson, 1981, с. 186, примеч.].

³⁸ Пирсон, отмечая, что смысл фразы труден для понимания, предлагает такое толкование: если бы крещение было действенным, каждый крестился бы и мир избавился бы от своих пленников [Pearson, 1981, с. 190]; ср. перевод Кошорке: "[wurden] aber (δέ) [die, die] sich taufen (βαπτίζω) lassen, zum Leben gelangen, so hätte die Welt (κόσμος) (20) Grund zu einer eitlen Hoffnung (oder: würde die Welt (bald) leer werden), und die Väter der Taufe (βάπτισμα) könnten (weiterhin) beflec[ken]" (1978, с. 138). Оба исследователя отождествляют "отцов мира" (см. 69.12) и "отцов крещения". Однако, кажется, лучше видеть в "отцах крещения" священников, принадлежащих Церкви, против которой так резко выступает автор трактата. Тогда смысл пассажа заключается в том, что спасение не приходит через простые слова (ср. 32.8-12; возможно, крещальные формулы) или через погружение в воду; ведь если бы это спасало, тогда для чего создан мир, который служит препятствием на пути спасения и делает последнее крайне трудным и доступным далеко не каждому. Гностик должен преодолеть этот мир (отречься от него) сам — в этом случае, по мысли автора, священники абсолютно не нужны.

³⁹ Смысл фразы не совсем ясен; вероятно, речь идет о том, что подобное крещение не способствует спасению, а лишь затрудняет его, и принявшие крещение последуют за теми, кто дал это крещение (т.е. священниками); ср. [Koschorke, 1978, с. 138 и Pearson, 1981, с. 191], понимающие под "отцами крещения" "отцов мира" (см. примеч. 38).

⁴⁰ Пирсон не реконструирует текст (1981, с. 194).

⁴¹ Пирсон не реконструирует текст (1981, с. 196).

⁴² Пирсон восстанавливает лишь отдельные слова (1981, с. 198).

⁴³ Пирсон восстанавливает лишь отдельные слова (1981, с. 200).

⁴⁴ *амулетов* — букв. "резных вещей".

"СВИДЕТЕЛЬСТВО ИСТИНЫ" (IX, 3)

Третье сочинение рукописи IX из Наг Хаммади поднимает множество вопросов, однозначные ответы на которые вряд ли возможны в настоящее время. Первой причиной этого является крайне плохая сохранность текста, утерянный оригинал которого был написан по-гречески; любая реконструкция — там, где она возможна, — не может быть признана окончательной и бесспорной. Вторая причина в том, что нам крайне мало известно о том слое раннехристианской литературы, к которой принадлежит памятник: поэтому его датировка и помещение в конкретную историко-культурную среду не более чем гипотеза. В связи с этим задачей исследования будет попытка на основании материала самого текста, а также релевантных источников вписать трактат в определенное время и определенную среду. Безусловно, дальнейшие разыскания как в области текстов из Наг Хаммади, так и раннехристианской литературы вообще прольют дополнительный свет на природу этого интереснейшего, но пока во многом непонятого документа.

Рукопись IX из Наг Хаммади содержит помимо интересующего нас текста еще два, из которых первый ("Мельхиседек") также изрядно разрушен¹. Анализ почерка показал, что переписчик этой рукописи не может быть одним лицом: переписчиком IV, V, VI и VIII рукописей, как считалось раньше²; IX рукопись переписана другой рукой³. Анализ ошибок в тексте и их исправлений позволяет утверждать, что перед переписчиком был уже готовый коптский текст, с которого он копировал свой экземпляр⁴. В то время как рукопись датируется примерно серединой IV в.⁵, можно заключить, что перевод на коптский был сделан раньше. По всей вероятности, переводы всех трех трактатов, составляющих скопись, были сделаны разными переводчиками, о чем свидетельствует различная орфография⁶. Язык рукописи — саидский, но с сильным влиянием субхамимского диалекта, что, кажется, позволяет видеть в переводчиках носителей последнего; тот факт, что текст переводился не на родной язык, может свидетельствовать в пользу того, что саидский диалект уже в это время являлся основным литературным языком Верхнего Египта⁷.

¹ См. гл. I, примеч. 228; ср. предварительные замечания Пюэша, который насчитывал в рукописи четыре сочинения (рукопись X, по его классификации), см. [Puech, 1950, с. 108], ср. также [Doresse, 1960, 142-143].

² См. [Krause, 1963, с. 110].

³ См. [Robinson, 1975b, с. 18]; ср. [NHC, IX-X, с. 14].

⁴ См. [NHC, IX-X, с. 13-14].

⁵ Картонаж переплета рукописи сохранил несколько крошечных греческих папирусных фрагментов, датируемых по письму концом III — началом IV в.; подробнее см. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 103-104]. О датировке рукописей и времени их погребения см. Введение.

⁶ См. [NHC, IX-X, с. 17-18].

⁷ См. [Layton, 1974, с. 374]; ср. [NHC, IX-X, с. 16-17].

Однако все это относится к вторичному бытованию текста на коптской почве. Обратимся теперь к вопросу о характере и природе его несохранившегося греческого оригинала.

Перед нами, безусловно, христианский памятник: его автор хорошо знает как Ветхий, так и Новый Заветы; его христология во многом обязана "Евангелию от Иоанна"⁸. Вместе с тем автору Св. ист. также хорошо известен и неканонический библейский материал. Так, он знаком с еврейским агадическим сказанием о Соломоне, построившем Иерусалимский храм (в тексте — Иерусалим) с помощью демонов (70.5-23)⁹. Хотя сюжет о необычайной мудрости этого царя, которой подчинялись даже бесы (дальнейшее развитие библейского рассказа о мудрости, дарованной Богом Соломону: III Цар. 2:35, a-b; о построении храма: III Цар. 6:1 и сл.), возникший, вероятно, в арамеоязычном иудаизме, засвидетельствован неоднократно в талмудической литературе, его знание автором трактата происходит не из этого источника. Эта легенда, как и многие другие, возникавшие вокруг имени Соломона, быстро проникла в грекоязычную иудейскую, а затем и христианскую среду и получила здесь широкое хождение. Достаточно вспомнить такое популярное среди христиан сочинение, как "Завещание Соломона" (*Testamentum Solomonis*), — собрание разнородного по происхождению материала, сведенное воедино христианским автором¹⁰. Именно к подобному, неизвестному теперь греческому оригиналу восходит и отрывок из апокрифа на коптском языке, где этот сюжет обогащен новыми фантастическими деталями¹¹. Из такого же греческого сочинения черпал и автор Св. ист.

Можно привести еще один пример материала, заимствованного не из самой Библии, а из какого-то толкования библейского рассказа — это пассаж 45.23 и сл. о змее-искусителе (Быт. 3:1 и сл.): здесь мудрый змей, в противоположность традиционному еврейскому и христианскому пониманию этого персонажа, оценивается положительно, а Бог, как завистливый и лишенный предвидения, отрицательно. Встает вопрос, какой традицией пользовался автор трактата? Можно согласиться с Биргером Пирсоном, что в руках автора оказалось сочинение, содержащее подобное толкование, и он включил его в свой текст, но совсем не обязательно считать, что этот источник, как не отражающий христианского влияния,

⁸ См. [Koschorke, 1978, с. 98-99; Pearson-Giversen, 1981c, с. 110].

⁹ Источником этого сюжета, вероятно, послужило толкование одного темного места из Эккл. 2:8, где сочетание $\psi\eta\delta\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omega\delta\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omega$ еврейского текста уже в древности вызывало затруднения переводчиков и комментаторов (ср. $\sigma\upsilon\theta\theta\omicron\varsigma$ καὶ $\sigma\upsilon\theta\theta\omicron\varsigma$ в LXX; *scythos et urceos in ministerio ad vina fundenda* в Vulg.). Автор же талмудического трактата Гиттин (68a) толкует "шидда — шиддот" как "демоны и демонши"; подробнее см. [Giversen, 1972, с. 16-21].

¹⁰ Подробнее см. [Denis, 1970, с. 67-69], где указаны многочисленные христианские редакции и переводы сочинения.

¹¹ См. [Crum, 1909, с. 41-42, № 85].

происходил из еврейской (может быть, дохристианской) среды¹²; нет также оснований рассматривать ссылку на Христа и его отождествление с "медным змеем", сделанным Моисеем в пустыне (Числ. 21:9), авторским добавлением к первоначальному дохристианскому мидрашу¹³. Отождествление змея с Христом (как отмечает сам Пирсон в более ранней статье¹⁴) практиковалось различными христианскими гностиками (Hipp. Philos. V.16.9-10; 17.8; Ps. Tert. Adv. Omn. Haer. 2; Eriph. Pan. 37.2, 6), и поэтому принимать подобное отождествление за вторичное добавление автора трактата — значит предполагать, что и во всех гностических системах мы имеем дело с "христианизацией" дохристианского материала. Подобное доказать пока невозможно. В то же время утверждение, что Бог, создавший Адама, был завистливым, злым и т.д., вполне могло возникнуть и у христиан, которым трудно было примирить в своем сознании многочисленные свидетельства зла и мстительности ветхозаветного Бога со спасительной миссией посланного небесным Отцом Христа и моралью, которую он проповедовал¹⁵. Именно в такой христианской среде, где уже произошел разрыв с иудейской религией и были переосмыслены, попав на новую почву, многие ветхозаветные представления, следует искать истоки того, что мы называем "гностическим дуализмом". Автор Св. ист. пользовался христианским (а не христианизированным им самим) гностическим толкованием, которое имело широкое хождение. Так, подобный текст был перед Юлианом Отступником, когда он писал свой полемический (κατὰ Γαλλαίων) трактат: перечисляемые им качества христианского Бога (ἄγνοια, φθόνος, βασκανία, см. 75А-94А) совпадают с характеристикой, которую дает богу автор нашего трактата¹⁶.

Среди используемых автором Св. ист. ветхозаветных апокрифов следует отметить и хорошо известное раннехристианской литературе (возможно, Евр. 11:37; Just. Dial. 120; Orig. Comm. Matth. 13:57 и т.д.) сочинение "Вознесение Исаяи" (см. примеч. 18 к переводу).

Дошедший в довольно поврежденном состоянии, хотя и реконструируемый с достаточной степенью достоверности, пассаж 69.1-4 весьма близок по смыслу сохранившемуся у Климента Александрийского отрывку из "Евангелия от евреев" ("Не останавливается идущий, пока не обретет, обретя же, будет поражен, а поразившись, будет царствовать и, воцарившись, найдет успокоение" — Strom.

¹² "...a very early (pre-Christian?) form of Ophite Gnosis" [Pearson, 1972, с. 469]; ср. [Pearson-Giversen, 1981, с. 106].

¹³ "... reference to Christ is part of the editorial framework" [Pearson, 1972, с. 469; Pearson-Giversen, 1981c, с. 106].

¹⁴ [Pearson, 1967, с. 301-305].

¹⁵ Слова, вложенные в уста Иисуса автором "Евангелия от Иоанна": "Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины" (8:44), — вполне могли восприниматься некоторыми как противопоставление Бога иудеев (здесь дьявола) Богу, который послал Иисуса Христа. Ведь там, где произошел разрыв с традиционной религией, Бог старой, уже не действующей веры мог восприниматься как "дурной", "злой" и пр.

¹⁶ Подробнее см. [Koschorke, 1978, с. 150-151].

V.96.3; с. 389, 14-16; ср. Strom. II.45.5; с. 136, 5-6). Хотя нельзя утверждать, что перед автором Св. ист. был именно этот текст, тем не менее очевидно, что он имел дело с какой-то традицией (родственной той, которая отражена в Ев. евр.), не нашедшей места в канонических сочинениях¹⁷.

Само по себе использование различных библейских сочинений, как канонических, так и не вошедших в канон, не позволяет сделать каких-либо основательных выводов: до того времени, пока не сформировался канон Писания (см. выше, гл. I), у христианских писателей мы часто встречаем ссыпки на всевозможный "неканонический" материал. Однако по крайней мере один из источников, используемых в трактате, — имеется в виду рассказ о змее-искусителе — недвусмысленно говорит о типе христианства, которое исповедовал автор трактата. Это дуалистический гностицизм, с которым не уставали сражаться церковные ересиологи. Так, дуалистическое богословие лежало в основе системы Маркиона, "отважившегося нечестивее всех клеветать на Бога", согласно которому "Бог, возвещенный законом и пророками, виновник зла... Иисус же произошел от того Отца, который выше Бога, создателя мира" (Iren. Adv. Haer. 1.27,2). Подобное учение проповедовал и Сатурнил: "Христос пришел для уничтожения иудейского Бога и для спасения верующих в него (Христа. — А.Х.) (Iren. Adv. Haer. 1.24, 2). Именно к этому направлению принадлежит и автор Св. ист.: у него ветхозаветному Богу, злему завистнику, противостоит Христос (Сын Человека), уничтоживший своим явлением дела мироправителей тьмы (здесь — ветхозаветного Бога и его ангелов, 33.2-4) и открывший людям слово истины (3 1.6-8). Однако только на основе подобных богословских взглядов¹⁸, которые практиковались различными христианскими сектами (ср. выше, примеч. 15), невозможно определить ни время, ни место создания Св. ист.¹⁹. Посмотрим, есть ли более надежные критерии.

Автор трактата не просто проповедует свою веру, он отстаивает ее в полемике с различными христианскими учениями (валентинианами, последователями Василида, возможно, симонианами). Основной же мишенью его довольно иронической критики являются церковные христиане²⁰. Сохранившиеся части текста

¹⁷ [Pearson-Giversen, 1981c, с. 113]. Однако нет никаких оснований видеть в крайне разрушенном пассаже (60.12-13, где из двух строк читается лишь девять букв) "возможное использование 23-го речения из Евангелия от Фомы", как предполагает этот исследователь [Pearson-Giversen, 1981c, с. 114].

¹⁸ Многочисленные образцы дуалистического богословия находим в рукописях из Наг Хаммади: "Апокриф Иоанна" (II, 1; III, 1; IV, 1); "Трактат без названия" (II, 5; ср. примеч. 144 к гл. I), "Ипостась архонтов" (II, 4) и т.д.

¹⁹ Так, например, Сатурнил жил в Антиохии (Iren. Adv. Haer. 1-2 4, 1); Маркион, который был родом из Понта и учил в Риме, привлек к себе "не только жителей Самарии, но и другие народы" (Iust., I Apol. 26, 3); греческий же оригинал "Трактата без названия" возник, вероятнее всего, в Александрии.

²⁰ Следует напомнить, что рукописи из Наг Хаммади дали несколько интереснейших образцов такой, ранее не известной полемической литературы, направленной против церковных христиан (см. гл. I).

позволяют выделить несколько вопросов, на которых автор сосредоточивает свою полемику: отношение к мученичеству, воскресению, крещению, Ветхому Завету. Остановимся на каждом из них.

Автор утверждает, что принадлежащие к Церкви и думающие, что для спасения достаточно назвать себя христианином и с готовностью идти на мученичество, — глупцы (31.22 и сл.): рассуждая таким образом, одержимые страстью и находясь в заблуждении, они тем самым предполагают, что Богу угодны человеческие жертвы (32.19-22); подобное их убеждение основано на том, что они неверно понимают смысл искупительной жертвы Христа (32.1-2). Из свидетельств церковных ересиологов хорошо известно, что гностические христиане различных толков отвергали мученическую смерть как исповедание своей веры. "Некоторые дошли до такой дерзости, — говорит Иринея, — что презирают мучеников и поносят убиваемых за исповедание Господа" (Adv. Haer. III. 18, 5). "Но некоторые еретики, — вторит ему Климент, — превратно поняв Господа... и усиленно цепляясь за жизнь, говорят, что истинным мученичеством является познание сущего Бога (это, впрочем, исповедуем и мы), и называют самоубийцей исповедавшего (Бога) через смерть, приводя в доказательство и другие подобные софизмы трусости" (Strom. IV.16, 3; с. 256.6-10). Конечно, не трусость, как в пылу полемики утверждали ересиологи, была этому причиной, а та особенность учения гностиков, которая состояла в том, что сам Христос принял не настоящую смерть, а лишь мнимую (Iren. Adv. Haer. III.18,5), поэтому и мученичество для тех, кто следует его учению, лишено смысла.

Однако были среди гностиков и такие, которые, ставя во главу угла другой аспект догмы, придерживались противоположных взглядов. О них также рассказывает Климент: "Ведь есть некоторые не наши (т.е. не принадлежащие Церкви. — А.Х.), имеющие с нами лишь общее имя (называющие себя христианами. — А.Х.), которые спешат предать себя смерти из-за ненависти к Демиургу (гностики-дуалисты. — А.Х.), несчастные... они, не познав сущего Бога, отдают себя напрасной смерти" (Strom. IV.17, 1-2; с. 256.11-17).

Эти и другие свидетельства церковных авторов об отношении гностиков к мученичеству (например, Eus. Н.Е. V.16, 20-21) подтверждаются теперь гностическими текстами из Наг Хаммади. Так, например, в "Апокрифе Иакова" (I, 2) читаем: "Никто из тех, кто боится смерти, не спасется, ибо Царствие принадлежит тем, кто отдает себя на смерть" (6.16-19); из "Второго трактата великого Сифа" (VII, 2) мы узнаем, что гностиков преследовали не только языческие власти, но и сами церковные христиане, которых автор сравнивает с неразумными скотами (59.22-30)²¹. Более умеренную позицию (близкую к позиции автора Св. ист.) занимал, например,

²¹ Сообщение Иустина (1 Apol. 26, 7) о том, что власти "не гонят и не убивают" гностиков, вряд ли следует принимать всерьез. С одной стороны, язычники, конечно, не вникали в различия между церковным и гностическим христианством, с другой, — если христианин соглашался принести жертвы языческим богам, его отпускали, однако это могли делать (и, конечно, делали по малодушию) как гностические, так и церковные христиане.

известный последователь Валентина Гераклеон: "Итак, исповедание (ὁμολογία) на словах, — говорит он, — может происходить и в присутствии властей; оно, как многие (возможно, он имеет в виду церковных христиан. — А.Х.) неразумно считают, является единственным; однако такое исповедание могут совершать и лицемеры... Исповедание на словах не полное (καθολική), но частичное. Полное же... исповедание — делами и поступками, соответствующими вере в него (Господа. — А.Х.). Ибо тот, кто сначала верно исповедовал в образе жизни, будет исповедовать и словом" (Clem. Strom. IV.71.1-4; с. 240.10-24). Несмотря на то что Гераклеон не отвергает мученичества, принятого за веру, ему он отводит подчиненное по сравнению с праведной жизнью (как истинным исповеданием) место. Автор Св. ист. более радикален, но, безоговорочно отрицая мученическую смерть как способ исповедания²², также высшим мерилom истинного христианина считает непорочную и аскетическую жизнь. Видимо, и Гераклеон, и наш автор считали смерть меньшим подвигом²³, чем каждодневное доказательство веры строгим поведением.

Неприемлемость мученичества для автора Св. ист. не в последнюю очередь обусловлена тем, что он отвергает телесное воскресение. "Не уповайте поэтому, — читаем в тексте, — на телесное воскресение (σαρκική ἀνάστασις), которое (является) разрушением..." (36.27-38.1)²⁴; истинное воскресение — духовное, и получают его те, кто, познав Христа, достигают знания (γνώσις, 36.1-7); таким образом, претендующий быть гностиком уже в этой жизни обретает воскресение.

Здесь опять явная полемика с церковным христианством, которую, правда с позиций последнего, можно найти уже в новозаветных сочинениях. Автор "Второго послания к Тимофею"²⁵ осуждает неких Именея и Филита, "которые отступили от истины, говоря, что воскресение уже было" (2.17—18). Позиция Павла (например, I Кор. 15:12 и сл.) и литературы его круга²⁶ определила отношение к воскресению у церковных христиан, правда подменивших позднее веру апостола в "трансформацию" воскресшего тела ("сеется тело душевное, восстает тело духовное", I Кор. 15:44) верой в его "реанимацию" (т.е. воскресение в том же теле)²⁷. Утверждение Татиана

²² Ср. с Гераклеоном его высказывание о том, что церковные христиане исповедуют свою веру "только на словах, но не в силе, отдавая себя не знанию, а физической смерти..." (31.24-29).

²³ Ибо они не могли не знать, что исповедание на словах себя христианином неизбежно влекло за собой мученическую смерть.

²⁴ Далее текст сильно поврежден; ср. различные реконструкции [Koschorke, 1978, с. 119; Pearson-Giversen, 1981с, с. 136, 138].

²⁵ Об авторстве и датировке пастырских посланий см. выше, гл. I, примеч. 177.

²⁶ Вера в воскресение мертвых хорошо известна иудаизму новозаветного времени (например, фарисеи, чьим воспитанником был Павел; многочисленные примеры см. [Schurer, 1979, с. 539-544]), но непонятна язычникам: ср. их реакцию на проповедь Павла (Деян. 17:32); для платоника Цельса это учение "отвратительное и невозможное" (Orig. Cels. V.14; с. 15, 9).

²⁷ Доходившую до парадоксов вроде утверждения Киприана о том, что женщины не должны пользоваться косметикой, иначе Бог не узнает их во время воскресения (De

("даже если огонь уничтожит мою плоть, мир примет испаренную материю, даже если я полностью исчезну в реках или морях, даже если я буду растерзан зверями, я (все равно) сберегаюсь в кладовых богатого Господа. Это ведь нищий и безбожник не знает, что сохраняется, а Бог, который царствует, когда пожелает, восстановит в прежнее состояние сущность, видимую только ему", Orat. 6) подписали бы многие церковные авторы (см., например, Iust. 1 Apol. 19; Athen. De Res. 3 et passim; Iren Adv. Haer. V.13.1; Tert. De res. carn. 1 и сл.).

Гностические христиане в учении о воскресении также опирались на апостола Павла, высоко ставя его авторитет ("апостол воскресения", по выражению валентиниан, Clem. Ex. Theod. 23, 2; с. 114, 21-22), однако полное отсутствие оригинальной литературы многих гностических школ и лишь беглое упоминание об их учении в трудах ересиологов не позволяют воссоздать надежную картину понимания ими этого вопроса²⁸. Пожалуй, только для валентиниан концепция воскресения более или менее удовлетворительно документирована. Последователи Валентина признавали воскресение, но не "в этой плоти", как буквально понимали его церковные христиане, а духовное, и считали, что вера в "телесное воскресение" — это удел простых верующих (т.е. принадлежащих Церкви, см.: Orig. Com. 1 Cor.; JTS, vol. 10, с. 46-47); воскресение же для совершенных (т.е. "духовных", которые в валентинианской трехчастной антропологии занимали высшее место) — это получение "знания Бога", "незнание его — смерть". Их кредо, четко сформулированное Тертуллианом ("Некоторые (валентиниане. — А.Х.)... также и воскресение мертвых, явно возвещенное, обращают в кажущееся, утверждая, что даже самую смерть следует понимать духовно. Ибо на самом деле она является не разделением плоти и души, но незнанием Бога, через которое тот, кто мертв для Бога, оказывается в заблуждении, как в могиле. Таким образом, заявляют они, и воскресение — это при помощи чего человек, достигнув истины, воскрешен и оживлен для Бога, после того как уничтожена смерть незнания... Получив через веру воскресение, они пребывают с Господом, так как облачились в него при крещении", De res. carn. 19, 2-6), теперь находит близкую параллель в валентинианском трактате "Послание к Регину" (о воскресении, I, 4), где воскресение также понимается "духовно" (πνευματικὴ ἀνάστασις 45.40) и достигается уже в этой жизни праведным ("не по плоти") поведением (49.9-16)²⁹. Автор Св. ист. в этом вопросе весьма близок к валентинианам.

У автора Св. ист. также и свое отношение к крещению, отличное от церковного христианства. Он противопоставляет тех, кто, "принимая (водное) крещение, имеет

virg. 17); подробнее см. [Bernard, 1972, с. 127-128], где приведен этот и ряд других примеров; см. также [Tresmontant, 1961, с. 613-639].

²⁸ Так, например, немного можно сказать о последователях Менандра, которые "получают воскресение через крещение в него (Менандра. — А.Х.) и больше не могут умереть, но пребывают нестареющими и бессмертными" (Iren. Adv. Haer. 1.23, 5; ср. Tert. De anim. 50).

²⁹ Подробно о понимании валентинианами воскресения см. [Malinine, 1963, с. X-XIII].

его как надежду на спасение" (69.8-10), т.е. в первую очередь церковных христиан, тем, кто через отказ от мира (ἀποταγή) получает истинное крещение (69.22-24), т.е. истинным гностикам. Возникает вопрос, полностью ли отрицает автор обряд крещения, как он был принят у христиан, или он только отказывается признавать его достаточным для того, чтобы получить спасение? Вне церковного христианства существовали различные понимания этого важнейшего в жизни верующего события. Одни, основываясь на том, что сам Иисус никого не крестил (Ин. 4:2), считали крещение недействительным и ненужным³⁰, другие (к ним принадлежат и валентиниане; об их практике крещения мы располагаем довольно хорошей информацией) толковали обряд символически, а при таком подходе различные гностические школы понимали этот обряд по-разному как во внешне-ритуальном, так и в богословском аспектах³¹. Для них подлинное крещение — это не столько внешний ритуал (хотя и он имеет место), сколько полное внутреннее изменение индивида: это отчетливо выражено в валентинианском "Евангелии от Филиппа" (Log.59): "Если кто-нибудь спускается в воду, а восстает из нее, ничего не получив, и говорит: „Я — христианин”, он взял имя в долг. Но если он получил Святой Дух, он имеет имя как дар. Тот, кто получил дар, не должен возвращать его, но плата требуется с того, кто взял его в долг". В другом валентинианском сочинении (Наг Хаммади XI, 2, — "Валентинианское учение") говорится о двух крещениях, первое из которых лишь отпускает грехи (40.37 и сл.), второе же преображает душу (42.28 и сл., правда, текст имеет здесь значительные лакуны)³². Автор Св. ист., утверждая духовное понимание крещения ("крещение истины иное", 69.22-23), вполне согласен с валентинианами. Но он отрицал водное крещение, практикуемое и церковными христианами, и самими валентинианами (ср. 55.8-9, где, несмотря на плохую сохранность текста, можно

³⁰ "Некая гадюка Гаевой ереси, отвергающая прежде всего крещение, — свидетельствует Тертуллиан, — своим ядовитейшим учением захватила многих" (De Bapt. I, 1). Если "Gaiana haeresis" пассажа имеет отношение к валентинианину-Гаю (Tert. Adv. Val. 32), тогда перед нами одна из валентинианских школ (подробнее см. [Koschorke, 1978, с. 145]); ср. у Иринея о том, что некоторые из последователей валентинианина Марка отвергали крещение на том основании, что "не должно таинство невыразимой и невидимой силы совершать посредством видимых и подверженных тлению творений... а совершенное искупление — это познание невыразимого величия" (Adv. Haer. I.21, 3).

³¹ Их учение о крещении, говорит Иринея, "нельзя выразить просто и одним словом, потому что каждый из них передает его, как пожелает: ибо сколько посвященных в таинство этого учений, столько и искуплений" (Adv. Haer. I.21, 1).

³² О том, что валентиниане практиковали два крещения — первое простое, второе духовное, называемое "искуплением" (ἀπολύτρωσις), — говорит Иринея: "Они утверждают, что оно (искупление) необходимо тем, кто получил совершенное знание, чтобы они смогли возродиться в силу, которая превыше всего: ведь по-другому невозможно войти в Плерому. Ибо крещение ... Иисуса — в отпущение грехов, а искупление сошедшего в него Христа — в совершенство: одно душевное, другое духовное. Крещение (βάπτισμα) было возведено Иоанном в покаяние, а искупление... принесено Иисусом в совершенство" (Adv. Haer. I.21, 2; ср. Hippol. Philos. VI.42).

понять, что он полемизирует именно с последними по поводу их отношения к крещению), ссылаясь при этом на то, что сам Иисус никого не крестил (69.15-17) и должен быть отнесен к тому "духовному" течению в христианстве, с которым, правда, не называя его по имени, полемизировали Тертуллиан (см. выше, примеч. 30) и Ориген³³.

К сказанному можно добавить, что, разъясняя свое понимание этой проблемы, автор Св. ист., возможно, отталкивался от пассажа I Кор. 10, символически его толкуя (ср. выше о подобном толковании воскресения, основанном на I Кор. 15). Павел, видя в ветхозаветной истории назидательные "образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они" (ст. 6), говорит, что, хотя все иудеи в пустыне, по выходе из Египта, крестились в Моисея, не все были спасены, а лишь те, которые своей праведной жизнью заслужили это. Так же и автор трактата думает, что водное крещение в Иисуса само по себе не может спасти, но лишь в сочетании с праведной жизнью, т.е. прежде всего с отречением от мира (см. ниже). Подчеркивая, что внешнего крещения явно недостаточно для спасения, апостол предупреждает паству "убегать идолослужения" (ст. 7-14) и "не быть в общении с демонами" (ст. 20-21). Но так же и наш автор, завершая свои рассуждения о крещении, говорит о тех, кто, довольствуясь водным крещением, "отпадают [к служению] идолам", и о других, которые "имеют демонов, обитающих с ними, как [имел] царь Давид" (69.32-70.4).

Выше уже говорилось, что богословие автора Св. ист. покоится на противопоставлении завистливого Бога иудеев Богу истины, от которого в этот мир явился Сын Человека. Всякое создание дурного Бога и Закон, установленный им, — плохи, и только Сын Человека, посланный Отцом истины, может упразднить это несовершенство и освободить людей от Закона. Согласно этой модели, "роду Адама", порожденному "Отцом соития" (68.8), противостоит "род Сына Человека" (68.10-11): первый подчиняется Закону, второй, презирующий Закон, — Истине; но познать Бога Истины (а следовательно, стать членом рода Сына Человека) может лишь тот, "кто оставит все дела мира (живущего по Закону. — А.Х.), отрешившись (ἀποτάσσει) от всего" (41.4-9). Так, Закон освятил совокупление и деторождение (Быт. 22:17), следовательно, гностик не должен в этом участвовать, поскольку не может "помогать этому миру и [отвращаться] от света" (30.2-14).

Стимул к подобным рассуждениям гностические авторы также находили у апостола Павла, у которого читаем, что "все, которые от дел Закона, находятся под проклятием", а "Христос искупил нас от проклятия Закона" (Гал. 3:10,13); Закон принадлежит делам плоти, "а те, которые принадлежат Христу Иисусу, распяли плоть со страстями и по-хотями" (Гал. 5:24), ибо "нельзя жить одновременно по плоти и по

³³ Их, "отбрасывающих полностью (из богослужебной практики. — А.Х.) доступное чувствам (τα ἄσθητα, т.е. ритуал), не пользующихся ни крещением, ни евхаристией, клеветующих на Писание, будто оно ... учит чему-то другому" (Orig. Or. 5; с. 308, 19-22), может быть, следует отождествить с последователями гностика Продика, о которых как не признающих молитву говорит Климент (Strom. VII.41, 1; с. 31, 1 и сл.).

духу" (Гал. 5:17). Однако у Павла противопоставление Закона и благодати, данной Христом, не заходит так далеко, как позднее у гностических христиан: ибо апостол, убежденный в том, что, "прежде чем придти к вере, мы были заключены под стражей Закона ... так что Закон стал для нас детоводителем ко Христу, чтобы нам быть оправданными верой" (Гал. 3:23-24), примиряет Закон и Христа, которые от одного и того же Бога. Гностики же, отказывающиеся совмещать в своем сознании несовершенство Закона с благостью Бога, пославшего Христа, радикально решили проблему теодицеи, устранив противоречие признанием двух Богов — одного, ответственного за все зло в мире, и другого, к этому злу непричастного. Именно на этом дуализме покоится их аскетическая мораль, основанная, впрочем, на иных, нежели церковнохристианская, принципах: если для церковных христиан принимать аскезу, которая позволяла стать как можно ближе к Богу, или вести жизнь в миру — это акт свободного выбора, где каждый определял сам, что считать достаточным для спасения, то для гностика-дуалиста энкратизм, т.е. воздержание от всего, что связывает с этим ущербным миром, соприкосновение с которым делает спасение невозможным, — категорическим императив³⁴. Таким образом, аскетическая природа трактата может быть объяснена гностическим (дуалистическим) мировоззрением его автора, но сама по себе не проясняет вопроса о конкретной культурно-исторической принадлежности сочинения.

Существуют различные предположения о месте и времени возникновения текста и о его авторе. Остановимся на каждом из них.

Справедливо отмечая, что первоначальное египетское монашество в действительности мало походило на то, каким оно стало (оплотом православия)³⁵ в трудах последующих церковных авторов, Фредерик Виссе обращает внимание на современника Пахомия Гиеракаса из Леонтополя (за которым, как сообщает Епифаний, "последовали многие из египетских аскетов", Рап. 67, 1), чье учение имеет много общего с тем, что мы читаем в Св. ист. В самом деле, 1) оба, и Гиеракас, и автор трактата, отрицают воскресение плоти (проповедуя духовное воскресение); 2) и

³⁴ Однако не все гностики, провозглашая свободу от Закона, придерживались строгой морали; были и такие (насколько можно судить по свидетельствам церковных авторов; заметим, что все сочинения из Наг Хаммади проповедуют строгий аскетизм), для которых эта свобода выливалась во вседозволенность. Так, Климент делит все ереси на две группы: "Одни учат жить безразлично (к добру и злу. — А.Х.), другие из-за своего безбожия и ненависти (к тому, что создано несовершенным Богом. — А.Х.) чрезмерно восхваляют воздержание (ἐγκράτεια, Strom. III.40, 2; с. 2 14, 10-13). В конечном счете и то, и другое мотивировано протестом против этого не принимаемого ими мира. Прекрасное исследование проблемы различия между христианской аскезой и гностическим энкратизмом см. [Stroumsa, 1981, с. 557-573].

³⁵ Оно не могло быть таким хотя бы потому, что монахи, стекавшиеся в монастыри Пахомия, в массе своей были египетскими простолюдинами, не знавшими греческого языка и далекими от греческой культуры, т.е. от той среды, где происходила борьба за "чистоту" христианского учения. О том, что рукописи из Наг Хаммади, вероятно, принадлежали монастырской общине см. Введение.

тот, и другой отвергают брак, утверждая, что это порождение Ветхого Завета упразднено Христом (энкратизм); 3) оба пользуются апокрифическим сочинением "Вознесение Исаяи" (см. выше, гл. I, примеч. 48) как священным текстом. Указанные соответствия приводят Виссе к заключению, что трактат "возможно, был написан самим Гиеракасом или одним из его ближайших последователей"³⁶. Однако подобная атрибуция вызывает ряд возражений: 1) Епифаний нигде не называет Гиеракаса гностиком, не говорит, что тот признавал двух Богов — Бога Ветхого Завета и того, от которого пришел Сын³⁷; автор же Св. ист., безусловно, был гностиком-дуалистом. 2) Деятельность Гиеракаса, прожившего долгую жизнь (90 лет, по свидетельству Епифания, Рап. 67, 3), приходится на конец III — первую половину IV в., однако все еретики, против которых выступает автор Св. ист. (Валентин и его последователи, Василид и его сын Исидор, возможно, симониане, см. 55.1 и ел.), учили в середине II в. Если бы Гиеракас, человек весьма разносторонний и прекрасный знаток как греческой, так и египетской культуры (Рап. 67, 1), был автором трактата, мы были бы вправе ожидать в перечне опровергаемых им еретиков современные ему имена: ведь полемика спустя полтора столетия становится неактуальной³⁸.

Другую гипотезу предложил Клаус Кошорке. Ересь архонтиков, против которой выступал тот же Епифаний (Рап. 40), также во многом сходна с учением Св. ист.: 1) в обоих случаях мы имеем дело со строгой аскетической практикой (ср. Рап. 40.1, 4; 2, 4)³⁹; 2) и архонтики, и автор трактата отвергали крещение (Рап. 40.2, 6; 8; 9); 3) называют Саваофа богом иудеев и Церкви. (Рап. 40.2, 8; ср. Св. ист. 70.30) и отличают его от "непостижимого Отца" (Рап. 40.5, 1); 4) полностью отрицают Закон (Рап. 40.7, 8); 5) отрицают плотское воскресение (Рап. 40.8, 1). Сходство, действительно, поразительное, однако сам Кошорке весьма осторожен и не решается признать Св. ист. происходящим из среды архонтиков на том основании, что 1) ересь была современной самому Епифанию (ср. его свидетельство о предании им анафеме ее основателя Петра, Рап. 40.1, 6)⁴⁰; 2) автор Св. ист. выступает против тех, кто стремится к мученичеству, однако такая полемика могла иметь место лишь до 313 г., поскольку после Миланского эдикта христиане гонениям не подвергались⁴¹.

³⁶ См. [Wisse, 1978, с. 439-440].

³⁷ Епифаний прежде всего осуждает мораль Гиеракаса: "Он был, вне всякого сомнения, христианином, но вел нехристианский образ жизни" (Рап. 67.1).

³⁸ Так, уже в середине III в. число симониан, говорит Ориген, вряд ли превышало несколько десятков, "и то только в Палестине, а в остальной части мира ... уже забыли его имя" (Cels. 1.57; с. 109, 6-11).

³⁹ Впрочем, некоторые из них, замечает Епифаний, "оскверняют себя телесным распутством" (Рап. 40.2, 4); ср. примеч. 34.

⁴⁰ Напомним, что деятельность Епифания приходится на вторую половину IV в. (стал епископом на Кипре не ранее 367 г.); см. выше о датировке текстов из Наг Хаммади, и в частности рукописи IX.

⁴¹ См. [Koschorke, 1978, с. 108-109]; упоминание Исидора (Св. ист. 57.6), который, как замечает автор, нигде, кроме Александрии, не проповедовал, может свидетельствовать, по его мнению, в пользу египетского происхождения текста (с.

Подобная хронологическая неувязка делает ненужными другие аргументы⁴² против гипотезы о принадлежности текста ереси архонтиков.

Наконец, еще одно предположение, представляющееся наиболее интересным, выдвигает Биргер Пирсон. На основании отчетливого сходства Св. ист. с иудейской эллинистической мыслью, засвидетельствованной Филоном, он отстаивает александрийское происхождение трактата. Так, в обычном для Филона (да и всей платонической традиции, к которой принадлежит и он, и валентиниане, и александрийские церковные авторы; см. выше, гл. II) трехчастном делении человека ум, занимающий в иерархии ведущее положение, ассоциируется с мужским началом, а чувство (*αἴσθησις*) и все, что относится к телесному, — с женским (Leg. All. 11.38; I, с. 98, 4-6); когда в человеке преобладает чувственное, ум спит ("разве бодрствование чувств не является сном ума, а бодрствование ума не бездействие ли чувств?", Leg. All. 11.30; с. 96, 21-22), поэтому ум стремится освободиться от всего, что затрудняет его работу и препятствует спасению (Leg. All. III.71; с. 128, 8—11), т.е. изгнать страсти (*πάθος*), достичь "не умеренности в страстях (*μετριοπάθεια*), но полного бесстрастия" (*ἀπάθεια*. Leg. All. III.129; с. 141, 22-23). Однако вытекающее из этого негативное отношение к телу (душа обитает в теле, как в могиле, Leg. All. I.108; с. 89, 8-11, подробнее см. гл. V) не приводит Филона к крайнему аскетизму, поскольку он как правоверный иудей, хотя и широко использовал аллегорические толкования Пятикнижия, все практические предписания Закона понимал буквально: поэтому он признает брак и деторождение ("ибо родители причастны как божественной, так и человеческой природе", Spec. Leg. II. 225; V, с. 141, 25-26). Однако за буквой библейского повествования чаще всего скрывается тайный смысл ("ибо почти все или большая часть Закона толкуется аллегорически", Jos. 28; IV, с. 67, 12-13), доступный далеко не каждому (те, кто не способен подняться до истин, скрывааемых за символами, должен придерживаться буквального толкования, Somn. 1.231 и сл.; III, с. 254, 8 и сл.). Так, например, толкуя рассказ Быт. 32:1 и сл., Филон говорит: "Иордан же истолковывается как спуск (*κατάβασις*), а относящееся к нему — зло и страсть — принадлежит низкой, земной и тленной природе" (Leg. All. II.89; с. 108, 19-21)⁴³.

109). Однако приводимый им отрывок из Климента (Strom. VI.53, 4) ни слова не говорит о месте проповеди Исидора (как, впрочем, мне не удалось найти такой информации и у других ересиологов), тем не менее Пирсон [Pearson, 1981с, с. 118] в подтверждение своей гипотезы об александрийском происхождении трактата (см. ниже) ссыпается на это замечание Кошорке.

⁴² Так, например, архонтики учили, что дьявол — сын иудейского Бога Саваофа — пришел к Еве под видом мужа, и она родила Каина и Авеля (Ран. 40.5, 1-4), а в Св. ист., где подробно изложена история грехопадения, змей выступает лишь искусителем (45.31 и сл.).

⁴³ Толкование основано на ложном отождествлении названия реки с еврейским глаголом ירד — греч. *καταβαίνω* ("спускаюсь").

Этим примерам, взятым из Филона⁴⁴, находим параллели в Св. ист. Ум здесь также уподобляется мужскому началу (44.2-3) и, занимая в трехступенчатой иерархии (41.13 и сл.) главное место, противостоит всему, что имеет отношение к телу: чувствам (αἰσθησις) и удовольствиям (ἡδονή, 30.30-31.1); задача гностика - бороться против страстей (πάθος, 42.28, ср. 30.5-8), чтобы достичь истины (43.12). Хотя автор отвергает Закон, как данный дурным Богом, однако "тем, кто может слышать ... ушами сердца" (29.6-9), дано постичь тайны, в которые не смогли проникнуть толковавшие его буквально. Так, например, пила, которой был распилен пророк Исаяя (см. примеч. 18 к переводу), — это слово Сына Человека, "отделяющее нас от заблуждения ангелов" (40.1-4); медный змей, водруженный Моисеем на столп (Числ. 21:9), — прообраз Христа (48.26 и сл., ср. Ин.5:46-47); также и за рассказом о Давиде и Соломоне, о строительстве и падении храма (70.1 и сл.)⁴⁵ скрыт тайный смысл (какой именно, остается неясным из-за большой лакуны в тексте) и т.д. Как и у Филона, Иордан толкуется аллегорически, как "сила тела", т.е. "чувств (αἰσθησις) и удовольствий (ἡδονή, 30.30-31.1)⁴⁶.

Связи автора с александрийской культурой можно проследить и дальше: его мысль находит много точек соприкосновения не только с эллинистическим иудаизмом, но и с александрийским христианством, которое во многом покоилось на филоновской традиции (платоническая онтология, стоическая этика, аллегорическое толкование Писания)⁴⁷. Так, например, Климент, хотя и настроенный более умеренно, чем автор Св. ист., признавая брак с целью продолжения рода (например, Strom. II. 137, 1; с. 188, 26-27) или богатство (Qds., повсюду)⁴⁸, при условии, что и тем и другим следует пользоваться без страсти (ἀπροσπαθώς) видит, тем не менее в теле "оковы для души" (Strom. IV.12, 5; с. 254, 2-3) и препятствие на пути к постижению Бога (Strom. I.94, 6; с. 60, 26-27). Для него необходимое условие достижения познания (γνώσις)

⁴⁴ Ср. примеры, приводимые Пирсоном [Pearson, 1981с, с. 117], не отмечающим, однако, сходства в толковании Писания.

⁴⁵ Вероятно, подобное гностическое толкование имел в виду Иринея, когда полемизировал с теми гностиками, которые "о Иерусалиме и храме дерзают говорить, что если бы это был "город великого царя" (Мф. 5:35), то он не был бы покинут" (Adv. Haer. IV.4, 1).

⁴⁶ Конечно, богословие Филона принципиально иное (монистическое), нежели у автора Св. ист., однако именно Филон один из первых сделал шаг в сторону тех спекуляций, которые нашли свое завершение в христианских гностических системах II в. Так, толкуя библейский рассказ о создании человека (мн. ч. в ποιήσωμεν ἄνθρωπον... Быт. 1:26), Филон признает участие в этом и ангелов, несовершенная (по сравнению с Богом) природа которых явилась причиной существования несовершенства в мире (например, I. Op. Mund. 75; с. 25, 13 и сл.; ср. Plat., Tim. 41 В и сл.).

⁴⁷ Пирсон [Pearson, 1981с, с. 117], доказывая принадлежность Св. ист. к александрийской культуре, ограничивается только примером Филона.

⁴⁸ Ср. резко отрицательное отношение к богатству у автора Св. ист. (68.1 и сл.), особенно отождествление "отца богатства" с "отцом соития" (68.6-8).

Бога — бесстрашие (ἀπάθεια); избавиться же от страстей человек может, лишь вооружившись умом (νοῦς, III. fr. 44; с. 221.22; см. также гл. III).

Таковыми же понятиями мыслит и Ориген, и авторы александрийских христианских сочинений "Поучения Силуана" и "Изречения Секста". Так, автор последнего сочинения постоянно призывает к борьбе со страстями (πάθος, например, № 75а: "страшнее всего быть рабом страстей" [Chadwick, 1959, с. 20]) и со всем, что принадлежит телу (σῶμα, № 71а: "побеждай тело во всем", с. 20); первый шаг на пути к этому — "познать себя" (№ 398, с. 58), и тогда "вожделения (ἐπιθυμία) тела" будут побеждены (№ 448, с. 62); познание себя неразрывно связано с познанием Бога (№ 446, с. 62: "созерцая Бога, увидишь себя"; ср. Св. ист. 45.1-4: "Когда человек познает себя самого и Бога, который выше истины, он будет спасен"), всего этого можно достичь воздержанием (ἐγκράτεια, № 86, с. 22) и т.д. Как видим, автор Св. ист. говорит на языке, который был общим для всей александрийской христианской культуры⁴⁹.

Итак, александрийское происхождение Св. ист., выдвинутое Пирсоном, можно признать более чем вероятным⁵⁰; следует также согласиться и с тем, что трактат отражает богословскую борьбу между сторонниками церковного христианства епископа Деметрия (о нем см.: Eus. Н.Е. V.22; VI.26 и гл. II) и Климента с гностическими христианами, различные школы которых в это время были весьма сильны в Александрии⁵¹. Однако ответ Пирсона на вопрос, к какой же именно гностической школе принадлежит трактат (исследователь доказывает, что автором Св. ист. был "сам Юлий Кассиан или по крайней мере один из его ближайших последователей"⁵²), следует признать неубедительным: хотя многое из того, что мы знаем о Кассиане (основной источник информации — Климент), очень напоминает Св. ист., подобное отождествление вызывает серьезные возражения. Действительно, Юлий Кассиан в не дошедшей до нас книге "О воздержании или о скопчестве" (περὶ ἐγκράτειας ἢ περὶ εὐνοουχίας) полемизирует с утверждением о том, что Бог создал мужчину и женщину для деторождения: ибо, говорит он, не сделал бы тогда Бог евнухов блаженными (Strom. III.91, 1; 238, 10-18); он противопоставляет истинных христиан, чье жителство на небесах, откуда они ожидают Спасителя (Фил. 3:20), тем, которые, живя по Закону, "будучи управляемы земными вещами, рожают и сами

⁴⁹ Вспомним, что мы очень мало знаем о первых шагах христианства в Александрии, однако зияние более чем в столетие, отделяющее предтечу александрийского христианства Филона от первого александрийского христианина, чьи труды дошли до нас, Климента, не может свидетельствовать о разрыве традиции (она, безусловно, не прерывалась; например, Валентин, двумя поколениями старше Климента, принадлежал к той же, что и Филон, традиции библейского платонизма), а лишь о крайне неудовлетворительном состоянии наших источников.

⁵⁰ То, что автор Св. ист. знает такое александрийское сочинение, как "Физиолог" (см. 71.26—29 о саламандре), которым часто пользовались и Климент и Ориген (см. [Lauchert, 1889, с. 69-72]), также может служить косвенным свидетельством в пользу александрийского происхождения трактата.

⁵¹ [Pearson-Giversen, 1981с, с. 118].

⁵² [Pearson-Giversen, 1981с, с. 120].

являются плодом (телесного) рождения" (Strom. III.95, 2; с. 240, 4-5). В этом Кассиан вполне согласен с автором Св. ист. (ср. 38.27 и сл.). Однако ряд других фактов заставляет более осторожно относиться к предположениям Пирсона. Пирсон принимает как постулат то, что Кассиан жил в Александрии в конце II — начале III в., но обратим внимание на следующее: 1. Климент нигде не говорит о том, что его оппонент учил в Александрии. Правда, то небольшое, что удастся извлечь из фрагментов сочинений Кассиана, не противоречит его принадлежности александрийской культуре: а) он цитирует "Евангелие от египтян", возникшее в Египте и имевшее там широкое хождение (см., например, частые ссылки на этот текст у самого Климента)⁵³; б) как у Филона (арм.: մաջղևաշ ցաւմմիւհաւննի ի մարք մարմինս, Gen. 1.53; Aucher, с. 36) и Оригена (в передаче Епифания, Haer. 64, 4), так и у Кассиана "кожаные одежды" (χιτῶνες δερμάτων), которые Бог сделал для Адама и Евы (Быт. 3:21), — это тело (Strom. III.95, 2; с. 239, 26); в) Кассиан учил "весьма сходно с платониками, что душа, божественная по происхождению, уподобившись из-за вожделения (ἐπιθυμία) женщине, спустилась сверху в этот мир рождения и гибели" (Strom. III.93, 3; с. 259, 5-7); подобное платоническое учение мы встречаем и у Филона, и у Оригена, и в александрийских трактатах "Толкование о душе"⁵⁴ и "Подлинное учение", и повсюду в александрийской культуре (см. выше, гл. V). Однако, несмотря на подобное сходство, принадлежность Кассиана Александрии не более чем гипотеза. 2. О времени жизни Кассиана также ничего не известно, но то, что Климент называет его ὁ τῆς δοκῆσεως ἐξάρχων ("родоначальник докетизма"⁵⁵, Strom. III.91, 1; с. 238, 9), позволяет видеть в нем скорее современника Василида и Валентина (время становления и активизации христианских гностических школ), нежели Климента⁵⁶). 3. У нас нет никаких свидетельств того, что Кассиан признавал двух богов: если бы он был дуалистом, Климент обязательно отметил бы это⁵⁷; автор же Св. ист. — гностик-дуалист. 4. Свидетельство Климента: (Кассиан) "τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῶ κατὰ τοῦτο δογματίζων. ὁ δὲ ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς ἐξεφοίτησε. διὰ τοῦτο

⁵³ Впрочем, это сочинение знали и не египетские авторы, например Hippol., Philos. V.7, 8.

⁵⁴ Г.Квиспел (на основе сюжета трактата и его строгой аскетической направленности) считает, что "Толкование о душе" весьма близко ко взглядам Юлия Кассиана [Quispel, 1980a, с. 122]; интересное свидетельство того, как мало мы знаем об учении последнего: различные системы мысли (дуалистическая гностическая в Св. ист. и монистическая в ТоД) разными исследователями присваиваются одному автору.

⁵⁵ Пирсон вскользь замечает, что Климент ошибочно (erroneously) дает Кассиану такой титул [Pearson, 1981c, с. 118].

⁵⁶ Пирсон считает его современником Климента и время его деятельности относит к концу II — рубежу III в. [Pearson, 1981c, с. 118].

⁵⁷ Кошорке, возражая против отождествления Кассиана и автора Св. ист., как единственный аргумент приводит то, что Климент ничего не говорит об особом, отличающемся от церковного понимании Кассианом крещения и мученичества: следовательно, заключает он, учение Кассиана не отличалось в этом вопросе от церковного и он не мог быть автором Св. ист. [Koschorke, 1978, с. 108].

τοι ὁ Κασσιανός φησί... (Strom. III.92, 1; с. 2 38, 21-23) нельзя понимать как содержащее указание на то, что Кассиан "вышел из школы Валентина"⁵⁸; фразу ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς следует рассматривать как пояснение Климента к личности Татиана, а не Кассиана: (Кассиан) "учит сходно с Татианом (а он [имеется в виду Татиан. — А.Х.] вышел из школы Валентина)⁵⁹, поэтому-то Кассиан говорит..." (далее следует цитата из "Евангелия от египтян"). Наконец, 5. Тексты, составившие библиотеку из Наг Хаммади, принадлежат не авторской литературе — это либо сочинения, авторство которых приписано библейским и другим персонажам (Сиф, Сим, Гермес, Марсан и т.д. и т.п.), либо просто анонимные. Здесь иной, нежели в авторской литературе, уровень культуры: перед нами переосмысление и упрощенное переложение (правда, в тех же философских понятиях, которые стали достоянием самого широкого круга людей, причастных греческой образованности) того, что разрабатывалось и было сформулировано авторской литературой.

"Свидетельство истины" принадлежит к такой популярной религиозной литературе, где наглядность, — т.е. постоянное обращение автора для иллюстрации сказанного к текстам, имеющим для него авторитет и вместе с тем хорошо знакомым кругу его читателей (в данном случае канонические и апокрифические ветхо- и новозаветные сочинения и толкования, "Физиолог"), — превалирует над собственными рассуждениями и философской аргументацией. Философское и религиозное образование такого автора покоилось не на оригинальных текстах (для христианина исключением, пожалуй, является Священное Писание, хотя были в широком ходу и всевозможные библейские антологии, см. гл. IV), а на знакомстве с антологиями, философскими "введениями"⁶⁰, доксографиями и каталогами, которые способствовали распространению расхожей религиозно-философской культуры и различных знаний. Вероятно, одним из таких каталогов воспользовался автор Св. ист. и отсюда почерпнул свою информацию о еретиках⁶¹.

⁵⁸ Пирсон указывает на совмещение в Св. ист. энкратизма и отдельных валентинианских концепций и видит в этом, основываясь на неверном толковании свидетельства Климента, один из аргументов в пользу авторства Кассиана. К сказанному можно добавить, что глагол ἐκφοίτω (здесь аорист ἐξεφοίτησε) не означает "оставляю, отпадаю", как переводит Пирсон ("отпал от школы Валентина", с. 119: "departed from the school of Valentinus", где ошибочная сноска на Strom. III. 93 вместо правильного III. 92), а "выхожу", поэтому здесь "вышел из школы Валентина" в смысле "был последователем учения Валентина". Заметим, что и Кошорке видит в Кассиане бывшего ученика Валентина (с. 153, примеч. 2; с. 163).

⁵⁹ Ириной сообщает, что Татиан, бывший вначале учеником Иустина, отпал от Церкви и стал учить сходно с валентинианами (Adv. Haer. I. 28, 1); ср. Hippol. Philos. VIII. 16.

⁶⁰ Подобный жанр (εἰσαγωγή) представлен и среди текстов из Наг Хаммади ("Послание к Регину", I, 4): см. прекрасную статью Бентли Лейтона [Layton, 1981, с. 190-217], где подчеркивается важность атрибуции текста конкретному жанру и литературно-социальной среде (с. 199, примеч. 36).

⁶¹ Предположение выдвинуто Ф.Виссе [Wisse, 1971, с. 208], который, правда, замечает, что автор Св. ист. взял этот материал из церковной ересиологической работы. Однако мы знаем, что гностики полемизировали не только с церковными

То или иное религиозное учение, распространяясь, неизбежно вульгаризировалось, и его новые реципиенты, имея минимальный дар слова, в свою очередь, сами могли становиться популярными проповедниками, а некоторые из них даже доверять свои мысли бумаге. Аудитория этих основных распространителей учения была шире и многообразней аудитории элитарных мыслителей, а их литературная продукция имела более широкое хождение, нежели авторская литература. Эти вульгаризаторы не имели серьезного "литературного" образования, поэтому их сочинения пестрят стилевыми, композиционными и смысловыми противоречиями, которые обязаны характеру использованных источников; часто их трудно отнести к какому-то определенному жанру (это можно показать на примере многих сочинений из Наг Хаммади). Именно такие "вульгарные" сочинения (а не труды "отцов" гностицизма, предназначенные скорее для "внутреннего" пользования и лишь случайно становившиеся доступными непосвященным) чаще всего попадали в руки церковных ересиологов. Именно к такой литературе, думаем, и принадлежит Св.ист.⁶²

Время возникновения подобных сочинений, всегда анонимных или псевдоэпиграфических (свое неизвестное имя автор предпочитал скрывать за авторитетом какого-нибудь библейского персонажа), из-за отсутствия в тексте значимых для датировки реалий точно определить невозможно. Так, Св. ист. содержит характеристики, специфические для александрийской культуры, но является ли это сочинение более поздним по отношению к датированным сочинениям авторской литературы или современно им, сказать трудно⁶³. В данном случае *terminus post quem* для возникновения трактата — это упоминание Василида и Валентина (30-

христианами, но и между собой (даже внутри одной школы; см., например, свидетельство Иринея о маркосианах, Adv. Haer. I.21, 4); интересный образец такой полемики содержит сохранный Епифанием текст "Послания Птолемея к Флоре" (Pap. 33.3; ср. также [Koschorke, 1978, с. 157-158]). Поэтому, так же как и у церковных авторов, у каждой гностической школы могла быть своя полемическая литература. Пирсон считает, что автор Св. ист. достаточно хорошо осведомлен (возможно, из первых рук — он имеет здесь в виду свою гипотезу об авторстве Кассиана) об учении и практике различных гностических школ [Pearson, 1981c, с. 108].

⁶² Кошорке отмечает, что "ясная линия (повествования), кажется, полностью отсутствует в трактате" по той причине, что автор "использует ряд различных строительных камней (Bausteine) различного происхождения" (т.е. различных источников); противоречия же в богословии (например, "Сын Человека [вышел] из нетленности", 30.18-19, и вместе с этим "Христос был рожден Словом через деву Марию", 45.9-11) он объясняет тем, что для автора важнее было "духовное" толкование события, а не реальное его содержание [Koschorke, 1978, с. 92]. Пирсон предполагает две редакции текста: первоначальный вариант, заканчивавшийся на 45.6, был позднее (может быть, тем же автором) дополнен материалом смешанного содержания [Pearson, 1981c, с. 102].

⁶³ О трудностях, связанных с точной датировкой текстов, находящихся в собрании из Наг Хаммади, см. гл. III и IV.

40-е годы II в.); *terminus ante quem* — Миланский эдикт (313 г.), снявший проблему христианского мученичества, столь важную для автора Св. ист.

Таким образом, можно утверждать, что трактат возник в Александрии во второй половине II — III в. среди христианских гностиков-дуалистов, придерживавшихся строгой аскетической практики и отграничивавших себя как от церковных христиан, так и от других известных нам гностических школ. От дальнейших уточнений, из-за крайне недостаточного знания ситуации внутри александрийского христианства этого времени, приходится пока отказаться. Тем не менее материал, содержащийся в Св. ист., позволяет сделать еще один шаг к реконструкции этого культурного феномена.