А. ХОСРОЕВ

Из истории раннего христианства

Технические особенности рукописей из Наг Хаммади

Языковая проблема текстов из Наг Хаммади

О возможном владельце библиотеки

О читателях текстов из Наг Хаммади

О переписчиках и возрасте рукописей из Наг Хаммади

Колофон «Евангелия египтян»

Еще раз о понятиях «гносис» и «гностицизм»

О подлинности «Посланий» Антония

«Апокалипсис Петра» (Введение, перевод, комментарий)

А. ХОСРОЕВ

Из истории раннего христианства в Египте

На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади

Москва «Присцельс» 1997

ББК 86.3 Х84
040000000—006
Ц(034)—97
ISBN 5—85324—038—2

На первой странице обложки:
Святые Антоний и Павел (коптская икона, XVII век).
На последней странице обложки: ткань с египетским иероглифом "анх" и греческой надписью, IV—V век.
На обороте обложки: миниатюры из Александрийской мировой хроники (папирус, конец VII века).

© *Александр Леонидович Хосроев, 1997*
© *Издательство "Присцельс", 1997*
© *НПЖ "Финансы, учет, аудит", 1997*

Директор издательства *Е.Нестерова*
Руководитель изд.отдела *Г.Бутенко*
Оформление и макет *И.Орлова*
Верстка *К.Бутенко*
Обработка иллюстраций *Е.Тихонов*
Корректор *Т.Христова*
Подбор иллюстраций канд.искусствоведения *О.Е.Этингоф*

Издательство "Присцельс"
109240, Москва, Яузская ул., д.11, корп.1.
Тел.: (095)915-37-69, тел./факс: (095) 915-37-95.

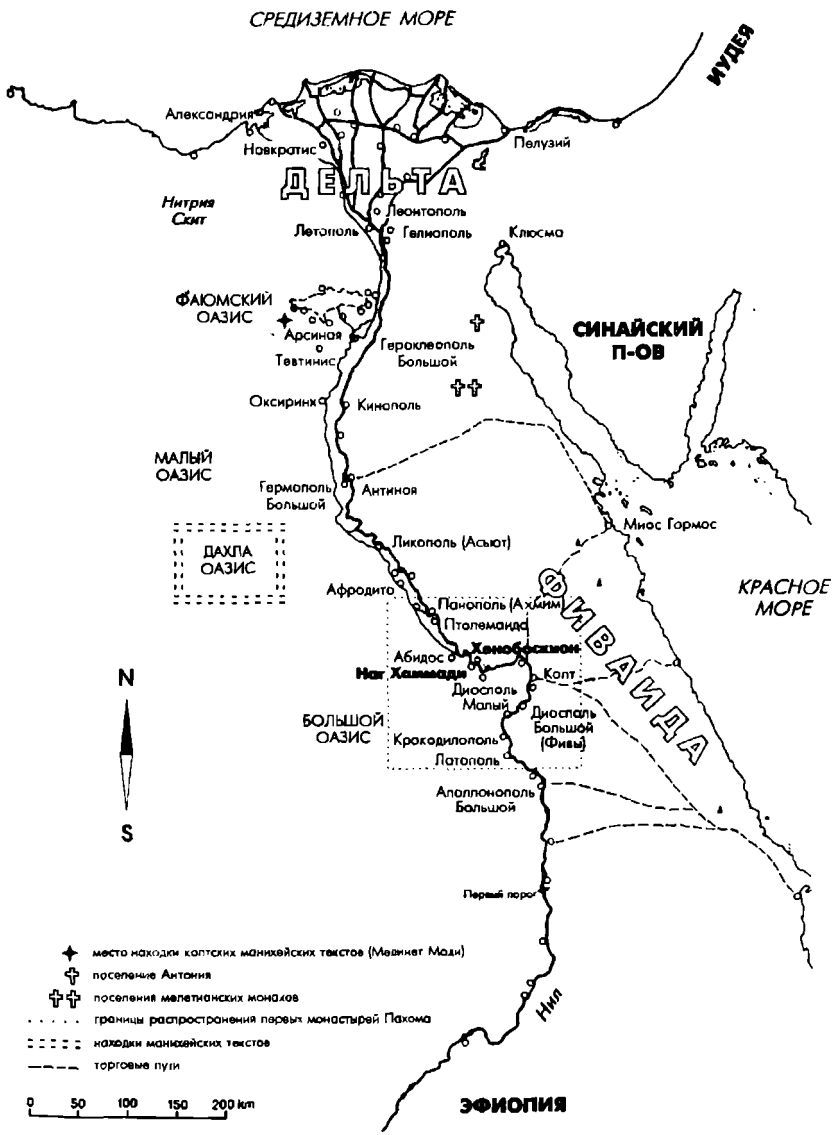
Издательский центр "Экономпресс",
г.Минск, ул.Ф.Скорины, 15а, каб.111, тел./факс (017) 268-50-89.

НПЖ "Финансы, учет, аудит".
Лицензия ЛВ № 699.
г.Минск, ул.Кальварийская, 17, тел.(017) 226-74-65.

Подписано в печать 24.09.1997 г.
Формат 60x84 1/16. Печ.л. 24. Заказ 117. Тираж 8000 экз.

Отпечатано в типографии ООО ЮНИПОЛ.
РБ, 220039, г. Минск, ул. Короткевича, 6.
Лицензия ЛП-340 от 20.12.96 г.

В работе рассматриваются некоторые проблемы раннеегипетского христианства, вставшие перед исследователями после открытия и введения в научный оборот одной из самых значительных папирусных находок XX века, а именно коптской библиотеки из Наг Хаммади. Автор пытался ответить на вопрос о том, когда возникли эти тексты и кем были переведены на коптский язык, кто читал эти сочинения и кому они принадлежали, каким было христианство этих людей и какую роль играли эти и им подобные сочинения в своеобразии раннегипетского нецерковного христианства и т.д. В приложениях читатель найдет комментированный перевод «Апокалипсиса Петра» — одного из самых интересных текстов библиотеки.



Карта Египта первых веков н.э.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Собрание *коптских* рукописей на папирусе (предположительно 12 кодексов плюс 8 листов из 13-го*[1]), случайно, предположительно в декабре 1945 года[2], открытое местными крестьянами в Верхнем Египте возле древнего поселения Хенобоскион (современный район Наг Хаммади)[3], является древнейшей из известных нам библиотек, составленной из книг — кодексов, теперь надежно датируемых исследователями IV в. н.э.[4] Научная литература, вызванная к жизни этой находкой, различные части которой в разное время и различными путями, при этом претерпев потери, попали в Каирский Музей[5], уже сейчас, спустя 50 лет, едва ли обозрима, однако несмотря на то, что как религиозный контекст, породивший (в большинстве случаев до нас не дошедшие) греческие оригиналы этих переводов[6], так и коптская стадия их бытования были всесторонне исследованы, целый ряд проблем все же остался не решенным. Хотя в многочисленных работах такие вопросы, как техническая характеристика рукописей, предположительный владелец этого книжного собрания, язык текстов, были подвергнуты детальному анализу, проблема происхождения библиотеки из Наг Хаммади тем не менее остается пока открытой[7].

***

В предлагаемой работе рассматриваются в первую очередь те вопросы, связанные с коптской стадией

---

* Примечания см. на с. 10—12.

жизни этих текстов, ответы на которые, предложенные предыдущими исследователями, представляются мне неудовлетворительными. Сразу хотел бы заметить, что, если нижеследующее носит иногда полемический характер, причина этому лежит не в том, что я недооцениваю научный вклад тех, с кем не могу согласиться, — напротив, я хорошо сознаю, что без их разысканий эта книга никогда не была бы написана, — но скорее в том, что наметившийся в последние годы очевидный спад в исследовании проблем, связанных с происхождением библиотеки из Наг Хаммади[8], наглядно показывает, как некоторые догадки, первоначально не претендовавшие на большее, чем быть только гипотезами, постепенно превратились в догмы[9]. Мое несогласие с последними не означает однако, что такие затронутые в этой работе вопросы, как вопрос о причинах языкового своеобразия текстов из Наг Хаммади (глава II), о предполагаемом владельце библиотеки (глава III) или о возможном влиянии этих, и подобных им, текстов на египетское манихейство (глава IV), я считаю окончательно решенными.

Эта работа является значительно расширенным вариантом моей книги Die koptische Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte, опубликованной в Германии (Altenberge, Oros Verlag) в 1994 году (указанный год издания 1995) на средства фонда Александра фон Гумбольдта и выполненной в семинаре у профессора *Мартина Краузе*, который предоставил мне уникальную возможность в течение 1993—1994 гг. работать в организованной им Группе по изучению коптских манихейских текстов при Семинаре (ныне Институт) по египтологии и коптологии философского факультета Мюнстерского университета и который за-

тем любезно предложил напечатать результаты этой работы в седьмом томе издаваемой им серии «Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten». Ему же выражаю сердечную благодарность за предоставленные для русского варианта книги фотографии коптских текстов из Наг Хаммади.

В предлагаемом ниже варианте были полностью переработаны Приложения 3 и 4, значительно Приложение 1, добавлены Приложение 2 и Приложение 5 с комментированным переводом на русский язык одного из самых интересных текстов собрания (и весьма информативного для дискуссии о понятиях *гносис* и *гностицизм*), а именно *Апокалипсиса Петра* (VII.1), частично переработаны и расширены все главы. Вместе с тем я имел возможность ответить здесь рецензентам немецкого варианта книги.

Моя искренняя признательность друзьям и коллегам, с которыми я имел возможность обсуждать некоторые положения этой книги. Особую благодарность приношу *Н.И.Николаеву*, с которым мы обсуждали план работы еще до того, как она была начата, и который, как и всегда, был мудрым и внимательным ее читателем на всех последующих стадиях.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Это, сейчас (условно) общепринятое, число соответствует лишь числу рукописей, поступивших в разное время в Каирский Музей (см. прим. 5) как части находки из Наг Хаммади, однако не обязательно числу реально найденных рукописей. Поскольку один из «открывателей» этих рукописей египетский крестьянин *Мухаммад Али* — основной информант в этом вопросе — постоянно говорил о тринадцати переплетенных в кожу кодексах, можно предположить, что по меньшей мере еще один кодекс из этого собрания до сих пор не попал в руки исследователей (см., например, Robinson, 1984, 20—21; Pearson, 1992, 985). О маловероятности слуха о том, что один или даже несколько кодексов были сожжены нашедшими их крестьянами, чтобы подогреть чай, см. Puech, 1951, 94; о том, что это действительно могло иметь место (причем отсутствие ряда листов в других кодексах также обязаны этой причине, а не их повреждению в древности, ср. прим. 18 и 42), см. теперь Robinson, 1981, 39—40. Ср. также краткую информацию об одном, не принадлежащем, кажется, собранию из Наг Хаммади коптском кодексе, который находится сейчас в одном из частных собраний Европы и который содержит текст *ПослПетр* (ср. Наг Хаммади VIII.2), другую версию *1АпокИак* (ср. Наг Хаммади V.3) и неизвестный диалог между Иисусом и его учениками (несколько строк *ПослПетр* из этой рукописи см. Sieber, 1991, 232). Нельзя также исключать и возможность, что некоторые кодексы, которые теперь считаются частью библиотеки из Наг Хаммади, принадлежали какой-то другой находке и лишь при поступлении в Каирский Музей «примешались» к находке из Наг Хаммади. О том, что кодекс XII мог быть одной из таких рукописей, см. Wisse, 1975b, 57 (ср. ниже прим. 16 о кодексе III). Ср. также предположение *Дофесса* о том, что изданные *Лефортом* ахмимские фрагменты *Пастыря* Гермы (Lefort, 1952) также могли быть частью находки из Наг Хаммади (Doresse, 1960, 118, прим. 4).

[2] Эта дата («about December 1945»), принятая теперь исследователями, предложена *Джеймсом Робинсоном* на основе многочисленных опросов нашедших эти рукописи крестьян, проводившихся в 1975 году, т.е. спустя 30 лет после находки (Robinson, 1981, 29). В ранних работах можно встретить другие даты находки (см., например, Puech, 1950, 92: «в течение 1946 г.»; Doresse, 1960, XII и Krause—Labib, 1962, 5: «около 1945 или 1946 г.»). См. однако справедливое предостережение *Краузе*: «Точную дату находки установить невозможно, поскольку эти тексты попали к нам не из научных раскопок» (ibid, 5, прим. 1).

[3] Сама история открытия этих рукописей с течением времени, даже в устах одного и того же информанта, обрастала все новыми подробностями (см., например, Robinson, 1981, 21 сл.), достоверность которых может быть поставлена под сомнение (см. осторожную оценку *Кассера* и *Краузе* в: Robinson, 1984, 1—2, прим. 1).

[4] Если рассматривать собрание из 19 папирусных и пергаменных кодексов (языческие и христианские сочинения на греческом, коптском и даже латинском языках), открытых где-то в Верхнем Египте вскоре после окончания Второй Мировой войны (ср. также прим. 130, 131) и приобретенных в частное владение *Мартином Бодмером* в начале 70-х гг. (теперь известны как Bibliotheca Bodmeriana; меньшая часть собрания была приобретена *Честером Битти* и сейчас находится в Дублине), как древнюю (частную? ср. однако ниже прим. 131) библиотеку, следует признать ее более молодой возраст, поскольку рукописи, ее составляющие, хронологически и тематически не столь однородны, как рукописи из Наг Хаммади: наряду с рукописями II—III вв. в этом собрании были и рукописи V—VI вв. (следовательно, библиотека сформировалась после этого времени) и наряду с языческими сочинениями (например, Фукидид или Менандр) — канонические и апокрифические христианские тексты (подробнее о составе этой библиотеки см. Robinson, 1990, 19—21 и Kasser, 1991c, 48—53).

[5] Крестьяне, нашедшие рукописи, довольно скоро от них избавились, продав за бесценок. Первым попал в Музей кодекс III (куплен в октябре 1946 г. у учителя Рахиба). Большая часть

собрания оказалась в руках некоего *Фокиона Тано*, владельца галереи древностей в Каире, который только летом 1952 г. продал рукописи в Музей (впрочем, до этого времени его рукописи хранились в доме некоей г-жи *Даттари*, которая и предоставила *Дорессу* в 1949 г. несколько фотографий и возможность сделать первое подробное описание; см. Doresse, 1960, 120—122). Значительная часть кодекса I была куплена около 1948 г. бельгийским антикваром *Альбертом Эйдом*, а после его смерти приобретена у вдовы Институтом Юнга в Цюрихе (май, 1952 г.); по мере публикации эта часть рукописи постепенно также была передана Каирскому Музею. Подробнее см. Robinson, 1981, 21—58.

[6] Обзор проблем, связанных с греческой средой возникновения этих сочинений, и анализ некоторых текстов из Наг Хаммади см. Хосроев, 1991.

[7] Подробную, тематически организованную библиографию работ по текстам из Наг Хаммади см. Scholer, 1971 (до 1969 г.); для работ последующих лет см. Bibliographia gnostica в журнале Novum Testamentum, начиная с т. 13 (1971 г.).

[8] Международная конференция, приуроченная к 50-летию со дня находки рукописей (Копенгаген, 19—24 сентября 1995 г.) лишь подтверждает этот факт: на конференции не было прочитано ни одного доклада, посвященного проблемам бытования текстов из Наг Хаммади в коптской среде.

[9] В книге, посвященной греческим оригиналам некоторых текстов из Наг Хаммади, я также исходил из ставшего к тому времени своего рода догмой мнения о том, что владельцами библиотеки были монахи одного из пахомиевых монастырей (Хосроев, 1991, 5—6; ср. ниже главу III).

ГЛАВА I

*Технические особенности рукописей из Наг Хаммади**

Хотя библиотеку из Наг Хаммади принято рассматривать как единое целое (разумеется, не с точки зрения ее содержания, а с точки зрения того, что все составляющие ее рукописи — или, по крайней мере, большая их часть (см. прим. 1 на с. 10) — были найдены в одном месте и, по всей вероятности, к моменту ее захоронения уже принадлежали одному владельцу), едва ли следует исходить из того, что это большое рукописное собрание с самого начала возникло в одном месте и притом одновременно, т.е. что предполагаемый владелец разом заказал все книги и, как результат, получил готовую библиотеку. Против этого допущения свидетельствует прежде всего большое количество дублетных сочинений в ее составе (подробнее см. ниже с. 16—17). Разумнее думать, что большое собрание складывалось постепенно из различных поступлений и что с самого начала эти книги вряд ли изготавливались специально для той большой библиотеки, которую мы знаем теперь как библиотеку из Наг Хаммади. Приняв это, можно также допустить, что отдельные рукописи (или группы рукописей), до того как они были объединены в большое собрание, принадлежали различным владельцам. Анализ технических особенностей рукописей, кажется, позволяет поставить все эти предположения на более твердую почву.

---

* Примечания к главе см. на с. 30—43.

Гипотезу о том, что библиотека из Наг Хаммади была составлена из нескольких малых книжных собраний, подтверждает не только анализ почерков, которые принадлежат различным писцовым школам (см. Приложение 1), но и анализ переплетов[10]. Одиннадцать кодексов собрания (I—XI) имеют различные по своим техническим характеристикам — и, что важно, современные самим рукописям — кожаные переплеты,[11] которые, вероятно, были изготовлены в различных переплетных мастерских (или, что также вероятно, в различное время) и для которых исследователями было предложено две, слегка отличающиеся друг от друга, классификации[12]. На основе размеров (ширина и высота)[13], способа крепления тетради к переплету, наличия или отсутствия тиснения *Джеймс Робинсон* выделил следующие группы переплетов:

1. кодексы IV, VIII и, вероятно, V[14];

2. кодексы VI, IX, X и, вероятно, II[15];

3. кодексы I, III, VII и XI: эти рукописи были объединены им в отдельную группу условно, поскольку одни из них имеют независимые технические характеристики, а другие — общие с двумя предыдущими группами[16].

Другая классификация принадлежит *Мартину Краузе*, который, прежде всего на основе наличия или отсутствия клапана, выделил две основные группы переплетов:

1. кодексы IV и VIII, не имеющие клапана;

2. с тремя подгруппами; все переплеты имеют клапан (то, что в славянской традиции называется переплет *в сумку*):

а. кодексы VI, IX, X с клапаном в форме прямоугольника (см. фото на с. 210);

б. кодексы II, VII, XI с большим клапаном в форме треугольника (см. фото на с. 197); может быть, к этой

подгруппе принадлежит кодекс I (клапан сохранился не полностью);

в. кодексы III и V с прямоугольным клапаном, имеющим на конце форму треугольника[17].

При этом следует заметить, что кодексы XII (крайне фрагментарный) и XIII не имеют переплетов[18], причем первый из них по своим кодикологическим данным уникален в собрании[19].

Переплеты восьми кодексов усилены картонажем, который состоит из пошедших к тому времени в макулатуру папирусных листов, содержащих греческие (всего 153) и коптские (всего 19) тексты. Переплеты же кодексов II, III и X картонажа не имеют[20]. По своему содержанию эти тексты также могут быть разделены на несколько групп, и их распределение среди групп переплетов также, кажется, позволяет говорить о наличии малых собраний в составе большой библиотеки[21].

Первая группа переплетов (кодексы VI и IX; далее обозначаю как *собрание А*) содержит греческие[22] документы местного значения. Тексты №№ 44—61 (кодекс VI) — фрагментарные списки имен, составленные предположительно для налогообложения[23]. Хотя в очень фрагментарных текстах картонажа из кодекса IX можно прочитать лишь отдельные слова, тот факт, что как в № 45 (кодекс VI), так и в № 147 (кодекс IX) встречается одинаковое сочетание Φαῆρις ἀδελφός, причем №№ 44—45 и №№ 146—147 скорее всего написаны одной и той же рукой[24], позволяет думать, что документы картонажа обеих рукописей происходят из одного источника. Этим источником могла быть местная канцелярия. На основе палеографии *Бафнс* и *Шелтон* датируют эти тексты концом III — началом IV в.[25]

Вторая группа переплетов (кодексы IV, V, VIII; далее — *собрание Б*) содержит фрагменты греческих документов, предположительно вышедших из правительственной канцелярии. И действительно, тексты №№ 16—21 (кодекс IV) представляют собой отчеты, в которых мы встречаем слишком большие числа, чтобы считать эти документы имеющими только местное значение[26]; текст № 22 (кодекс V) также сохранил отчет, который относится ко всей Фиваиде[27]; тексты №№ 143—144 (кодекс VIII) это императорские (?) указы, адресованные не только жителям Египта, но и всей империи[28]. Издатели датируют эти тексты IV в.

Третья группа переплетов (кодексы I, VII, XI; далее — *собрание В*) содержит вместе с различными греческими и коптскими частными деловыми документами (например, №№ 1—3 в кодексе I или №№ 62—65 и 82 в кодексе VII[29]) греческие и коптские письма (кодекс VII)[30], авторы которых использовали определенно монашеский лексикон (например, № 67 — письмо «возлюбленному брату», в котором встречается слово μονάχιον; № 72 — письмо монахам (μονάχοις) Сансну и Псату; № С6 — коптское письмо некоего Пафнутия «моему возлюбленному отцу Пахому»[31]. Принимая во внимание, что все рукописи этого малого собрания связаны между собой переписчиками (см. Приложение 1), можно вполне предположить, что они были изготовлены в какой-то монашеской среде[32].

Если можно выделить по меньшей мере три различных и относительно однородных источника для картонажа всей библиотеки[33]: местная канцелярия, правительственная канцелярия и частный (монашеский) архив[34], то можно также предположить, что вся библиотека была составлена по меньшей мере из трех

небольших книжных собраний, при этом кодексы III и XII, возможно, не принадлежали ни к одному из них (см. выше прим. 1, 8, 10 и Приложение 1).

Предположение о том, что библиотека из Наг Хаммади была составлена из нескольких малых собраний, подтверждает и распределение дублетных сочинений по группам переплетов: *АпИн* находится в кодексах II, III и IV; *ЕвЕг* — в кодексах III и IV; *Евг* — в кодексах III и V; *ЕвИст* — в кодексах I (на субахмимском) и XIII (на саидском). Таким образом, внутри малых собраний дублеты не встречаются. Единственным исключением является *Тракт.б.назв.*, находящийся в кодексах II и XIII, т.е. внутри одного малого собрания[35]. Однако этот случай также находит объяснение.

На вопрос, почему кодекс XIII уже в древности был расчленен и почему удаленные из него 8 листов (страницы 35—50), содержащие трактат *Прот* (35.1—50.24) и начальные 10 строк *Тракт.б.назв.* (50.25—34)[36], тогда же были помещены между верхней крышкой переплета и первой страницей рукописи VI[37], можно дать правдоподобное объяснение, если допустить, что владелец рукописи XIII решил по каким-то причинам избавиться от тех находившихся в ней сочинений, которые уже были в его распоряжении в другой рукописи[38]. Такой рукописью вполне мог быть кодекс II. Чтобы это сделать, ему не нужно было портить всю рукопись: достаточно было, развязав ремешки на корешке, расплести кодекс[39] и, удалив из него листы с трактатом, который он собирался оставить у себя, снова сплести; правда, при этом пришлось разрезать пополам два двойных листа (лл. 33/34-47/48 и 31/32-49/50, из которых 47/48 и 49/50 дошли до нас как одинарные листы), но первые 30 и последние 30 страниц рукописи остались совершенно не тронутыми. Можно

предположить, что на странице 34, где заканчивался текст предшествующего сочинения, оставалось еще достаточно места, чтобы вписать туда недостающие теперь 10 строк *Тракт.б.назв.*, которыми заканчивалась последняя из удаленных страниц (стр. 50). Таким образом, после удаления из кодекса трактата *Прот* и незначительной косметической работы сохранилась полноценная рукопись, в которой начало *Тракт.б.назв.* оказалось на странице 34, а его продолжение на странице 51, которая в этой усеченной рукописи стала страницей 35[40]. Такую рукопись владелец вполне мог бы продать или обменять на другую. Чтобы оставшиеся без переплета листы как-то защитить от повреждения, он вложил их в рукопись VI[41], откуда он предварительно вырвал форзац и несколько чистых листов с тем, чтобы сделать ставшую толще книгу более подходящей к переплету[42]. *Робинсон* считает, что «причины для устранения этого трактата из рукописи совершенно не ясны»[43], однако, если рассматривать эту проблему не под углом зрения всей библиотеки из Наг Хаммади, а только небольшого собрания, этот недоуменный вопрос можно снять и заключить, что еще на стадии, предшествующей объединению малых книжных собраний в большую библиотеку, рукописи II, VI и XIII могли принадлежать одному владельцу.

Из анализа технических параметров кодексов (количество переписчиков, характер и особенности их почерка, постраничное расположение материала, колофоны[44] и т.д.) можно не только извлечь дополнительную информацию о формировании состава той или иной рукописи, часто переписанной из различных оригиналов, о религиозном пристрастии ее заказчика, о порядке работы с рукописью (переписывался ли сначала текст, а затем переплетался или наоборот) и т.д.,

но иногда и прояснить некоторые вопросы структуры и содержания самого текста. Для иллюстрации обратимся к некоторым примерам.

Весьма интересна в этом отношении писцовая запись в кодексе VI (65.8—14). Перевод этого, не всегда грамматически прозрачного текста гласит:

«Одно сочинение (λόγος), (которое + μέν) ему (принадлежит), я переписал. Ведь (γάρ) было много (его сочинений), которые попали мне в руки. Я их не переписал, предполагая, что они (уже раньше) к вам попали. Даже (καὶ γάρ) (и теперь), переписывая для вас эти (сочинения), я сомневаюсь (διστάζω), а не попали ли они (уже) к вам, и (тогда) это обременило бы вас. Ведь (γάρ) поскольку (ἐπεί) [его][45] сочинения, которые ко мне попали, многочисленны...»[46]

Переписчик обращается к своему заказчику, с которым он, как кажется, не имеет возможности встретиться лично, и извиняется за то, что он, на свой страх и риск, отважился дополнить непредвиденным текстом заказанную ему рукопись, содержание которой было предварительно оговорено[47]. Сравнивая постраничное распределение текста в рукописи, можно заключить, что писцовая запись относится не к сочинению № 7 (*Мол*)[48], но к сочинению № 8 (*Аскл*)[49]. Между первым и вторым сочинениями рукописи переписчик оставил около трети незаполненной страницы (см. стр. 12, на которой текст занимает только 22 строки вместо ожидаемых ± 32); после третьего текста на странице также оставалось достаточно места, чтобы там начать новое сочинение (см. стр. 35, где текст занимает 24 строки вместо ± 32), однако переписчик начал его на следующей странице; между четвертым и пятым сочинениями на странице 48 почти нет пробела, но после пятого сочинения переписчик опять оставил около тре-

ти страницы незаполненной (см. стр. 51, где только 23 строки текста). К концу шестого сочинения плотность текста начинает возрастать: на странице 63 мы находим уже 36 строк (вместо 33 строк на предшествующей), при этом между концом шестого сочинения и началом седьмого не оставлено никакого пробела[50]; на странице 65, где заканчивается седьмое сочинение и начинается восьмое, находится уже 38 строк, из которых 7 строк занимает писцовая запись (буквы в ней в полтора раза меньше, чем в тексте самих сочинений; см. фото № 6); дальше, до конца рукописи, число строк на каждой странице остается примерно одинаковым, однако на последнюю страницу (78) переписчику, чтобы уместить сочинение, пришлось втиснуть 43 строки. Как видим, он начал экономить место, начиная со страницы 63, поэтому можно предположить, что именно в это время в его руки попала еще одна рукопись с герметическими сочинениями[51], из которых одно он и решился переписать на оставшихся после выполнения первоначального заказа чистых страницах. Чтобы отделить заказ от того текста, который он сам выбрал для переписывания (т.е. от восьмого сочинения), он оставил сначала между ними небольшой пробел, однако, после того как непредусмотренный текст с трудом был размещен на последних страницах, для записи, в которой он хотел оправдаться перед заказчиком, не оставалось уже места, и поэтому переписчику не оставалось ничего другого, как вписать свое извинение в пробел, оставленный между сочинениями 7 и 8. Однако и этого места оказалось недостаточно для извинения, и оно осталось[52] незаконченным[53].

То обстоятельство, что переписчик был уверен, что его заказчики уже имеют в своей библиотеке другие герметические тексты[54], а также наличие в рукописи

не только герметических, но и различных христианско-гностических текстов, позволяет видеть в заказчиках членов какой-то религиозной общины (может быть, семью). Их религиозность была весьма синкретической, однако доминирующим в ней следует признать своеобразно осмысленное христианство[55]. Допуская, что эта община владела кодексами II, VI, IX, X и XIII (см. выше о переплетах и Приложение 1), можно, например, предположить, что число ее членов было незначительным и они были не столь богаты, чтобы позволить себе роскошь иметь несколько экземпляров одного и того же текста (см. выше с. 16—17 о дублетах в кодексах II и XIII).

Впрочем, состав рукописи мог зависеть не только от желания заказчика или от вкуса и пристрастия переписчика, как мы это только что видели в случае с кодексом VI. Рукопись, с которой переписчик делал свою копию, могла иметь другие размеры, нежели имевшиеся в его распоряжении чистые листы, и поэтому не каждая последующая копия воспроизводила состав своего оригинала страница в страницу. Если объем чистых листов был больше объема оригинала, переписчик мог даже не знать заранее, что он будет переписывать на оставшиеся после выполнения заказа свободные листы. В этом случае перед ним вставала задача найти какой-нибудь текст, подходящий по величине к незаполненной части рукописи. По всей вероятности, именно с такой ситуацией мы сталкиваемся в кодексе II.

Сначала в распоряжении переписчика была какая-то рукопись, которая содержала только шесть сочинений (теперь это сочинения 1—6). Он предварительно подсчитал требуемое число страниц и затем, без какой бы то ни было попытки экономить папирус, стал вписывать на каждую страницу примерно одинаковое ко-

личество текста на протяжении почти всего кодекса[56]. Когда он закончил переписывать свой оригинал, в его рукописи оставалось еще 8 свободных страниц, для заполнения которых ему был предложен (или он сам его нашел) еще один текст — *ФомАтл* (теперь сочинение 7). Для того, чтобы уместить это сочинение, он так точно рассчитал оставшееся место, что смог до конца кодекса сохранять плотность текста одинаковой на каждой странице[57]. Такая точность в его расчетах, которую можно проследить по всей рукописи, позволяет предположить: если бы он с самого начала имел перед собой оригинал с семью сочинениями, он смог бы равномерно распределить материал по всей своей рукописи и все сочинения написать одинаковым почерком[58]. В написании слова ⲥⲱⲧⲏⲣ можно видеть дополнительное подтверждение формирования кодекса II из разных источников: в сочинениях 3, 5, 6 (в сочинениях 2 и 4 оно не встречается) мы всегда находим полную форму слова, однако в *ФомАтл* оно везде выступает как nomen sacrum в форме $\overline{\text{ⲥⲱⲣ}}$[59].

Итак, несмотря на некоторые различия в почерке, которые, впрочем, касаются лишь величины букв, рукопись II переписана одним переписчиком. Вместе с тем строки 1—8 на странице 47 явно свидетельствуют о том, что они были переписаны другой рукой (см. Приложение 1 и фото № 1). Для объяснения этого, как мне кажется, не следует предполагать вместе с *Бентли Лейтоном*, что первый переписчик оставил в своем тексте на странице 47 пустое пространство, поскольку его оригинал в этом месте был испорчен, и второй переписчик лишь позднее заполнил эту лакуну на основании другого, теперь уже исправного, экземпляра сочинения[60]. Сравнивая размер букв у обоих переписчиков, можно видеть, что первый, переписывая

текст *ЕвФ*, всегда умещал в одной строке 24—26 букв, второй — только 18—22 буквы. При этом последний в восьми переписанных им строках сделал две ошибки (строка 2: с в ϣс /?/ вставлено задним числом над строкой; строка 6: в сⲁϩⲛⲟⲩϣⲕ̄ буква ϩ зачеркнута). Поэтому можно предположить, что, когда первый переписчик временно не мог продолжать свою работу, заказ был передан (для пробы?) другому переписчику, однако плохое качество его работы и расточительное использование папируса были своевременно замечены, и рукопись была возвращена первому переписчику. Нет также необходимости допускать, что один и тот же переписчик изменил на некоторое время свой почерк. С одной стороны он едва ли бы стал это делать в середине предложения (даже в середине слова, хотя и в начале новой страницы), с другой стороны различие в пунктуации свидетельствует о том, что речь идет о двух разных людях: переписчик строк 1—8 ставил двоеточие при переносе (... сωтн̄ⲁ: плогос, 47.7—8), в то время как переписчик остального текста использовал в этих случаях косой штрих (например, ⲁϥкотϥ̄ⲁ̀ ⲛⲉϥⲛⲁⲑⲏⲧⲏⲥ, 46.4—5).

Сходный пример можно найти и в кодексе I, где сочинения 1, 2, 3, 5 были переписаны одной рукой, а сочинение 4 (*Рег* 43.25—50.18) другой. Здесь также едва ли необходимо предполагать, что один и тот же переписчик просто сменил на время почерк. Сравнивая, например, надстрочную черту у префикса ⲛⲛⲧ- в обоих почерках, можно видеть ⲛⲛ̄ⲧ̄- у первого переписчика и ⲛ̄ⲛ̄ⲧ- у второго. Переписчик мог иногда менять свой почерк, но едва ли свою орфографию.

Тот факт, что сочинения в кодексе I были переписаны двумя переписчиками, интересно сопоставить с кодикологическими особенностями рукописи, которая

состояла из трех тетрадей (первая — 22 двойных листа, вторая — 8 двойных листов, третья — 6 двойных листов)[61]. Четвертое сочинение (*Рег*), которое переписано второй рукой, начинается как раз в середине первой тетради (страница 43, строка 25), состоящей из 22 двойных листов (от листа A/B[62]-85/86 до листа 41/42-43/44). Все страницы, вышедшие из-под руки первого переписчика, пронумерованы, страницы же, которые были переписаны второй рукой, не имеют нумерации (за исключением пагинированной первым переписчиком страницы 43, на которой, на строке 24, он закончил первую часть своей работы). Первый переписчик продолжил затем свою работу от начала страницы 51, на которой он начал переписывать новое сочинение *ТрТракт*, причем на предшествующей странице 50, где второй переписчик завершил трактат *Рег*, осталось чистыми две трети страницы. Первый переписчик, чтобы не тратить понапрасну папирус, мог бы начать *ТрТракт* на странице 50, однако он начал его лишь со следующей страницы. Такая расточительность (следует отметить, что между сочинениями 2 и 3, как и между сочинениями 3 и 4, не было оставлено ни одной незаполненной строки) находит, по моему мнению, единственное объяснение: к началу работы в распоряжении первого переписчика не было достаточного количества сочинений, чтобы заполнить находившуюся перед ним рукопись, первоначально состоящую из непереплетенных 22 двойных листов, однако, когда он закончил третье сочинение (*ЕвИст*), а еще один текст (*Рег*) оставался непереписанным, к нему в руки попал новый большой текст (*ТрТракт*)[63]. Чтобы быстрее выполнить заказ, оставшаяся чистая часть рукописи была поделена между двумя переписчиками: второму были даны 4 двойных листа (41/42-43/44; 39/40-45/

46; 37/38-47/48; 35/36-49/50), на которых он, после предварительного расчета, должен был разместить трактат *Рег.* Одновременно первый переписчик начал переписывать *ТрТракт* и, приняв в расчет переданные другому переписчику листы, он пронумеровал дальше свои страницы, так что вся рукопись получила непрерывную пагинацию. Если принять во внимание, что каждая последующая тетрадь содержит меньше листов, чем предыдущая, и что *ТрТракт* имеет большой объем (88 страниц), можно предположить: для того, чтобы уместить последний текст, рукопись пришлось дважды наращивать дополнительными тетрадями. Второму переписчику удалось между тем уместить свой заказ на меньшем, чем ему было отведено, пространстве, однако это сэкономленное место (две трети 50-й страницы) уже поздно было использовать. При этом он забыл пронумеровать свои страницы, и после того, как они опять были объединены с листами, на которых первый переписчик выполнил свою работу, они так и остались (по невнимательности?) без нумерации. Вместе с тем то обстоятельство, что первый переписчик к концу страницы иногда начинал сжимать свой текст и отдельные слова, или даже целые фразы, приписывать под последней строкой[64], свидетельствует, кажется, о том, что он старался воспроизводить страницы своего оригинала лист в лист.

Принимая во внимание малопрофессиональный (ученический?) характер его почерка (ср. различную величину букв) и множество ошибок, которые он допустил при переписывании (хотя некоторые, вероятно, находились уже в его оригинале)[65], можно думать, что мы имеем дело с дилетантом. Второй переписчик, напротив, был, кажется, профессионалом: при переписывании он практически не делал ошибок и искусно

разместил свой материал без какого бы то ни было намерения следовать за расположением материала в оригинале (следует, впрочем, заметить, что у него не было большой необходимости экономить место).

Этот пример свидетельствует о том, что, с одной стороны, переписчик переписывал еще не переплетенные листы и что, с другой стороны, речь идет здесь не о некоординированном труде одиночек, но о скриптории, в котором работа в случае необходимости могла быть поделена между несколькими переписчиками и в котором мог быть получен необходимый писчий материал. Вместе с тем вряд ли можно принять предположение о том, что уже греческий оригинал кодекса I имел тот же состав сочинений[66].

Кодекс XI примечателен в другом отношении. Речь идет о рукописи, тексты которой были переписаны двумя переписчиками на двух различных диалектах[67]. Этот факт, кажется, свидетельствует не только о том, что кодекс был составлен из двух рукописей (см. ниже о языке с. 57), но и о том, что, хотя рукописи из Наг Хаммади и были изготовлены в области распространения саидского диалекта (см. ниже с. 44, 57 о языке документов картонажа), заказчики кодекса XI могли читать как на саидском, так и на субахмимском диалектах[68]. Несмотря на это, не случайно для работы были привлечены два переписчика, поскольку первый, который копировал не только сочинения на субахмимском (1 и 2) этой рукописи, но также и четвертое сочинение *Рес* кодекса I (см. Приложение 1), имел, по всей вероятности, опыт в переписывании именно субахмимских текстов.

Таким образом, в книжном собрании, которое принято называть библиотека из Наг Хаммади, можно выделить следующие составные части:

I. Рукописи VI и IX, как показывают документы картонажа (собрание А, см. выше с. 15), переплеты и родство переписчиков (см. Приложение 1), имели общее происхождение. Рукописи II и XIII, переписанные, по всей вероятности, одной и той же рукой, также вышли из одного скриптория. Поскольку переписчики рукописей VI/IX и II/XIII принадлежали различным писцовым школам (см. Приложение 1) и поскольку переплет рукописи II в отличие от переплетов рукописей VI и IX не содержит картонажа и по ряду технических характеристик отличается от них, можно предположить, что как этот переплет, так и не дошедший до нас переплет рукописи XIII были изготовлены в другой мастерской. Поскольку однако часть рукописи XIII уже в древности была вложена в рукопись VI, следует предположить, что все эти четыре рукописи вскоре после своего изготовления были объединены в некую малую библиотеку. По своему переплету и по характеру почерка (если допустить, что рукопись X[69] и 8 строк рукописи II были переписаны переписчиками одного скриптория; см. Приложение 1) кодексы II и X также могут быть сближены (можно даже весьма осторожно предположить, что кодекс X принадлежал этому же малому собранию), однако находящегося в нашем распоряжении материала для более определенного суждения крайне недостаточно, чтобы идти дальше этого сближения.

II. Кодексы IV, V, VIII, связанные между собой переписчиками, переплетами, документами картонажа (собрание Б; см. выше с. 15) и особенностями языка (см. ниже с. 55), также представляют собой некое целое. Поскольку рука (руки? см. Приложение 1) этих рукописей очень похожа на руку рукописей VI и IX — как следствие, можно быть уверенным, что все эти пять

рукописей, если и не вышли из-под пера одного переписчика, то по крайней мере, были переписаны в одном и том же скриптории, — можно предположить, что один и тот же человек (или община) заказал одно за другим оба малых собрания (сначала кодексы IV, V, VIII, а затем VI и IX, а не наоборот[70]). При этом остается открытым вопрос, были ли все эти рукописи переплетены в том же самом скриптории, где переписывались (в этом случае различие в переплетной технике между кодексами IV, V, VIII и кодексами VI и IX можно было бы объяснить, например, тем, что каждый раз заказчик располагал разными средствами, и поэтому для рукописей IV и VIII были заказаны весьма простые переплеты, или временной дистанцией между этими собраниями и, как следствие, изменением переплетной техники), или переписанные рукописи переплетались в какой-то другой мастерской (в этом случае можно предположить, что речь идет о двух различных переплетных мастерских). Отсутствие дублетов в этих пяти рукописях говорит, скорее, в пользу того, что они имели одного заказчика (владельца). Когда этот последний стал владельцем еще нескольких книг (рукописи II и XIII), он обнаружил, что с одной стороны в них находятся дублеты (*Тракт.б.назв.*), с другой — тексты, которые уже раньше были в его библиотеке (*АпИн*)[71]. В такой ситуации ему оказалось нетрудно избавиться от дублетов в рукописи XIII (см. выше с. 17—18). В рукописи II также оказалось сочинение, *АпИн*, которое уже ранее было в его распоряжении в рукописи IV (причем в той же самой версии), однако у него не было возможности устранить этот текст из рукописи без того, чтобы не разрушить весь кодекс[72]. В результате этот дублет остался в его библиотеке.

III. Кодексы I, VII, XI, хотя и связаны между собой общностью переписчиков, переплетов[73] и документов картонажа (собрание B; см. выше с. 16), тем не менее весьма разнородны: их тексты, написанные на двух различных диалектах, переписаны тремя различными копиистами, причем характер письма каждого из них свидетельствует о том, что в одном и том же месте могли работать переписчики, которые получили различное профессиональное образование и которые принадлежали различным писцовым школам. Возникает даже вопрос, можно ли в этом случае вообще говорить о профессиональном скриптории.

IV. Рукопись III как по характеру почерка (см. Приложение 1), так и по тому, что засвидетельствовала версии текстов отличные от тех, которые дошли до нас в других рукописях (*АпИн*, *ЕвЕг* и *Евг*[74]), не может быть поставлена в связь ни с одним из вышеназванных малых собраний, и, скорее всего, должна рассматриваться как возникшая независимо от них в какой-то другой мастерской.

V. Также и рукопись XII по своим кодикологическим характеристикам (ср. прим. 19), почерку (см. Приложение 1) и, возможно, версии одного из текстов (*ЕвИст*, см. прим. 166) не может быть сопоставлена ни с одной рукописью из Наг Хаммади.

Предположение о том, что сначала каждая рукопись в отдельности, а затем каждое состоящее из них малое собрание имели свою судьбу, может быть подтверждено также и анализом языка этих текстов. К нему теперь и обратимся.

ПРИМЕЧАНИЯ

[10] О различных типах переплетов коптских кодексов, как, впрочем, и о других проблемах внешнего оформления коптской рукописной книги, см. подробнее Еланская, 1987, 49—59.

[11] Утверждение *Джона Шелтона*, что «двенадцать кодексов переплетены в кожу» (Barns, Browne, Shelton, 1981, 1) следует считать ошибочным (ср. также Еланская, 1987, 44: «...13 прекрасно сохранившихся папирусных кодексов в кожаных переплетах»); ср. прим. 18.

[12] При консервации рукописей в Каирском Музее кодексы были расчленены на отдельные листы. Сами тексты, каждый лист которых находится теперь в отдельном запаянном плексигласовом футляре, доступны теперь исследователям благодаря прекрасному факсимильному изданию (см. Facsimile I—XIII). Однако, несмотря ни на фотографии переплетов, ни на их, пусть даже подробные, описания, которыми снабжены факсимильные издания текстов, я не берусь высказывать самостоятельного о них суждения, которое было бы возможным при изучении их de visu. В этом вопросе я опираюсь прежде всего на выводы тех, кто имел эту возможность.

[13] Впрочем, по своей высоте кодексы из Наг Хаммади представляют собой определенное единство: диапазон ст ± (за счет неровных краев) 29,8 см (кодекс I) до ± 24 см (кодекс IV), причем ширина страницы каждого в среднем равна половине его высоты; ср., например, совершенно иные размеры кодекса P.Berol.8508 (= BG; см. прим. 88): 13,5 на 10 см. Текст во всех кодексах из Наг Хаммади написан в одну колонку, что вообще характерно для рукописей на папирусе, и все они, за исключением кодекса I (см. прим. 61), состоят из одной тетради.

[14] Следует отметить, что тетрадь (см. прим. 13) с текстом в этих трех кодексах прикреплялась к переплету одним и тем же

способом: к внутреннему сгибу кожаного переплета приклеивалась полоска из кожи (что одновременно укрепляло корешок) и под нее в верхней и нижней части переплета пропускались два кожаных ремешка; оба конца каждого из них выходили через отверстия в тетради на сгиб ее внутреннего (середина рукописи) двойного листа и там завязывались; чтобы однако предотвратить порчу папируса этими ремешками, между узлами и разворотом внутреннего листа предварительно подкладывалась полоска из кожи; внутренний двойной лист в этих кодексах был своего рода защитным и не имел текста; только в кодексах этой группы (как, впрочем, и в кодексе III, см. ниже) внешний двойной лист тетради (т.е. форзац в начале и конце) оставлен чистым. Высота переплетов примерно одинаковая: ± 24 см. Переплеты этой группы имеют примитивное тиснение в виде горизонтальных и (или) вертикальных линий.

[15] В кодексах этой группы тетрадь крепилась к переплету несколько иначе (ср. прим. 14): к внутреннему сгибу переплета также приклеивалась полоска из кожи, однако не для того, чтобы под ней пропустить ремешки, а только для укрепления самого корешка; оба конца каждого из двух ремешков выводились наружу от внутреннего сгиба внутреннего двойного листа тетради через четыре (по два в верхней и нижней частях тетради) сквозных отверстия, также укрепленных кожаной прокладкой, и завязывались на внешней стороне корешка (в кодексе II и ремешки, и обе кожаные прокладки теперь отсутствуют, однако отверстия на корешке свидетельствуют в пользу именно такого способа крепления, см. Robinson, 1975a, 177, 180). По высоте переплеты этой группы занимают среднее положение среди переплетов из Наг Хаммади: от 28,6 см (кодекс II) до ± 26 см (кодекс X).

[16] Поскольку у кодекса VII нет сквозных отверстий на корешке, можно предположить, что (теперь отсутствующие) ремешки, прикреплявшие тетрадь к переплету, были выведены на заднюю часть кожаной полоски, усиливающей корешок, там завязаны, а уже затем эта полоска была приклеена к внутренней стороне корешка (такую рукопись, в отличие от всех, рассмотренных выше, можно было расплести лишь оторвав от переплета). В кодексе III способ крепления был аналогичным. Кодексы I и XI не имеют кожаной прокладки между тетрадью

и переплетом, и ремешки были выведены на внешнюю сторону корешка и там завязаны (хотя, как крепились тетради к переплету у кодекса I — единственного многотетрадного кодекса библиотеки из Наг Хаммади; см. прим. 61 — не совсем ясно). См. Robinson, 1975a, 184—190. Кодексы этой группы (кроме кодекса III, высота которого 26 см) самые высокие: от ± 29,8 см (кодекс I) до 28,6 см (кодекс XI). *Фредерик Виссе* сомневается в том, что кодекс III вообще принадлежал к библиотеке из Наг Хаммади (Wisse, 1975, 226); позднее *Робинсон* (Robinson, 1984, 86) говорит уже о четырех группах, выделяя переплет кодекса III в самостоятельную группу.

[17] Krause, 1978, 222; ср. также Krause, 1975, 69—70.

[18] В 1949 г. *Доресс*, делая предварительное описание рукописей у г-жи *Даттари* (см. прим. 5), видел кодекс XII уже в крайне фрагментарном состоянии и без переплета. *Краузе*, отмечая, что от переплета кодекса XII сохранились лишь кожаные ремни, предполагал, что переплеты этих двух кодексов погибли уже вскоре после находки рукописей, тогда же пострадал и сам кодекс XII (Krause—Labib, 1971, 12—14). *Робинсон*, не отрицая того, что кодекс лишился переплета и потерял большую часть листов уже в наше время, считает, что эти ремни принадлежат кодексу II (Robinson, 1972, 86); по поводу отсутствия переплета у кодекса XIII см. с. 17 сл.

[19] Хотя плачевное состояние кодекса не позволяет восстановить ни его первоначальный объем, ни даже точный размер листов (см. прим. 42), одна кодикологическая особенность выделяет его среди остальных кодексов из Наг Хаммади: когда из папирусного свитка нарезали листы для кодекса и складывали в стопку, следили всегда за тем, чтобы сторона листа с горизонтальным направлением волокон (называемая Recto, в противоположность стороне с вертикальным направлением волокон, называемой Verso; см. Фихман, 1987, 12—16) смотрела наверх; такая стопка, согнутая пополам, становилась тетрадью, у которой таким образом первая и все нечетные страницы имели вертикальное расположение волокон (Verso), а вторая и все четные — горизонтальное (Recto); у кодекса же XII нарезанные листы складывались в чередующемся порядке: сторона листа с горизонтальным направлением во-

локон наверх, затем сторона с вертикальным направлением волокон наверх и т.д., в результате чего левая и правая страницы разворота тетради имели одинаковое направление волокон. См. Robinson, 1975b, 26; Wisse в: Turner, 1990, 290 и выше прим. 1 о возможности того, что этот кодекс вообще не принадлежал библиотеке из Наг Хаммади.

[20] Первое предварительное описание этих греческих и коптских документов см. Barns, 1975, 9—17. Издание всех текстов картонажа см. Barns, Browne, Shelton, 1981.

[21] Нижеследующее деление основано исключительно на характере документов картонажа и не принимает в расчет особенности самих переплетов.

[22] Следует также отметить, что в картонаже этой группы переплетов нет коптских текстов.

[23] Barns, Browne, Shelton, 1981, 39—51. Не исключено, что крайне фрагментарные № 53 и № 56 могли быть прошениями на имя стратега (?); см. ibid. 3—4, 46—49.

[24] Barns, Browne, Shelton, 1981, 103.

[25] Barns, Browne, Shelton, 1981, 39, 103.

[26] Например, № 17, где говорится о 3410 s(pathia) вина; ср. Barns, Browne, Shelton, 1981, 3: «текст написан предположительно в одной из правительственных канцелярий».

[27] Отчёт о взимании денежных налогов с различных городов Фиваиды, где речь идет о больших суммах денег (4000 талантов и т.п.); см. Barns, Browne, Shelton, 1981, 25—30.

[28] Barns, Browne, Shelton, 1981, 87—100. Уже ранее *Барнс*, не принимая, правда, во внимание возможное наличие малых собраний в составе библиотеки, предположил, что документы из рукописей IV, V и VIII вышли, по всей вероятности, из официальных правительственных кругов (Barns, 1975, 15: «government official circles»; ср. также Veilleux, 1986, 282). В картонаже этого кодекса находятся пять фрагментарных частных коптских писем, содержание которых не поддается

восстановлению (см. Barns, Browne, Shelton, 1981, 147—152, №№ С 15—19), но которые свидетельствуют о том, что источником картонажа этой группы рукописей были не только документы правительственной канцелярии.

[29] Некоторые греческие документы в рукописи VII имеют точные датировки (№ 63 — 20 ноября 341 г., № 64 — 21 ноября 346 г., № 65 — 7 октября (?) 348 г.; Barns, 1975, 12; Barns, Browne, Shelton, 1981, 53—58), которые следует рассматривать как terminus post quem для изготовления рукописей этой группы. Подробнее о проблемах датировки рукописей из Наг Хаммади см. Приложение 1.

[30] Картонаж этой рукописи содержит также несколько коптских фрагментов с литературными текстами: из книги Бытия (№ С 2) и, вероятно, из какой-то проповеди (№ С 3); см. Barns, Browne, Shelton, 1981, 124—133 и Kasser, 1972, 65—89.

[31] Основываясь именно на этих монашеских реалиях, *Барнс* пришел к выводу, что вся библиотека принадлежала пахомианам: Barns, 1975, 13; однако ряд предложенных *Барнсом* чтений, которые, по его мнению, бесспорно указывали на монашеское происхождение документов из кодекса I, не подтвердился при повторном анализе текстов: прочитанное им в № 1 слово μονή, т.е. (монашеская) обитель, оказалось словом κώμη, т.е. деревня (см. комментарий *Джона Тёрнера* в: Barns, 1975, 17); подробнее см. главу III.

[32] Впрочем, нельзя исключать возможность того, что эта монашеская корреспонденция, потеряв актуальность и став ненужной, попала в иную среду (была выброшена, продана и т.п.) и там была использована как материал для картонажа; ср., например, тексты картонажа (начало IV в.) из переплета христианского кодекса *Or.7594* (середина IV в.), в которых речь идет о жреце и παστοφόροι Гермеса и Афродиты, что определенно указывает на языческую среду (см. H.I.Bell в: Budge, 1912, XIV—XVII; ср. Layton, 1987, 5, § 5). О времени, после которого документальные папирусы теряли свою актуальность и могли быть вторично использованы, см. Приложение 1.

[33] Поэтому я не могу согласиться с *Шелтоном*, который, не принимая во внимание наличие малых собраний в составе

библиотеки, говорит «о городской мусорной куче» как о единственном источнике картонажа: «it is hard to think of a satisfactory single source for a such variety of documents except a town rubbish heap — which may indeed have been the direct source of all the papyri the bookbinders used» (Barns, Browne, Shelton, 1981, 11).

[34] Нельзя исключить также и возможность, что речь идет об архиве некоего Сансна, монаха (№ 72) и одновременно пресвитера (№ 78; если это не тезки), имя которого часто встречается в документах картонажа кодекса VII и который является все время адресатом: «возлюбленный отец» (№ 68), «возлюбленный брат» (№№ 73, 77), «господин отец» (№ 75), «возлюбленный сын» (№ 76), «монах» (№ 72), «пресвитер» (№ 78) — контекст показывает, что речь идет о терминах не физического, но духовного родства; в пользу архива высказывался Barns, 1975, 14; ср. более осторожное мнение *Шелтона* (Barns, Browne, Shelton, 1981, 8—9).

[35] Кодекс XIII, хотя и не имеющий переплета, но, весьма вероятно, переписанный тем же переписчиком, что и кодекс II (см. Приложение 1), должен быть включен в малое собрание, состоявшее из кодексов VI, IX, X и II.

[36] Листы не имеют пагинации, и я принимаю условную пагинацию, которую предложил *Робинсон* на основании факта, что все рукописи из Наг Хаммади (кроме кодекса I) — однотетрадные (см. прим. 14 и 61). Эти восемь листов состоят из трех вложенных один в другой двойных листов (сгиб внутреннего листа являлся серединой всей рукописи) плюс два отдельных листа; на оборотной стороне второго отдельного листа находится начало *Тракт.б.назв.* (50.25—34); Полный текст этого сочинения сохранился в рукописи II (текст занимает там 30 страниц: 97.24—127.17) и поэтому, если *Тракт.б.назв.* занимал рукопись XIII до конца, то она состояла не менеее чем из 80 страниц (т.е. из 20 двойных листов — объем обычный для рукописей из Наг Хаммади): страницы 39/40-41/42 двойного листа были серединой рукописи, далее шли листы 37/38-43/44 и 35/36-45/46 плюс два одинарных листа 47/48 и 49/50, первая половина которых (соответственно 33/34 и 31/32) при устранении этих 8 листов из кодекса была отрезана. Весь текст трактата должен был занимать страницы

51—80 кодекса XIII; см. Robinson, 1972, 74—87. О возможности иной пагинации, которая, впрочем, не меняет ни структуры кодекса, ни механизма устранения из него дублетных сочинений, см. прим. 40.

[37] Это было установлено *Робинсоном* как по зеркальному отпечатку текста, оставленного страницей 35 (см. пред. прим.) на внутренней стороне верхней крышки переплета кодекса VI, так и по характеру повреждения (от червей и т.п.), который одинаков на листах 47/48 и 49/50 и на соприкасавшемся с ними первом листе кодекса VI (Robinson, 1972, 74—87).

[38] *Янсенс*, допуская одного и того же переписчика для кодексов II и XIII (ср. Приложение 1), считает, что первым текстом рукописи XIII (т.е. страницы 1—34) могла быть пространная версия *АпИн* (Janssens, 1978, 2).

[39] Можно предположить, что переплет рукописи XIII имел такую же конструкцию, как и переплет рукописи II (ср. прим. 15 и 36).

[40] Впрочем, рукопись XIII вполне могла иметь больший, нежели реконструированный *Робинсоном*, объем (т.е. 20 двойных листов). Ведь *Тракт.б.назв.* не обязательно занимал рукопись до конца, как предположил американский исследователь, и, следовательно, составляющий середину рукописи двойной лист не обязательно предполагает пагинацию 39/40-41/42. Если принять во внимание, что кодекс II и остаток кодекса XIII имеют бесспорное родство — оба, весьма вероятно, переписаны одной и той же рукой (см. Приложение 1) и кодикологически стоят близко друг к другу (Robinson, 1972, 81), — то можно также предположить, что и их объем был примерно одинаковым. Кодекс II состоял из 38 двойных листов, примерно такой же объем мы вправе допустить и для кодекса XIII.

[41] Эти две рукописи имеют почти одинаковый размер (высота около 28 см; подробнее см. Robinson, 1972, 82—83), поэтому эти листы хорошо подошли к рукописи VI.

[42] Robinson, 1972, 83. Сравнивая такое заботливое отношение к этим листам, которые дошли до нас, можно сказать, в иде-

альном состоянии, с разрозненными и изрядно разрушенными листами (всего 6) и мелкими фрагментами из кодекса XII, содержащими остатки трех сочинений, *Робинсон* доказывает, что кодекс понес эти потери уже в наше время (ibid., 87; также Krause, 1971, 13 со ссылкой на слух, что часть листов рукописей была использована крестьянами для приготовления чая; ср. прим. 1).

[43] Robinson, 1972, 82; id., 1984, 19; Turner, 1990, 455. Предположение *Хедрика* (который говорит о «единственном тексте, который мы называем кодексом XIII») о том, что все сочинения кодекса XIII (кроме *Прот*) были ортодоксальными и именно поэтому они были удалены из него, до того как это собрание еретических книг было спрятано, лишено основания (Hedrick, 1980, 92, прим. 68).

[44] Если под термином *колофон* понимать маргинальную запись, которая прямо не связана с основным текстом и даже не всегда вытекает из его содержания (т.е. может быть опущена без ущерба для понимания текста), следует различать между колофонами, которые вполне могли выйти из-под руки самого автора сочинения (например, замыкающая основной текст молитва, сакральная аббревиатура, резюме текста или т.п.), и колофонами (того же содержания), сделанными переписчиками или даже читателями на последующих стадиях бытования текста. Разграничить эти два вида колофонов часто бывает довольно трудно (ср. Приложение 2). Проще обстоит дело с той разновидностью колофона, которую называют писцовой записью и которая, как правило, отмечает обстоятельства переписывания данной рукописи, имя переписчика и т.п. (см. ниже о писцовой записи в кодексе VI). Колофон в собственном смысле слова (не важно, вышел ли он из-под руки автора сочинения или был добавлен к тексту на одной из стадий его бытования), воспринимаясь переписчиками как органическая часть сочинения, мог сохраняться в тексте на протяжении всей его рукописной традиции, писцовая же запись, часто теряя для последующей копии свою актуальность, при переписывании следующей копии, как правило, опускалась (ср. однако утверждение *Виссе* в прим. 46). Однако именно эта последняя более информативна для истории бытования текста. Удобное терминологическое разграничение собственно колофона и писцовой записи не всегда соблю-

дается в научной литературе; см., например, *Глоссарий* к первому тому «Рукописной книги в культуре народов Востока» (М., 1987), где на с. 551—552 читаем: «*колофон* — запись переписчика рукописи (или автора сочинения), содержащая различные сведения о нем и о рукописи...».

[45] В конце 14-й строки *Краузе* восстанавливает ⲡⲓⲧⲉ ⲡⲓ [ⲱⲧ] (т.е. «отца»), однако для такой реконструкции лакуна слишком мала (см. фото в Krause—Labib, 1971, табл. 32 и Facsimile VI, табл. 69). Parrott, 1979, 393 и Mahé, 1982, 459 дополняют ⲡⲓⲧⲉ ⲡⲛ (т.е. «его»). *Он*, о котором идет речь в этой записи, это *Гермес*, поскольку шестое, седьмое и восьмое сочинения этого кодекса являются герметическими трактатами.

[46] По моему мнению, запись осталась незаконченной (ср. прим. 53): не хватает главного предложения, от которого должно было бы зависеть придаточное причины, вводимое союзом ἐπεί. Утверждение *Виссе* (только на основании наличия греческих слов в коптском тексте), что колофон находился уже в греческом оригинале, вряд ли можно принять (Wisse, 1977, 98). Аргументированное возражение на основе анализа языка текста см. Mahé, 1982, 461—462.

[47] Переписчик сомневается только по поводу одного переписанного им сочинения, но не по поводу других, поэтому едва ли прав *Шольтен*, когда говорит, что «переписчик не получал никакого точно сформулированного заказа» (Scholten, 1988, 164).

[48] Так считает *Пэррот* (Parrott, 1979, 389—391), убеждение которого основано на том, что обычно писцовая запись стоит после текста, к которому относится (ср. также Bellet, 1979, 4). Также маловероятно, что переписчик, до того как он выполнил заказ, внес в переписываемую им рукопись незапланированный текст и только потом вернулся к заказу, рискуя при этом не уместить его на оставшихся страницах.

[49] См. Krause—Labib, 1971, 25; Mahé, 1982, 461—468. На основе анализа языка *Маэ* показал, что сочинения № 6 и № 7 были сделаны одним переводчиком, а сочинение № 8 другим. В этом случае язык может только подкрепить свидетельство писцовой записи о том, что именно *Аскл* был переписан из

другой рукописи, однако там, где нет другого вспомогательного материала, различие в языке сочинений вряд ли может служить доказательством того, что кодекс был составлен из сочинений, взятых из различных рукописей: ведь мы ничего не знаем о том, как работали коптские переводчики — один ли переводчик занимался всей греческой рукописью (особенно, если эта рукопись состояла из нескольких небольших сочинений), или сочинения распределялись между несколькими переводчиками. Впрочем, ничего не известно и о технической стороне работы переводчика: делал ли он сначала набросок, сам ли он переписывал переведенный текст, сравнивал ли кто-то его перевод с оригиналом и т.д.

[50] Шестое сочинение заканчивается на 32-й строке страницы 63, однако переписчик втиснул на эту страницу еще 4 строки другого сочинения.

[51] Вероятно после того, как он уже начал переписывать шестое сочинение, иначе он не оставил бы на странице 51 так много пустого места между сочинениями 5 и 6.

[52] Даже если считать эту писцовую запись законченной (см., например, Krause—Labib, 1971, 187 и Mahé, 1982, 459), хотя грамматически и неуклюжей, по отличию в характере ее письма от остального текста рукописи и по графическому оформлению можно видеть, что приписка с трудом была умещена между уже написанными сочинениями.

[53] *Пэррот* считает, что переписчик «оставил предложение незаконченным, очевидно не желая занимать больше места в рукописи» (Parrott, 1979, 390; ср. прим. 34). Однако вряд ли нужно думать, что переписчик, чтобы сэкономить только пару строк, мог оборвать предложение и начать переписывать новый текст.

[54] Я не вижу однако никаких оснований для утверждения, что содержание этой записи свидетельствует о том, что *Аскл* «не рассматривался как священный текст теми, для кого он был переписан» (Säve-Söderbergh, 1975, 5).

[55] О некоторых христианских трактатах (*ТоД*, *ПУ*, *СвИст*) этого малого собрания см. Хосроев, 1991, 131—180. В слове ма-

προποιοι (VI.4: *Мысль*, 40.7) *Виссе* (Wisse, 1971, 208, прим. 16) видит указание на ересь аномеев (т.е. веривших, что Сын был неподобен /ἀνόμοιος/ Отцу), которая возникла в Церкви в середине IV в. (см., например, Müller, 1941, 444 сл.). Однако характер самого сочинения, слишком далекого от христологических проблем, вряд ли позволяет принять эту интерпретацию. Принимая во внимание содержание сочинений, входящих в эту группу рукописей (здесь нет никаких текстов, касающихся внутрицерковной жизни), вряд ли можно также предполагать, что эта реалия, как ставшая актуальной, могла быть включена в текст при его переписывании. Поэтому не следует наличие этого, до сих пор удовлетворительно не объясненного, слова рассматривать как terminus post quem для переписки рукописи VI (см., например, Robinson, 1977, 15). Обоснованное возражение см. Cherix, 1982, 27, прим. 56). Поскольку это темное место не поддается пока надежному объяснению, следует предпочесть буквальный перевод Краузе: «die ungleichen (Dinge)» (Krause—Labib, 1971, 155; ср. Siegert, 1982, 213: «то, что (гностику) не соответствует?»).

[56] На каждой странице он размещал 34—36 строк (впрочем, иногда в середине рукописи уплотняя текст: страницы 63—66 и 68—70 содержат по 37 строк, страница 67 содержит 38 строк), в каждой строке по 24—27 букв.

[57] Только первая страница этого сочинения (страница 138 рукописи) имеет 43 строки (33—36 букв в строке), все другие (страницы 139—144) имеют каждая по 42 строки с тем же числом букв в строке, при этом размер букв примерно в полтора раза меньше, чем в других сочинениях рукописи. *Шенке* считает, что эта манера письма была обусловлена недостатком места в рукописи, но предполагает, основываясь на различии языка этого сочинения и других сочинений рукописи (см. ниже с. 71), что речь идет, вероятно, о различных переписчиках, принадлежащих одному и тому же скрипторию («gegebenfalls ...war also dieser so charakteristische Schriftstil... nicht ein Individual, sondern ein Gruppenphänomen», Schenke, 1989, 2).

[58] Разумеется, есть много примеров тому, что (неопытный?) переписчик, имея перед собой оригинал, который он без изменения должен был скопировать, при переписывании, по мере приближения к концу работы, начинал понимать, что в

его рукописи остается недостаточно места, чтобы там уместить заказанный ему текст: тогда без какой-либо системы он начинал экономить папирус (различное число букв в строках, различное число строк на соседних страницах). В другом случае, когда он видел, что уже сэкономил слишком много, он начинал растягивать текст в длину, чтобы не оставлять пустого места неиспользованным. Для примеров см. Turner, 1977, 73.

[59] В этой форме слово встречается также и в первом сочинении этой рукописи (*АпИн*); о том, что этот текст имел свою собственную рукописную судьбу, см. ниже прим. 162. Поэтому вряд ли прав *Квиспел*, когда предполагает, что кодекс II имел тот же состав сочинений уже на греческой почве («в Антиохии?»): Quispel, 1980, 122.

[60] Лейтон также предполагает, что переписчик оставил пустыми две страницы кодекса (первую, теперь утерянную, половину двойного листа C/D-93/94), поскольку его оригинал в этом месте был испорчен (Layton, 1989, 3—5). Однако в Facsimile II (59/60) ясно видно, что чистая страница C/D, которая первоначально находилась между страницами 48 и 49 (по современной пагинации), была неполноценной (на 3 см уже, чем остальные). Поэтому разумнее предположить, что переписчик просто перелистнул дефектный лист C/D и продолжил переписывать текст на странице 49. Поскольку начало (страница 48, строка 35) и конец (страница 49, строки 1—2) изречения № 95 *ЕвФ*, разделенные между собой этими чистыми страницами, вполне подходят друг к другу (ср. Лк 6.34), нет никакой необходимости предполагать с *Лейтоном*, что «по всей вероятности большой блок текста отсутствует теперь в изречении № 95».

[61] См. Facsimile-Introduction, 41; ср. Kasser et al., 1973, 12, где издатели считают, что рукопись состояла из 4-х тетрадей.

[62] Лист A/B (первая половина двойного листа A/B-85/86) содержит короткий текст (*МПавл*) и является (непагинированным) форзацем кодекса I.

[63] О том, что *ТрТракт* был взят в этот кодекс из другой рукописи, свидетельствуют также и языковые особенности сочинения; см. ниже с. 74—75.

[64] См., например, страницы 19, 22, 28, 40, 55 и т.д. На странице 32, где в последней строке (37) мы находим 24 буквы, вместо 19—20 букв на предшествующих, буква н в последнем слове пламн, чтобы избежать переноса слова на другую страницу (хотя в другом случае переписчик делал такой перенос: страницы 56—57 ас — енсс), приписана поверх строки. Однако иногда он не дописывал последнюю строку до конца, а оставшееся чистым пространство заполнял примитивным орнаментом, см., например, страницы 3, 41, 59, 93, 93 и т.д.

[65] *Томассен* (Thomassen, 1989, 6—7) говорит о 210 исправлениях и о 243 неисправленных ошибках. Ср. также многочисленные ошибки в *АпИак* и *ЕвИст*.

[66] См., например, Broek, 1983, 48.

[67] Мы располагаем большим количеством греческо-коптских билингв (см., например, Treu, 1965, 95—123) и рукописей, содержащих различные греческие и коптские тексты (см., например, Pap.Hamb.I: Diebner—Kasser, 1989), но кодекс XI из Наг Хаммади остается уникальным, поскольку ранних коптских рукописей с текстами на двух диалектах до нас не дошло.

[68] См. Krause, 1975, 75.

[69] И *Краузе*, и *Робинсон* помещают этот переплет в одну группу с переплетом рукописей VI и IX.

[70] См. Приложение 1 о том, что почерк рукописей IV и VIII, вероятно, предшествовал почерку рукописей VI и IX. О том, что речь идет здесь о двух различных «книжных поступлениях», попавших в этот скрипторий (или в руки одного и того же переписчика) из разных источников, свидетельствует значительное языковое различие между рукописями VI и IX с одной стороны и рукописями IV, V, VIII с другой (о языке см. главу II).

[71] Поэтому едва ли следует думать, что он заказал эти два кодекса; скорее всего они попали в его руки каким-то иным путем.

[72] Поскольку *АпИн* является первым текстом кодекса II, который состоит из одной тетради и занимает 32 страницы, то для

того, чтобы устранить из рукописи это сочинение, потребовалось бы разрезать пополам 16 двойных листов: в этом случае последние листы рукописи (111/112—141/142), на которых находилось три сочинения (вторая половина *Тракт.б.назв.*, *ТоД* и *ФомАтл*) остались бы отдельными непереплетенными листами.

[73] И *Краузе*, и *Робинсон* рассматривают эти переплеты как принадлежащие одной группе, хотя последний отмечает, что эти три кодекса (как, впрочем, и кодекс III), не имея особых характеристик, могут только весьма условно быть выделены в особую группу (Robinson, 1975a, 187).

[74] Версии *ЕвЕг* (III.2) и *Евг* (III.3) отличаются от версий тех же сочинений в рукописях II, IV и V; версии *АпИн* (III.1) и *ПремИХ* (III.4) соответствуют версиям Берлинского кодекса (см. ниже с. 48 сл.).

ГЛАВА II

*Языковая проблема текстов из Наг Хаммади**

Рукописи из Наг Хаммади на основе палеографии с одной стороны (хотя и приближенно) и документов картонажа с другой стороны (более точно) могут быть датированы временем не ранее, чем вторая половина IV в. (подробнее см. Приложение 1). По своему языку они[75] могут быть разделены на две основные группы: тексты одной написаны[76] на субахмимском (ликополитанском)[77] диалекте, правда, с влиянием саидского[78]; тексты другой написаны по-саидски, правда, с влиянием других диалектов (прежде всего субахмимского и бохайрского). Природа этих смешанных диалектов требует какого-то объяснения, однако очевидно, что ее вряд ли можно объяснить *исключительно* тем, что мы имеем дело с той ранней стадией в (письменном) развитии коптских диалектов, которая предшествовала их стандартизации[79]. Против этого предположения свидетельствует уже один тот факт, что среди документов картонажа кодекса VII находится фрагмент коптского перевода Библии (*Быт 32.5—21; 42.27—30, 35—38*), текст которого, хотя и значительно древнее рукописей из Наг Хаммади[80], написан на уже нормативном (отвлекаясь от некоторых орфографических вариантов) саидском диалекте[81]. Также и в других коптских текстах картонажа (например, в письмах) мы видим довольно нормативный саидский без почти каких бы то ни было следов других диалектов[82].

---

* Примечания к главе см. на с. 79—100.

В целом ряде греческих документов картонажа мы находим топонимы, которые позволяют установить место их происхождения — это нынешний район Наг Хаммади[83]. Коптские документы такой информации не содержат, однако на том основании, что они находятся вместе с греческими текстами внутри одного и того же переплета, их происхождение из этой же области не вызывает сомнений. Этот факт позволяет предположить, что место, где были найдены тексты из Наг Хаммади, было саидоязычной областью[84]. Известную трудность вызывает текст из картонажа кодекса VII (C5), за «жуткой» орфографией которого можно тем не менее разглядеть вполне субахмимский, а не саидский диалект (*A2* ϧⲁⲉⲓⲥ, а не *S* ϫⲟⲉⲓⲥ, *A2* ⲁⲣⲁⲕ, а не *S* ⲉⲣⲟⲕ, *A2* ⲛⲏⲉⲕ, а не *S* ⲛⲏⲛⲁⲕ, *A2* ⲛⲉⲕ, а не *S* ⲛⲁⲕ, *A2* ⲧⲏⲛⲁⲟⲩ, а не *S* ⲧⲏⲛⲟⲟⲩ, *A2* ⲁ-, а не *S* ⲉ-, *A2* ⲉⲛ, а не *S* ⲁⲛ)[85]. Речь идет о письме некоего Афродисия к Сансну[86] (см. прим. 34), которое занимает оборотную сторону папирусного листа, сохранившего на своей лицевой стороне написанное по-саидски письмо некоего Даниила к тому же Афродисию (C4, см. прим. 82). Для объяснения наличия этого единственного субахмимского текста среди саидских документов картонажа рукописей можно предположить, что писавший по-субахмимски Афродисий — возможно, глава небольшой колонии анахоретов (см. C4, где Даниил обращается к нему и его духовным братьям с большим пиететом) — жил хотя и недалеко, но уже в другой диалектной области, нежели Даниил, писавший ему свое письмо по-саидски. *Кассер* безусловно прав, когда подчеркивает, что при систематическом описании коптских диалектов и попытке их локализовать следует принимать во внимание не только географический фактор, но и социальный, т.е. то обстоятельство, что люди различных

социальных статусов, живущие в одном и том же месте, могли пользоваться различными диалектами: человек, занимающий высокое положение в обществе, владел и пользовался диалектами, выполнявшими функцию надрегионального языка (саидским на всем пространстве страны до Дельты или бохайрским в Дельте), которые позволяли ему быть понятым повсюду; человек более скромного социального положения пользовался региональным диалектом, а стоящие внизу социальной лестницы знали лишь местный говор[87]. Однако если допускать вместе с *Функом* и *Кассефом*, что район Наг Хаммади был зоной распространения субахмимского диалекта, то в случае с письмом Афродисия мы должны допустить, что Даниил, наверняка зная о том, что Афродисий не владеет саидским, тем не менее обращался к нему по-саидски, т.е. на не родном для себя и для Афродисия диалекте. Поэтому я допускаю, что этот район был саидоязычным и что граница между диалектами проходила недалеко от места, где рукописи были переписаны. Об этом свидетельствует и тот факт, что корреспонденты, писавшие на разных диалектах, хорошо понимали друг друга (ср. также выше с. 22 о кодексе XI).

Исследователи по-разному пытались объяснить то значительное субахмимское влияние, которое проявляется в ряде древних текстов, написанных по-саидски. Описывая язык *P.Berol.8502* (= BG), *Вальтер Тилль* предположил, что встречающиеся в этой рукописи многочисленные субахмимизмы можно объяснить только тем, что родным (или обиходным) языком переводчика был субахмимский диалект[88]. *Питер Нагель*, анализируя языковые особенности кодекса II, пришел к заключению, что с одной стороны речь идет о той стадии в развитии коптского языка, «на которой ни

один диалект еще не был стандартизирован», и что с другой стороны «эта ранняя форма саидского не была родным языком переводчика, для которого, скорее всего, в равной степени обиходными были три верхнеегипетских диалекта (*A*, *A2* и *P*)»[89]. В своем издании *Ип-Арх* (II.4) *Бентли Лейтон* так определил тот смешанный диалект, на котором написана большая часть сочинений кодекса II: «Это разновидность коптского языка, на которой, возможно, писал носитель субахмимского диалекта, пытающийся приспособиться к становящемуся общим (для всего Египта) саидскому диалекту, диалекту южной долины Нила»[90]. *Мартин Краузе* в своем анализе языка кодексов II и VI показал, что отклонения от саидского диалекта свидетельствуют, за немногими исключениями, о влиянии субахмимского диалекта[91]. Похоже звучит и вывод *Биргера Пирсона* о языке кодекса IX: «господствующее диалектное влияние во всех трех трактатах рукописи, написанной по-саидски, — субахмимское»[92]. Говоря о саидском языке кодекса XIII (только один трактат — *Прот*), *Гезина Шенке* признает, что речь идет здесь о некоем «смешанном диалекте» («саидский, загрязненный ликополитанским»), который должен рассматриваться не как явление живого языка, а как результат сложной письменной традиции[93]. Сильное субахмимское влияние на язык этого текста подчеркнул недавно и *Джон Тёрнер*[94].

Таким образом, целый ряд саидских текстов из Наг Хаммади (по меньшей мере, кодексы II, VI, IX, XIII, см. выше с. 22—23), по единодушному мнению исследователей, свидетельствуют о сильном субахмимском влиянии[95], однако предположение о том, что эти тексты были переведены на саидский переводчиками, родной язык которых был субахмимский, или о том, что

речь идет здесь о ранней стадии в развитии саидского, когда он еще не стандартизирован, оставляют по крайней мере три вопроса без ответа: 1) Почему в библиотеке из Наг Хаммади (и даже в одном и том же кодексе) находятся сочинения, написанные на двух разных диалектах (*S* и *A2*)? 2) Почему не только саидские тексты субахмимизированы, но и субахмимские тексты саидизированы? 3) Почему язык некоторых сочинений из Наг Хаммади указывает на влияние не только субахмимского, но и ряда других коптских диалектов?

Для понимания этого явления нам следует прежде всего внимательнее приглядеться к рукописной традиции этих текстов. Хотя среди них можно найти крайне немного сравнительного материала, который позволил бы реконструировать, пусть даже в общих чертах, историю их бытования на коптской почве, то немногое, что удается извлечь, позволяет, кажется, сделать некоторые предварительные выводы.

С точки зрения развития рукописной традиции этих текстов весьма интересен *АпИн*. В нашем распоряжении находятся четыре списка этого сочинения (один — это BG2 — не принадлежит собранию из Наг Хаммади), которые засвидетельствовали две его версии: пространную (II.1 и IV.1) и краткую (III.1 и BG2)[96]. Пока вопрос о том, возникли ли эти версии уже на греческой стадии бытования текста или впервые только на коптской, и о том, какая из этих версий является первоначальной, еще ждет своего исследования, используя этот сравнительный материал; сделаем некоторые наблюдения над текстом.

Оба списка пространной версии (IV.1 сильно разрушен) указывают на определенное языковое различие. Субахмимские формы текста из кодекса II в тексте кодекса IV встречаются крайне редко: например,

совершенно субахмимское ⲡⲧⲁⲣⲟⲩⲉⲓⲱⲣⲛⲉ ⲁⲧⲡⲉ в II.20. 32 и нормативно саидское ⲡⲧⲉⲣⲟⲩⲉⲓⲱⲣⲙ ⲉⲧⲡⲉ в IV.32. 5—6; формант перфекта (без окончания, 3 л. мн.ч.) ⲡⲧⲁϩ (*A2*) в II. 27.22 и ⲡⲧⲁⲩ (*S*) в IV.42.25; ⲧⲉⲕⲟ, ⲁⲧⲧⲉⲕⲟ, ⲙⲡⲧⲁⲧⲧⲉⲕⲟ (*A2*) в II.22.14;13.1 и 2;2.30 и ⲧⲁⲕⲟ, ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ, ⲙⲡⲧⲁⲧⲧⲁⲕⲟ (*S*) в IV.6.9; 3.28—29); слова с (суб) ахмимским беглым гласным в конце слова, встречающиеся в тексте кодекса II (ⲟⲩⲱϣⲕⲉ: 25.18; ⲱⲃⲏⲉ: 18.10; и др.), имеют в тексте кодекса IV саидские формы (ⲟⲩⲱϣϣⲕ: 39.19; ⲱⲃⲏ: 28.4); ⲡⲛⲟ (*A*) в II.28.21 и ⲡⲛⲁⲩ (*S*) в IV.44.6—7 и т.д. Если в тексте кодекса II всегда выступает субахмимская форма слова (например, ϭⲏⲟⲩⲣ: II.15.33 и повсюду), в тексте кодекса IV мы видим то субахмимскую (ϭⲏⲟⲩⲣ: IV.24.27,29), то саидскую (ϩⲏⲟⲩⲣ: IV.25.7) формы того же слова. За исключением этих диалектных вариантов, которые обязаны тому, что каждый из этих списков имел свою собственную рукописную традицию, мы видим тексты, практически совпадающие друг с другом[97].

Краткая версия *АпИн* засвидетельствовала две редакции текста, каждая из которых, весьма вероятно, «восходит к самостоятельному переводу с греческого оригинала»[98]. Оба текста также содержат ряд диалектных форм (прежде всего *A2*), однако нет никаких оснований утверждать, что один из них более «саидский», чем другой. Если сравнить эти тексты, то можно видеть, что субахмимизмы одного текста не повторяются в другом: например, субахмимская форма префикса имперфекта нас- (BG2, 28.17 и 37.16) и саидская нес- в соответствующем месте кодекса III (8.16); префикс футурума II (или III) ⲉⲥⲁ- (BG2, 64.8) и саидская форма ⲉⲥⲉⲁ- (III.32.18); притяжательный артикль поу- (BG2, 64.8) и его классическая саидская форма пеу- (III.14.4) и т.д. Вместе с тем в кодексе III

мы встречаем субахмимскую прономинальную форму предлога ⲛⲉ⸗ (10.13; ср. саидскую ⲛⲁ⸗ в BG2, 31.9), субахмимскую форму местоимения ⲕⲉⲟⲩⲉ (III.5.23; ср. саидскую ⲕⲉⲟⲩⲁ в BG2, 25.7) и т.д. Даже внутри одного и того же текста не существует никакой последовательности в употреблении той или иной диалектной формы: нерегулярное использование ⲣ̄- перед греческими глаголами; формант ⲛ̄ то предшествует отрицанию ⲁⲛ, то отсутствует; одно и то же слово или грамматический формант встречаются в различных формах (например, отрицание ⲁⲛ /*S*/ и ⲉⲛ /*A2*/ в одной и той же строке: III.5.13; ⲕⲁⲕⲉ /*S*/ ⲕⲉⲕⲉ /*A2*/ в III.28.5; ⲛⲁⲉ /*A2*, BG2, 25.21/ и ⲛⲁ /*S*, BG2, 53.5 и т.д.). Установить, какой из двух списков находится ближе к оригиналу, едва ли возможно: речь идет об обычной ситуации, когда каждый текст в ходе своей рукописной традиции получал только ему свойственные языковые особенности.

Аналогичное положение видим и в *ЕвЕг*, которое также дошло до нас в двух различных версиях (III.2 и IV.2, текст последней довольно сильно поврежден). По всей вероятности, речь идет о двух независимых переводах, в основе которых лежала одна и та же версия греческого оригинала[99], однако нельзя исключать и возможность того, что некоторые различия между этими греческими версиями были еще более углублены на коптской почве[100]. Между обоими текстами существует определенное языковое различие: язык III.2 содержит целый ряд субахмимских форм (например, субахмимское ⲟⲩⲛⲁⲛⲧⲉ ⲛ̄ϣⲁ ⲁⲛⲏϩⲏ /50.22/ для нормативного саидского ⲟⲩⲛⲟⲛⲧⲏ ⲛ̄ϣⲉ ⲉⲛⲉϩ или ⲡⲉⲉⲓⲛⲁϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ /66.22/ для ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ), однако текст IV.2 свободен от них. Вместе с тем в тексте IV.2 нередко встречаются формы, которые характерны для северных диалектов —

бохайрского и фаюмского — и которые отсутствуют в III.2: например, относительное придаточное предложение зависит от указательного местоимения пн, тн, нн[101]. Следует также отметить, что переводчик текста IV.2 очень часто предпочитает использовать коптские слова там, где переводчик текста III.2 сохранял греческие слова своего оригинала.

В нашем распоряжении находится еще один текст в двух списках (Наг Хаммади III.4 и BG3). Речь идет о сочинении *ПремИХ*, которое является переработкой трактата *Евг*[102]; последний дошел до нас также в двух версиях (Наг Хаммади III.3 и V.1)[103]. Отвлекаясь от того, что оба текста *ПремИХ* в ходе рукописной традиции неизбежно претерпели языковые и стилистические изменения, тем не менее они практически полностью совпадают друг с другом. Вне сомнения, в их основе лежит один и тот же перевод, который не только соотносится с традицией *Евг*, засвидетельствованной в III.3, но и сделан одним и тем же переводчиком. Ведь в тех пассажах, где текст *Евг* и *ПремИХ* совпадает по содержанию, мы видим всегда одни и те же порядок слов и лексику. Незначительные языковые различия легко могли возникнуть в ходе рукописной традиции или уже присутствовать в греческих оригиналах обоих текстов (ср., например, *Евг-III*, 70.3—71.1 с *ПремИХ-III*, 92.7—93.8 и BG3, 80.4—81.17). Поэтому едва ли можно согласиться с *Пэрротом*, когда он утверждает, что не только *Евг-III* и *ПремИХ-III* «были переведены членами одной и той же (или близко родственных) переводческой группы, в которой придерживались более или менее общих переводческих принципов»[104], но и даже *ПремИХ* в кодексе III и в BG были переведены различными переводчиками[105]. Трудно себе однако представить не только то, что в одном и том же

тесном кругу были сделаны два различных перевода одного и того же сочинения, причем с одного и того же греческого оригинала, но и то, что одно и то же сочинение, переведенное двумя переводчиками, сплошь и рядом содержит почти идентичный текст.

Свое убеждение, что *Евг-III* и оба варианта *ПремИХ* были переведены разными людьми, *Пэффот* основывает на примере пассажа, который находится во всех трех текстах (*Евг-III*, 75.7—8 и параллели в *ПремИХ-III*, 99.8—9 и BG3, 91.10—12), который, по его мнению, в каждом из этих случаев переведен (или иногда плохо переведен) по-разному[106]. Однако здесь, как мне кажется, речь должна идти не о том, что переводчик *Евг-III* не смог понять свой греческий оригинал, а о том, что коптский текст этого пассажа *Евг-III* на какой-то стадии рукописной традиции был испорчен. Весьма фрагментарный греческий пассаж *ПремИХ*[107], который однако можно восстановить на основе коптского параллельного текста (κ[αὶ ἀντωπὸς ἐ]πὶ ἀντ[ω]πῖ[το τῷ προόν]τι ἀγεννήτ[ῳ πρῑ...), помогает понять, что же действительно могло произойти в коптской рукописной традиции. Пассаж 75.7—9 из *Евг-III* показывает, что коптский переводчик действительно столкнулся с трудностями[108]. Чтобы избежать их, он просто перенес в свой перевод все греческие слова оригинала (и даже глагольную форму ἀντωπῖτο в том виде, как она находилась в греческом тексте), связав их коптскими формантами, и в результате получил неуклюжую с точки зрения коптского языка и не переводимую без знания греческого конструкцию: *ⲡⲁⲛⲧⲱⲡⲟⲥ ⲉⲡⲓ ⲁⲛⲧⲱⲡⲓⲧⲟ ⲛ̄ⲡⲣⲟⲟⲛⲧⲟⲥ[109] ⲡⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ, т.е. «как противостоящий (букв. противосмотрящий) — поскольку (ἐπεί) он смотрит (ему) в глаза — Предсуществующему и Нерожденному (Отцу)». Рукописная передача еще более ис-

казила текст (ср. ⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ, ⲁⲛⲧⲱⲡⲓⲧⲱ с обычным смешением ⲱ и ⲟ), который едва ли был понятен переписчикам, и переписчик одного из списков *ПремИХ* (был ли это переписчик *ПремИХ-III*, или это произошло на какой-то предшествующей стадии, сейчас невозможно установить), который принял греческий союз ἐπεί «поскольку» (в форме ⲉⲡⲓ) за предлог ἐπί, попытался исправить текст, заменив этот греческий предлог на коптский эквивалент ϩⲓⲭⲉ̄ (см. Crum, 758b), при этом иконная глагольная форма ἀντωπῖτο получила у него форму не засвидетельствованного в греческих текстах существительного с артиклем мн.ч. ⲡⲁⲛⲧⲟⲡⲓⲧⲟⲛ[110]. Та ветвь рукописной традиции, из которой вышла *ПремИХ-BG*, смогла лучше сохранить этот текст, и какой-то редактор, заменявший на одной из стадий ее развития греческие слова на коптские, смог верно понять этот пасаж и удачно транспонировать его в нормативный коптский[111].

Выйдя из-под руки одного и того же переводчика и в настоящем своем виде безусловно написанные на саидском диалекте, *Евг-III* и *ПремИХ* (в обеих версиях) имеют, тем не менее, определенное языковое различие. Во всех трех текстах спорадически появляются не саидские формы: например, (*S*) ⲁⲛⲁϩⲧⲉ (*Евг-III*, 73.6) и (*A2*) ⲉⲛⲁϩⲧⲉ (*ПремИХ-III*, 96.1; BG3, 86.13; ср. ⲁⲛⲁϩⲧⲉ в 86.15); (*S*) ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ (*ПремИХ-III*, 94.15—16; BG3, 84.2—3) и (*A*) ⲱⲁ ⲁⲛⲛϩⲏ (*Евг-III*, 71.19—20); (*S*) ⲧⲟⲛⲧⲛ̄ (BG3, 80.16) и (*A2*) ⲧⲁⲛⲧⲛ̄ (*Евг-III*, 70.11; *ПремИХ-III*, 92.17); (*S*) отрицательный аорист ⲛⲉⲥ (*ПремИХ-III*, 98.5) и (A2) ⲛⲁⲥ (BG3, 89.14); (*S*) ⲟⲩⲟⲛ (*ПремИХ-III*, 94.20; BG3, 84.7) и (*A2*) ⲟⲩⲁⲛ (*Евг-III*, 71.23); (*S*) ⲁⲱ (*ПремИХ-III*, 92.12; BG3, 80.11) и (*A2*) ⲉⲱ (*Евг-III*, 70.7); (*S*) отрицание ⲁⲛ (повсюду) и (*A2*) ⲉⲛ (*ПремИХ-III*, 91.11; BG3, 90.16);

греческая частица гар (повсюду) и н̄гар (*Евг-III*, 70.12, 17) и т.д. Диалектные варианты можно встретить и внутри одного и того же текста: см., например, в *Прем-ИХ-III* субахмимские формы оуанϩ (73.4), рєн (118.4), оуωщє (118.4) наряду с нормативными саидскими. Впрочем, такие отклонения проявляются в кодексе III, кажется, не столь часто, как, например, в сочинениях кодекса II[112].

В сравнении с *Евг-III* текст *Евг-V* показывает другие языковые особенности. Отвлекаясь от того, что этот последний представляет нам другую переводческую школу, когда переводчик избегает греческих слов и заменяет их, насколько возможно, коптскими эквивалентами, мы можем видеть, что текст содержит не только случайные субахмимские формы (например, прономинальная форма н̄тє⸗ вместо нормативного для *S* н̄та⸗), но также формы и даже синтаксические конструкции других диалектов, прежде всего бохайрского и фаюмского: фаюмские конвертер обстоятельственного предложения єλє- (7.18) и префикс футурума 1 нє⸗ (7.16), практически всегда относительное придаточное зависит от указательного местоимения пн, тн, нн (обычно для *B* и *F*, см. прим. 98), перфект 2 выступает в роли темпоралиса[113] (6.21; 10.13) и т.д[114].

Похожую картину можно увидеть и в других текстах кодекса V: в них также, наряду с ахмимскими и субахмимскими формами, встречаются языковые особенности, характерные только для северных диалектов: например, фаюмские форманты єλ- (*1АпИак* 29.6) и нє-(*1АпИак* 37.16; *2АпИак* 54.25 и т.д.); ϩн (*F*, вместо нормативного для *S* ϩє: *1АпИак* 28.21)[115]; относительному придаточному предшествует указательное местоимение пн, тн, нн (*B* и *F*). Весьма интересный пример находим в *АпАд* (79.10): над глагольной формой

ⲁⲥⲥⲉⲣⲕⲁⲕⲉ (что означает «она забеременела»), которая не засвидетельствована в саидском, однако в бохайрском выступает в форме ⲉⲣ ⲕⲟⲕⲓ (Crum, 31a)[116], переписчик надписал саидский перевод (ⲱⲱ) и дальше два раза (80.2 и 81.27) использовал уже это саидское слово.

Если теперь мы рассмотрим кодексы IV и V в контексте малого собрания, состоящего из кодексов IV, V и VIII (см. выше с. 15—16), то увидим, что язык не только этих двух кодексов, но также и кодекса VIII содержит ряд особенностей, характерных для бохайрского и фаюмского диалектов (в отличие от языка текстов другого малого книжного собрания, состоящего из кодексов II, VI, IX, X и XIII, см. выше с. 26—27). Наряду с субахмимскими формами в текстах кодекса VIII находится как конструкция с указательным местоимением ⲡⲛ, ⲧⲛ, ⲛⲛ перед относительным придаточным, так и перфектное ⲉⲧⲁ- в значении темпоралиса (*Зостр* 1.10, 15 и т.д.; *ПослПетр* 135.12, 15—16, 17, 22); бохайрские (и фаюмские) формы квалитатива: ⲧⲟⲩⲕⲛⲟⲩⲧ (*Зостр* 21.12 и т.д.; ср. ⲧⲕⲕⲛⲟⲩⲧ: 10, 11), ⲧⲁⲕⲛⲟⲩⲧ (*Зостр* 9.4—5 и т.д.; *ПослПетр* 137.7), ⲱⲉⲕⲱⲟⲩⲧ (*Зостр* 3.7 и т.д.), необычная форма бохайрского глагола ⲱⲁⲭⲱ (*Зостр* 11.5 и т.д.; см. ⲱⲁⲱⲱ */B/*, Crum, 608a)[117].

В текстах малого собрания, состоящего из кодексов I, VII и XI (см. выше с. 16), другие языковые особенности. Кодекс I и два первых сочинения кодекса XI написаны по-субахмимски, кодекс VII и два последних сочинения кодекса XI — по-саидски. Однако саидский в различных сочинениях кодекса VII неоднороден.

В *2ТрСиф*, *АпПетр* и *СтелСиф* (VII.2,3,5) мы встречаем все время указательное местоимение ⲡⲛ, ⲧⲛ, ⲛⲛ с относительным придаточным, однако в двух других сочинениях кодекса — *ПарСим* и *Сил* (VII.1,4) — эта конструкция, характерная для бохайрского и фа-

юмского, отсутствует; перфектное ⲉⲧⲁ- в функции темпоралиса появляется только в *АпПетр*[118] и *СтелСиф*, однако никогда в других сочинениях кодекса, в которых находим формы собственно темпоралиса ⲡⲧⲉⲣⲉ- (*S*) и ⲡⲧⲁⲣⲉ- (A, A2); только в *2ТрСиф*, *АпПетр* и *СтелСиф* присутствует конструкция с ⲡⲧⲁ- для местоименного генитива, зависящего от существительного с определенным артиклем[119]; только в этих текстах появляются формы квалитатива, характерные для бохайрского и фаюмского: ⲧⲁⲕⲛⲟⲩⲧ (*2ТрСиф* 69.18), ⲥϩⲛⲟⲩⲧ (*СтелСиф* 118.18), ϭⲉⲕⲓⲛⲟⲩⲧ (*СтелСиф* 120.25), ⲧⲟⲩⲕⲛⲟⲩⲧ (*АпПетр* 77.28). В этом же ряду следует рассматривать употребление частицы ϩⲁ- (*СтелСиф* 118.27 и т.д.), которая надежно засвидетельствована только для бохайрского (ⲃⲁ- и однажды в форме ϩⲁ-: Crum, 629a–b), и характерное для бохайрского и фаюмского сочетание греческого союза ϩⲓⲛⲁ с конъюнктивом (*АпПетр* 77. 8–11; *СтелСиф* 119.23: ϩⲓⲛⲁ ⲡⲧⲉⲕⲟⲩⲱⲛϩ, где сам формант конъюнктива ⲡⲧⲉⲕ- имеет бохайрскую форму)[120]. Вместе с тем в этих текстах нет недостатка в субахмимских и ахмимских формах[121].

Язык *ПарСим* и *Сил* также имеет общие черты, среди которых не последнее место занимает значительное субахмимское влияние. В обоих сочинениях часто появляется каузативный инфинитив (ⲧⲣⲉ-; практически никогда в сочинениях 2, 3, 5); постоянно используются обороты с ⲟⲩⲡⲧⲉ- (ⲟⲩⲡⲧⲁ-) и ⲙⲡⲧⲉ- (ⲙⲡⲧⲁ-) или союз ϫⲉⲕⲁⲁⲥ (крайне редко в сочинениях 2, 3, 5); только эти два текста используют греческий союз ϩⲟⲧⲁⲛ и только они оставляют греческое слово δύναμις как terminus technicus без перевода и т.д. Среди (суб)ахмимских особенностей можно назвать частицу с перфектным значением ⲉⲣ- (в *ПарСим* 38 раз; ср. также субахмимское ⲡⲧⲁϩ- в 43.20), отрицание ⲉⲓ (*ПарСим* 2.14), по-

казатель прямого дополнения ⲁ- (наряду с ⲉ-; например, в *2ТрСиф* только два раза), такие формы, как ⲟⲩⲱⲱⲉ (*ПарСим* 10.26), ϩⲉϯⲉ (*ПарСим* 6.36) и т.д.[122]

Саидский диалект двух последних сочинений кодекса XI (*Аллог* и *Гипс* — оба сильно разрушены) также заслуживает внимания, поскольку по ряду своих особенностей, свидетельствующих о значительном влиянии северных диалектов, очень схож с языком *СтелСиф*, *АпПетр* и *2ТрСиф*. Наряду с нередко встречающимися субахмимизмами (ϭⲁⲛ /*A2*/ — ϭⲟⲛ /*S*/; ⲧⲉϩⲣⲟ /*A2*/ — ⲧⲁϩⲣⲟ /*S*/; формант порядкового числительного ⲛⲁϩ- /*A2*/ — ⲛⲉϩ-/*S*/; формант отрицательного настоящего обыкновения ⲛⲁⲥ- /*A2*/ — ⲛⲉⲥ- /*S*/; формант футурума 2 ⲉⲕⲁ- /*A2*; 67.38) здесь можно обнаружить множество синтаксических конструкций и форм, характерных для бохайрского и фаюмского: ⲡⲛ, ⲧⲛ, ⲙⲛ с относительным придаточным (*Аллог* 50.29; 34 и т.д.; *Гипс* 70.18); перфектное ⲉⲧⲁ- в функции темпоралиса (*Аллог* 58.26; 60.28—29 наряду с ⲡⲧⲉⲣⲉ /*S*/ в 53.37 и ⲡⲧⲁⲣⲉ /*A, A2*/ в 46.13; 49.39); (ⲉⲧ)ⲡⲧⲁ- вместо притяжательного местоимения (54.13); квалитатив ⲉⲕⲕⲙⲟⲩⲧ (57.23)[123].

Прежде чем попытаться объяснить природу этих «отклонений» от нормативного саидского диалекта в текстах из Наг Хаммади, следует сделать несколько замечаний общего характера. Совершенно очевидно, что та стадия древнеегипетского языка, которую — прежде всего на основе того, что именно на этой стадии возникла *новая* алфавитная система письма, призванная обслуживать входившую в жизнь египтян совершенно *новую* культуру, а также на основе того, что именно на этой стадии начался и закончился разрыв с язычеством и *христианство*, хотя и в самых разных его проявлениях (см. Приложение 3), стало домини-

рующей религией — выделяют в самостоятельный язык, называя его *коптским*, начинается с того времени, когда на новый *письменный* язык стали переводиться библейские книги. Однако как средство *устного* общения, причем уже в многообразии диалектов, этот язык существовал и в предшествующую эпоху, когда на письме пользовались еще старыми, сохранившимися от предшествующих стадий древнеегипетского языка, системами письма[124]. Чтобы перевести на этот язык священные тексты, принадлежавшие другой религиозной и языковой культуре, недостаточно было создать новый алфавит, нужно было создать и сам новый *письменный* язык, который был бы в состоянии адекватно передавать малознакомые египтянам на первых порах новые религиозные и языковые реалии. То обстоятельство, что с самого начала коптской письменной традиции мы имеем уже точные и стандартизированные библейские переводы на разные диалекты, свидетельствует о том, что эти переводы возникли не ex abrupto, но были результатом планомерной предшествующей работы двуязычных людей (выработка общих принципов перевода, составление грамматических пособий и глоссариев, подготовка будущих переводчиков и т.п.), имена которых, к сожалению, остались нам неизвестны[125]. Такой, созданный специально для переводов с греческого, новый письменный язык, который был ориентирован на определенный вид текстов (прежде всего библейских), едва ли мог служить средством устного общения: это был книжный язык, который не всасывался с молоком матери и которым можно было овладеть лишь в сознательном возрасте. Как показывают нам ранние переводы на различные коптские диалекты, уже к концу III в. в Египте существовали по меньшей мере две переводческие школы — *бохайрская*

и *саидская*[126], — которые, вне всякого сомнения, имели тесные контакты и из которых, по всей видимости, выходили переводы (точнее сказать — переложения) на другие диалекты[127].

С большой долей вероятности можно предположить, что оба центра находились под контролем и опекой особых должностных лиц правящей Церкви, которые составляли репертуар и отбирали исправные греческие тексты для перевода, а затем проверяли не только точность перевода на предмет его соответствия оригиналу, но и надзирали за самими скрипториями, где переведенные тексты переписывались для дальнейшего их распространения среди местных церквей[128]. Помимо этой внешней цензуры была и цензура внутренняя, выражавшаяся в том, что каждый переводчик (или переписчик) хорошо сознавал, что он работает со священными текстами, в которые нельзя вносить никаких изменений. Именно на этом пути закладывалось основание для будущих *литературных* диалектов христианского Египта. Только допустив, что коптские литературные диалекты возникали не спонтанно, а как результат кропотливой и целенаправленной работы профессионалов, мы можем объяснить, почему подавляющая часть коптских библейских переводов столь унифицирована.

Однако, поскольку письменный язык не мог все время оставаться прерогативой отдельного конфессионально ограниченного круга, можно допустить, что не все переводы и не все скриптории находились под церковным присмотром. Далеко не все христиане принадлежали господствующей Церкви (см. Приложение 3), но все христиане нуждались как в библейских книгах, так и в другой благочестивой литературе. Поэтому совершенно очевидно, что и христиане, не при-

надлежавшие Церкви, также были вовлечены в переводческую деятельность, делая как свои самостоятельные переводы библейских книг, так и переводы сочинений, которые Церковью могли рассматриваться как еретические. Поскольку такие христианские общины противопоставляли себя господствующей Церкви и только своих членов считали «истинными христианами», вряд ли они координировали свои действия: в лучшем случае их контакты были случайными и нерегулярными. Поскольку и переводы и скриптории таких христиан были свободны от какой-либо центральной цензуры, пестрее был и репертуар сочинений, которые там переводились и переписывались, зачастую, может быть, полупрофессионалами и с плохих оригиналов. Эти обстоятельства неизбежно отражались на качестве выходивших оттуда текстов, которое часто было весьма низким. Вероятно, следует также различать между городскими и провинциальными скрипториями. В то время как в центрах стандартизация языка и самих библейских текстов была уже завершена, в провинции еще долго могли сохраняться и переписываться не только сочинения, текст которых был испорчен в ходе рукописной традиции, но и тексты, целиком отвергнутые Церковью[129]. Если добавить к этому, что подобные рукописи, покинув скрипторий и миновав цензуру, могли без препятствий «бродить» по Египту, уходя при этом за пределы области распространения того диалекта, на который они были переведены, здесь опять переписываться, на этот раз носителями уже другого диалекта и т.д., то причудливый язык, возникший в результате такой сложной рукописной передачи, не будет вызывать недоумения.

Сказанное хорошо иллюстрируют папирусы *Бодмера*[130], сохранившие нам не только греческие и латин-

ские тексты, но и тексты на различных коптских диалектах (*B, S, A2*). Хотя заказчик и владелец этого собрания остается нам неизвестным[131], на основе особенностей языка этих текстов мы можем не только распознать в них продукты деятельности различных переводческих школ и скрипториев, но и сказать несколько слов об их бытовании.

Так, например, можно предположить, что текст, с которого был переписан *P.Bodmer XXIII* (IV в.), содержащий значительную часть книги *Пророка Исайи* в классической саидской версии и написанный на правильном саидском[132], был переведен в одном из церковных скрипториев, копии же, которые с него делались, переписывались только в пределах саидоязычной области, о чем свидетельствует практическое отсутствие в языке каких бы то ни было влияний других диалектов.

С другой стороны *P.Bodmer XXI* (V в.), содержащий большую часть книги *Иисуса Навина* и написанный на причудливом (с многочисленными влияниями других диалектов) саидском, свидетельствует о продолжительной и хаотической рукописной традиции этого перевода, в которой саидоязычная область была, скорее всего, не единственной диалектной областью, где копии этого текста имели хождение. Учитывая же доминирующее влияние бохайрского диалекта в этом тексте, можно предположить, что первоначальной версией этого перевода была бохайрская и что в каждой из диалектных зон, в которые она попадала, имея свободное хождение по стране, она вбирала в себя при каждом новом переписывании особенности диалекта, этой зоне соответствующего[133].

В этом же ряду следует рассматривать и *P.Bodmer III* (IV в). Бохайрский (с сильным саидским влия-

нием) язык этой рукописи[134], содержащей текст *Евангелия от Иоанна* и начало книги *Бытия* в версии, которая значительно отличается от классической бохайрской (например, в *ЕвИн* текст часто согласуется с чтениями классического саидского и субахмимского переводов), вероятно, является искажением первоначального бохайрского диалекта саидоязычными переписчиками. Это предположение, подтвержденное тем фактом, что папирусы *Бодмера* были найдены в Верхнем Египте, где, как известно, бохайрский диалект не имел хождения, представляется более вероятным, нежели предположение *Кассера*, согласно которому «текст *P. Bodmer III* возник в результате переложения какого-то саидского оригинала на диалект, претендовавший на то, чтобы быть бохайрским»[135].

Еще один случай подобной языковой трансформации текста в ходе продолжительной рукописной традиции находим в одном бохайрском библейском фрагменте (*Послание к филиппийцам* 3.19—4.9; IV—V вв.), язык которого издатель называет «полубохайрским», а сам текст которого засвидетельствовал версию, отличную от версии классического бохайрского перевода[136]. Здесь также речь, весьма вероятно, идет об одном из далеко отстоящих от протографа списков первоначально бохайрского текста, переписанного не в бохайрской диалектной среде. Иначе трудно объяснить сосуществование в нем форм как южных, так и северных диалектов (нєт- /*B, F*/ рядом с нн̄т- /*S, A, A2*/; или поγ- (*B, A2*) рядом с пєγ- (*S, A2*)[137].

Впрочем, даже списки, вышедшие из профессиональных церковных скрипториев, о чем может свидетельствовать хорошая традиция как текста, положенного в основу перевода, так и самого перевода, попав

в другую диалектную зону, не всегда были застрахованы при копировании от проникновения в них форм другого диалекта. Так, например, небольшой саидский фрагмент (*Евангелие от Луки* I.29—68; не позднее начала V в.) с текстом классического саидского перевода содержит целый ряд диалектных отклонений (*A*, *A2*) от нормативного саидского (ⲱⲥⲉϩⲉ для ⲱⲁϩⲉ; ⲁϧⲛ̄ для ⲉϧⲛ̄; ⲁⲛⲁⲕ для ⲁⲛⲟⲕ)[138].

Эти примеры показывают, как коптские тексты могли менять свой первоначальный языковой облик в ходе рукописной традиции: переведенные на один из диалектов, сочинения начинали свободное хождение по стране, выходя далеко за пределы той диалектной области, в которой они возникли, при этом в новых диалектных областях, в отличие от практики систематического переложения на другой диалект тех библейских переводов, которые делались под опекой Церкви (см. прим. 124), не предпринималось никаких попыток систематического редактирования такого текста с целью привести его в соответствие нормам этого диалекта[139]. Однако благодаря именно такому беспорядочному и непланомерному распространению текстов, не ограниченному никакой цензурой, коптский мир и стал литературным континуумом.

Сказанное могут подтвердить те, к сожалению, немногочисленные случаи, когда в наших руках оказывается один и тот же текст на разных диалектах. Так, например, в *Апокалипсисе Илии*, текст которого дошел до нас как по-ахмимски (рукопись IV—V вв.), так и по-саидски (рукопись начала V в.; обе из Ахмима), мы видим не только то, как язык сочинения мог приспосабливаться к новой диалектной среде (вне всякого сомнения, саидский текст, который содержит много ахмимских форм, является переложением ахмим-

ского оригинала), но и то, как из одного и того же текста могли возникать две или больше версий[140].

Другой пример видим в двух коптских версиях *Второй книги маккавеев* (одна ахмимская в рукописи IV в.,[141] другая саидская в рукописи III—IV вв.[142]). Речь идет об одном и том же переводе с греческого, и характер саидского текста позволяет считать, что в его основе лежит ахмимская версия (не наоборот). Сравнение этих практически идентичных (если не принимать во внимание незначительных разночтений, которые, скорее всего, возникли в ходе рукописной традиции) текстов показывает, что саидский текст удержал целый ряд форм своего ахмимского оригинала: ⲛⲉⲛⲉϥ (C кол. 1.5 и CC52 A6); глагол ⲟⲩⲱⲛ в форме ⲱⲛ (см. ⲉⲩⲱⲛ χορτος[143] в C кол. 1.8 и CC52 A10—11); ⲉϥ (для ⲁϥ: C кол. 4.16 и CC57 B5)[144]; иногда в CC можно встретить смешанные формы (ⲯⲁⲉ в 53 B14 ср. с ⲯⲁ /S/ или с ⲯⲉⲉ /A/). Следует только согласиться со словами издателя кодекса, что текст CC «показывает сильное ахмимское и субахмимское влияние, напоминая в этом отношении тексты из Наг Хаммади»[145]. Эти особенности можно, как мне кажется, объяснить тем, что текст CC засвидетельствовал нам ахмимский перевод, более или менее (или даже довольно хорошо) приспособленный к саидской среде[146], как это мы видели и в случае с *Апокалипсисом Илии*.

Случайное проникновение форм одного или нескольких диалектов в текст, написанный на другом диалекте, происходившее при копировании текста уже в иной диалектной среде, нежели та, в которой он возник, хорошо известная вещь и для более позднего времени, когда коптские диалекты уже давно были стандартизированы, а точнее сказать, когда саидский диалект вытеснил все прочие диалекты на периферию. Бо-

гатый материал дают тексты из Фаюма и прежде всего папирусы из Хамули, IX—X вв. Среди них можно назвать две саидские версии *Похвального слова Макарию* (Morgan 609 и Cairo Hamouli B), которые интересны не только в том отношении, что их саидский пронизан фаюмскими формами (причем фаюмизмы одного текста не встречаются в другом и наоборот), но и в том отношении, что дают нам хорошую возможность сравнить тексты и прояснить некоторые вопросы бытования и развития текста в коптской среде[147].

При попытке понять природу такой диалектной неоднородности текста следует принимать во внимание и проблему *диглоссии*, т.е. такой (нормальной для каждого общества) языковой ситуации, при которой существуют две формы одного и того же языка, выполняющие различные функции[148]. Если теперь задать вопрос, почему язык коптских библейских текстов, вышедших из церковных скрипториев, в отличие от языка других коптских текстов, был очень рано стандартизирован, то объяснять это нужно не только тем, что стандартизация была вызвана пониманием сакрального характера этих текстов, в которые нельзя было вносить никаких изменений (в то время как при переписывании прочих текстов допускалась большая свобода), но также и тем, что речь здесь идет о двух различных языковых уровнях: с одной стороны это, в известной мере искусственный, язык библейских переводов, который, будучи кодифицирован, получил статус литературного языка (чтобы овладеть им, необходимо было специальное обучение), с другой стороны это язык прочих переводов, сделанных теми, кто не имел ничего общего со школами библейских переводчиков и не проходил, как они, основательной лингвистической подготовки. Хотя проблема стилистики

коптских переводных текстов практически не исследована, мы имеем достаточные основания, — если обратить внимание на качество переводов, например, текстов из Наг Хаммади (особенно в тех немногих случаях, когда мы имеем возможность сравнить их с греческими оригиналами), — предположить, что ненормативный и открытый внешним влияниям язык таких переводов стоял ближе к обиходному (Umgangssprache)[149], нежели к литературному языку[150].

Границы диалектов всегда размыты, поскольку в пограничных областях неизбежно происходит их взаимодействие, т.е. проникновение форм одного из них в другой. Такая смешанная форма языка проявляется прежде всего в устной речи и, как следствие, в ее письменной фиксации (частная корреспонденция, надписи и т.п.). Если однако материалом для исследования служит не устное слово, а литературный (или претендующий на то, чтобы быть таковым) текст, язык которого отражает иные реалии и подчинен другим законам, следует принимать во внимание другие, более сложные, механизмы его бытования. Такие тексты, написанные на том или ином диалекте и вместе с тем ориентированные на определенную наддиалектную норму (одни в большей, другие в меньшей степени; ср. выше о различных типах переводов и диглоссии), могли, как память, аккумулировать в себе особенности других диалектов, через которые они проходили в своей рукописной традиции. Иными словами, после того, как такие тексты попадали из одной диалектной среды в другую и там волей-неволей приспосабливались к новому языковому окружению (как следствие неоднократного переписывания, при котором переписчики, часто непроизвольно, меняли непривычные, но все же понятные им формы на формы

родного им диалекта), они тем не менее, поскольку никакой систематической языковой редактуры не проводилось, удерживали в себе целый ряд особенностей своего первоначального диалекта. Поскольку та же ситуация повторялась при дальнейшей передаче текста, в конечном счете такие тексты накапливали в себе особенности всех тех диалектов, через которые они проходили в своем бытовании. Поэтому текст с долгой рукописной традицией может давать нам не только *синхронный* срез языка, который будет тем шире, чем меньше язык первоначального перевода был кодифицирован, но и *диахронный*, который будет тем глубже, чем дольше и богаче была его рукописная традиция. Следовательно язык подобного текста фиксирует не состояние того или иного диалекта ко времени, когда была была переписана последняя копия, но в известной мере некий конгломерат форм тех диалектов (или даже, возможно, различных стилистических слоев одного и того же диалекта), которые он прошел за свою рукописную жизнь. Можно думать, что такие «смешанные» диалекты едва ли отражали «живые» диалекты (или идиолекты). Хотя в ранних саидских письмах, за которыми, разумеется, не стоит никакой рукописной традиции, также можно видеть ряд отклонений от нормативного саидского, эти отклонения объясняются характерным для разговорного языка (синхронным) влиянием соседних диалектов, (например, *A*, *A2*)[151]. Причудливый же язык, который мы встречаем в целом ряде рукописей и в котором распознаем целый спектр коптских диалектов (например, *S* с влиянием *B*, *F*, *A*, *A2*), вряд ли отражал норму литературного или живого языка[152]. В этом случае следует скорее говорить о своего рода идиолекте каждой рукописи (не переводчика, не пе-

переписчика), возникшем в результате ступенчатой рукописной традиции.

Если принять во внимание такую ступенчатую передачу текстов в коптском мире (во времени, в пространстве и, возможно, через различные социокультурные слои их пользователей)[153], то совсем не обязательно видеть в многообразии ими засвидетельствованного языка отражение реальных говоров (ср. прим. 76, 84). В этом случае не столько нужно думать о диалектах-иммигрантах (т.е. о диалектах, которыми пользовались не в тех районах, где они были автохтонными)[154], сколько о рукописях-иммигрантах. Исследователи, кажется, едва ли принимают во внимание этот факт, когда, опираясь на анализ текстов, множество раз переписанных в различных диалектных средах и, как результат, несущих в себе следы влияния целого ряда диалектов, говорят о том, что коптские диалекты были стандартизированы довольно поздно.

Между тем, время стандартизации коптских диалектов было как раз временем интенсивного распространения в коптском мире переводных греческих текстов, и процесс этот протекал не по каким-то строгим законам, а был спонтанным и хаотическим (отвлекаясь здесь от переводов библейских текстов, выполненных под покровительством Церкви). Если пытаться язык письменного литературного текста использовать как основу для реконструкции живого диалекта и его локализации[155], необходимо учитывать вышеназванные факторы. Объяснять диалектную разнородность такого текста так, как если бы речь шла об устном языке, представляется недостаточным.

На вопрос, почему все саидские тексты из Наг Хаммади несут на себе отпечатки других диалектов, можно, кажется, получить довольно убедительный от-

вет, если рассмотреть проблему не с точки зрения синхронного, но диахронного среза текстов. Можно предположить, что они были переведены не в саидоязычной области (т.е. не там, где они были найдены) и что речь идет здесь либо о саидской правке текстов, которые первоначально были переведены на другие диалекты, либо о текстах, которые какую-то часть своей рукописной жизни провели не в саидской среде, где и впитали в себя целый ряд особенностей других диалектов. Когда такие тексты попадали в другое языковое окружение (где говорили и писали, например, посаидски), они, в той или иной мере, невольно приспосабливались к новой среде, претерпевая соответствующую ей языковую модификацию. Эта последняя была, как правило, на совести переписчиков, которые, часто автоматически, исправляли и «улучшали» текст, подгоняя его под привычные им языковые нормы[156]. Этой (в данном случае саидской) правкой, степень и мера которой не в последнюю очередь были обусловлены протяженностью рукописной традиции, и был обусловлен диалектный характер того или иного текста. Если мы примем во внимание то, что задачей переписчика, которому, вероятно, вовсе не поручалась никакая языковая правка, было лишь выполнение заказа[157] и что эти люди не были профессиональными переводчиками[158] или филологами и не имели ни грамматических пособий, ни учебников (ср. однако выше с. 59 о переводчиках и переписчиках библейских текстов, работавших под опекой Церкви), такое причудливое смешение диалектов внутри одного и того же текста не будет неожиданным[159].

Вследствие этих причин одни сочинения библиотеки из Наг Хаммади саидизированы лишь незначительно (это субахмимские тексты с саидским влияни-

ем), другие — гораздо основательнее (это саидские тексты с сильным субахмимским влиянием). В собрании находятся также саидские тексты, которые в своей рукописной истории прошли более сложный и запутанный путь и которые несут в себе следы не только субахмимского, но и других диалектов (*F* и *B*). Поэтому *Тёрнеф*, вероятно, прав, когда он, отмечая значительное влияние северных диалектов на саидский в *Аллог*, предполагает, что по крайней мере три сочинения из Наг Хаммади (*СтелСиф*, *Зостф*, *Аллог*), которые также весьма схожи между собой и в философской мысли, могли быть «саидским переводом (т.е. правкой — А.Х.) бохайрского текста»[160]. Если мы примем в рассмотрение и другие саидские тексты собрания с бохайрскими особенностями (*2ТфСиф*, *АпПетф*, *ПослПетф*), то и за их спиной можно предположить аналогичную рукописную традицию (саидская правка бохайрского текста, возможно при промежуточной правке на другие диалекты, т.е. путь с севера на юг)[161].

Поскольку однако каждая последующая рукопись не обязательно воспроизводила состав оригинала, с которого она копировалась, и каждое сочинение, входящее в нее, могло иметь свою собственную, независимую от этой рукописи, предшествующую рукописную традицию, необходимо тщательно исследовать каждое сочинение в отдельности. Так, например, в кодексе IV мы видим сочинения, которые засвидетельствовали различные переводческие принципы и различные рукописные традиции: язык второго сочинения (*ЕвЕг*) — довольно чистый саидский, хотя и с некоторыми особенностями, характерными для северных диалектов, саидский же язык первого сочинения (*АпИн*) содержит целый ряд субахмимских особенностей и никаких следов влияния бохайрского или

фаюмского, при этом речь идет о той же самой версии текста, которая находится и в сильно субахмимизированном кодексе II[162]. Поэтому можно допустить, что кодекс IV был составлен из сочинений, которые были переведены различными переводчиками, и что эти сочинения, до того как они были объединены в этот кодекс, существовали раздельно. Также и предположение о том, что седьмое сочинение кодекса II (*ФомАтл*) было переписано из другой рукописи, нежели остальные сочинения (см. выше с. 21—22), может быть подтверждено анализом его языка. В сравнении с сочинениями 2—6 кодекса II (о языковом своеобразии *АпИн* см. прим. 162) *ФомАтл* содержит целый ряд особенностей[163]: например, в этом тексте не встречается греческий союз ἵνα, только здесь встречается глагольная форма ⲡⲁϫⲉ-/ⲡⲁϫⲉⲥ (17 раз), удвоение ⲓ перед гласным или согласным, с которым мы постоянно сталкиваемся в других сочинениях кодекса, встречается здесь только два раза, перфектные формы с ⲉ (ⲛⲧⲁⲩ-, ⲁⲩⲥ), частые в других сочинениях, отсутствуют в *ФомАтл*, и т.д.

Анализ языка (см. выше с. 55—57) и анализ колофона (см. ниже с. 124—127) кодекса VII показывает, что он был составлен по меньшей мере из двух групп текстов (VII.2,3,5 и VII.1,4), которые были переведены в различных диалектных областях. Однако та рукопись, которую переписчик кодекса VII имел перед собой как оригинал, содержала уже все пять текстов[164].

Разумеется, постепенная саидизация этих субахмимских (или сильно субахмимизированных в ходе рукописной традиции) и бохайрских текстов не была прямолинейной и поступательной: утверждение, что в каждой последующей копии оставалось все меньше и меньше следов первоначального диалекта, неприемле-

мо. Тексты на других диалектах, попавшие в саидскую среду, начинали здесь переписываться, и эти копии, расходясь в различных направлениях, неизбежно давали новые языковые варианты. Саидизация одной ветви рукописной традиции могла идти в другом направлении и по другим параметрам, чем саидизация другой. Поэтому при своей общей тенденции к нормативному саидскому такие рукописи едва ли могли окончательно избавиться от особенностей других диалектов.

Для конкретных примеров обратимся опять к текстам из Наг Хаммади. В нашем распоряжении есть один текст, который, кажется, позволяет поставить гипотезу о саидской правке некоторых субахмимских текстов на более твердую почву. Речь идет об уже давно известных коптских фрагментах одного гностического (сифианского[165]) сочинения (*B.L.Or.4926*), которые были отождествлены *Кристианом Ойеном* как остатки субахмимской версии *Тракт.б.назв.* (= Наг Хаммади II.5 и XIII.2)[166]. Исследователь считал, что мы имеем дело с двумя независимыми коптскими переводами, сделанными с одного и того же греческого оригинала[167], отмечая при этом, что число случаев, в которых субахмимский текст содержит дополнения, отсутствующие в II.5, незначительно[168], в то время как число случаев, в которых текст из Наг Хаммади содержит дополнения, отсутствующие в *Or.4926*, довольно велико[169]. По мнению *Ойена*, речь идет здесь о «пояснительных дополнениях», которые «были сделаны уже после перевода на коптский» и поэтому текст *Or.4926* «засвидетельствовал более раннюю стадию развития текста»[170].

Иначе проблему взаимоотношения двух текстов решил *Лейтон*. Он утверждает, что одна из этих коптских версий является переложением другой, но остав-

ляет вопрос открытым, какая из них была первоначальной[171]. *Лейтон* дал подробный список диалектных и стилистических расхождений между версиями, однако, кажется, не обратил внимания на характер использования в них греческих слов. Между тем можно видеть, что греческие слова в II.5 всегда соответствуют греческим словам в *Or.4926*[172] (такое было бы едва ли возможно, если бы речь шла о двух независимых переводах с греческого — против *Ойена*); с другой стороны, субахмимский текст имеет часто греческие слова там, где они в II.5 или опущены, или заменены коптскими эквивалентами[173] (по моему мнению, свидетельство в пользу того, что текст сначала был переведен на субахмимский, а уже затем была сделана его саидская правка). Также и синтаксические конструкции могут свидетельствовать в пользу первичности субахмимского текста: в II.5 в ряде случаев они упрощены по сравнению с текстом *Or.4926*. Так, например, частица ⲡⲉ, которая среди прочего часто используется для того, чтобы в переводных текстах сохранить порядок слов греческого оригинала (фр. 1, строки 3—4, фр. 2, строка 4), в соответствующих местах II.5 опущена[174]. Ряд грамматических упрощений в II.5, кажется, показывает стремление саидского редактора исправить стиль субахмимского текста с целью уточнить его смысл. Например, конструкция с двойным (избыточным) формантом перфекта 1 (ⲁ-), которую мы встречаем в субахмимском тексте (фр. 6, строка 6; фр. 1, строки 2—3), заменена в II.5 на более простую (103.5; 102.35); глагол ⲉⲓⲣⲉ с нейтральным значением «делать» (фр. 3, строка 4) заменен в II.5 на более выразительный ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ «исполнять» (112.5) и т.д.[175] Если мы допустим, что II.5 является саидской правкой субахмимского оригинала (а не наоборот), мы

можем предположить, — и свидетельства языка подкрепляют это предположение — что не только сочинения этого кодекса, но и другие тексты малого собрания, состоящего из кодексов II, VI, IX и XIII, были результатом такой же правки (ср. выше с. 46—48). Здесь следует вспомнить и о том, что кодекс X, который, возможно, также принадлежал к этому малому собранию, написан по-субахмимски, но с значительным влиянием саидского[176].

Другой пример саидизации, хотя и весьма хаотической, первоначально субахмимского текста можно найти в пятом сочинении кодекса I (*TpTpak*), в котором безо всякой системы встречаются то субахмимские (и ахмимские), то саидские формы одного и того же грамматического форманта или слова: например, (кондиционалис) ⲉⲩⲱⲁ /*A2*/, ⲁⲩⲱⲁ /*A*/, ⲉⲩⲱⲁⲓ /*S*/; (претерит) ⲛⲉ⸗ (*S*, *A2*) и ⲛⲁ⸗ (*A*); (относительный перфект) ⲉⲓⲧⲁ2 (ⲛ̄ⲧⲁ2, *A2*), ⲉⲧⲁ2 (*A*), ⲉⲓⲧⲁ⸗ (ⲛ̄ⲧⲁ⸗, *S*, *A2*); (каузативный инфинитив) ⲧⲣⲉ⸗ (*S*, *A2*), ⲧ(ⲉ)⸗ (*A*) и т.д.; глагольные формы ⲕⲱ (*S*, *A2*), ⲕⲱⲉ (*A2*), ⲕⲟⲩ (*A*, 1 раз); ⲥⲕⲱ (*S*, *A2*), ⲥⲕⲟⲩ (*A*, *A2*); ⲧⲁϧⲱ (*S*, *A2*), ⲧⲁϧⲟⲩ (*A*)[177]. Иногда бывает трудно решить, идет ли здесь речь о диалектных формах или мы имеем дело с несистематизированной орфографией (см., например, не менее пяти различных форм квалитатива от глагола ⲉⲓⲣⲉ: ⲟ, ⲟⲉⲓ, ⲟⲓ, ⲱ, ⲁⲉⲓ и т.п.)[178].

Исследователи предлагали различные решения языковой проблемы этого текста. *Кассер* предположил, что текст «был вначале переведен, причем довольно плохо, на саидский архаический» и что позднее «возникла необходимость переложить (retraduire) этот перевод на ликополитанский диалект»; такая правка, по его мнению, «могла быть сделана непосредственно последним переписчиком, который был скорее греком,

нежели коптом[179] и который, в любом случае, знал саидский (...) лучше чем ликополитанский»[180]. *Этридж* и *Пэгэлс*, каталогизировав различные ошибки в тексте трактата, отметили, что их причина лежит в коптской рукописной традиции текста, однако вопрос о том, почему последний оказался написанным на таком причудливом диалекте, оставили открытым: «Возможно, первоначально текст был переведен на один из диалектов (саидский?), а затем без всякой системы приспособлен к субахмимскому. Не исключена также возможность, что переводчик пытался переводить текст на субахмимский, хотя сам был более знаком с саидским»[181]. *Томассен* подчеркнул, что «саидское влияние на язык текста касается прежде всего орфографии». По утверждению норвежского исследователя, с которым я в основном согласен, причина этого саидского влияния лежит в том, что «с самого начала текст был переведен на один из вариантов субахмимского диалекта, на который оказывал влияние ахмимский, и что саидские элементы, проявляющиеся прежде всего в орфографии, обязаны переписчику, — а может быть, и предшествующим переписчикам — который был более искушен в саидском, чем в субахмимском»[182]. И действительно, если внимательно посмотреть на непоследовательность языка трактата, становится совершенно очевидным, что мы имеем здесь дело не с отражением живой языковой реалии (диалект, говор или т.п.)[183], а с неким искусственным языковым конгломератом, возникшим в ходе хаотической рукописной передачи текста. С одной стороны, язык сочинения наглядно показывает, как первоначально субахмимский текст мог измениться под воздействием саидской правки, с другой стороны, можно видеть, что рукописная традиция текста не ог-

раничивалась простым противопоставлением *саидский — субахмимский.*

Если обратить теперь внимание на то, что другие субахмимские сочинения этого кодекса содержат лишь незначительные следы влияния саидского диалекта, то можно предположить, что *ТрТракт* имел свою собственную, не зависимую от них, рукописную судьбу и что он попал в кодекс I из другого, нежели они, источника (см. выше с. 23—25)[184].

Также и другие субахмимские тексты библиотеки могут свидетельствовать о том, что их адаптация к саидоязычной среде уже началась. Так, например, субахмимский диалект кодекса X (содержит лишь один трактат *Мафс*) уже подвергся саидизации, хотя и не такой ощутимой, как язык *ТрТракт.* Наличие ряда саидских форм, которые мы встречаем в *Мафс*, следует однако объяснять не тем фактом, что «субахмимский диалект так никогда и не достиг полной стандартизации»[185], но скорее тем, что этот кодекс какое-то время уже переписывался в саидоязычной области.

Итак, библиотека из Наг Хаммади была составлена из различных малых книжных собраний или даже отдельных книг, каждая из которых имела свою рукописную предысторию. Часть этих книг написана по-субахмимски, другая часть по-саидски, но с сильным влиянием субахмимского. Эти обстоятельства позволяют сделать следующее предположение. Эти тексты до того, как достигли района Наг Хаммади, бытовали какое-то время в субахмимской языковой области в кругах тех двуязычных, получивших какое-то греческое образование людей[186], которые находили в этих (полу)эзотерических сочинениях отзвук своей религиозности. Они охотно собирали такие тексты и либо переводили их прямо с греческого, либо, если речь шла

о сочинениях, уже ранее переведенных на коптский в какой-то другой диалектной области, правили их в соответствии с нормами своего собственного диалекта[187]. Таким местом вполне мог быть Ликополь, эллинизированный город, являвшийся центром области распространения субахмимского диалекта.

Чтобы показать, как язык того или иного текста в ходе рукописной традиции мог освобождаться от влияния других диалектов и становиться «чище», можно привести пример с текстом, дошедшим до нас в двух копиях, которые принадлежат разному времени. Речь идет о полном тексте *Сил* (Наг Хаммади VII.4) и о пергаменном листе X—XI вв. из Британского Музея (*Or.6003*), содержащем отрывок сочинения на коптском языке, авторство которого приписано *Антонию Великому* и которое почти идентично с *Сил* (VII.4. 97.9—98.22)[188]. На основе некоторых языковых различий между текстами *Функ* пытался показать, что «мы имеем дело с двумя независимыми коптскими переводами, в основе которых лежал (...) один и тот же (предположительно греческий) оригинал»[189]. Однако, поскольку многие пассажи в этих текстах дословно совпадают друг с другом, едва ли можно согласиться с этим мнением. Принимая во внимание то, что каждый из этих текстов имел свою собственную рукописную судьбу (один более короткую, другой протяженностью около семи столетий) и поэтому претерпел ряд, свойственных только ему, изменений, мы можем классифицировать и объяснить почти все расхождения между этими текстами. В *Or.6003* мы видим не только систематическую замену греческих слов на коптские[190], но также, с целью «улучшить» текст, замену некоторых повторяющихся коптских слов на их синонимы: например, необычное, хотя и семантически понятное,

ⲣⲛ̄ⲛ̄ϣⲟϫⲛⲉ («советчик») в *Сил* 97.19 на нормативное для саидского ⲣⲉϥϫⲓϣⲟϫⲛⲉ в *Or.6003* /а 11/; или ⲛ̄ⲡⲣ̄ⲛⲉϫ ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ («не бросай /необдуманных — А.Х./ слов») в *Сил* 97.15—16 на ⲛ̄ⲡⲉⲣⲟⲩⲉⲛϩ̄ ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ («не произноси /необдуманных/ слов») в *Or.6003* /а 8/ с тем, чтобы избежать повторения того же глагола (ⲛⲟⲩϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ) двумя строками выше (ⲛⲁϥⲛⲉϫ ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ в *Or.6003* /а 6/); или дважды подряд повторяющуюся глагольную форму ⲧⲁⲁ⸗ⲕ («бери себе») в *Сил* 98.7,8 на два синонима ⲧⲁⲛϩⲟⲩⲧ⸗ⲕ и ϭⲁⲗⲱⲱ⸗ⲕ в *Or.6003* /а 14,15/[191]. Хотя анализируемый отрывок текста *Сил* не очень показателен для несаидских форм (см. прим. 193), тем не менее, сравнивая две версии, можно видеть, что формант отрицательного настоящего обыкновения ⲛⲁϥ- (*A2*) в *Сил* 97.11,13 два раза заменен на ⲛⲉϥ- (*S*) в *Or.6003* /а 5,6/; предлог ⲛ̄ⲛⲛ̄ с удвоенным ⲛ (*Сил* 97.31 и 98.16) передается в *Or.6003* как ⲛⲛ̄ (*S*); глагол ⲟⲩⲱϣⲉ (*A2*: *Сильв* 98.14) имеет в *Or.6003* /а 18/ саидскую форму ⲟⲩⲱ[ϣ][192]; характерный для *A2* императив ⲁⲣⲓ-ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ (*Сил* 98.20—21) имеет в *Or.6003* /а 22/ саидскую форму ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ. В результате этой правки текст *Or.6003* стал довольно «чистым» саидским[193].

ПРИМЕЧАНИЯ

[75] Нижеследующие замечания, конечно, не претендуют на исчерпывающее описание языка текстов из Наг Хаммади. В задачу этой работы входит лишь рассмотрение языка рукописей под углом зрения их рукописной традиции, насколько сами тексты позволяют ее реконструировать.

[76] Все сочинения, составляющие библиотеку из Наг Хаммади, переведены с греческого (см. подробнее Krause, 1975, 77—79) и, говоря о том, что тексты «написаны» на том или ином диалекте коптского языка, я имею в виду прежде всего их долгую рукописную традицию на коптской почве. Число коптских диалектов до сих пор является предметом научных споров, однако даже те исследователи, которые ранее отстаивали крайне дробное членение Египта на диалекты (так, например, *Кассер* насчитывал 15 диалектов, подчас принимая диалектные отклонения в той или иной рукописи за самостоятельный диалект), теперь склонны говорить скорее о больших группах диалектов, каждая со своими субдиалектами (или говорами), при этом часто принимая за последний даже идиолект, засвидетельствованный всего одним текстом (или фрагментом). Традиционно коптский язык делят теперь на *шесть* больших диалектов (ср. Kasser, 1991d, 97—101 говорит о шести диалектных группах, отводя саидскому и бохайрскому статус скорее надрегиональных языков, нежели диалектов; см. также прим. 84 и 126), которые далее будут обозначаться общепринятыми буквенными сокращениями: *S* — саидский, *B* — бохайрский, *F* — фаюмский, *M* — среднеегипетский (или оксиринхский), *A* — ахмимский и *A2* — субахмимский (ср. прим. 77). Наверное, для дальнейшей дискуссии не лишним будет отметить, что *S* — диалект, который, вероятно, вследствие того, что был наиболее «нейтральным» диалектом (имеющим большее число изоглосс со всеми другими), в IV—V вв. стал общим литературным языком Египта, — в вокализме, в общем и целом, согласуется (в отличие от прочих диалектов) с *B*, а в консонантизме с *A* и *A2*; *F* характеризуется ламб-

дакизмом. Для иллюстрации фонетических и синтаксических различий приведу одну и ту же фразу на разных диалектах, взятую у *Кассера*: «живой человек и то, что у него есть» (см. Kasser, 1989, 4—6):

(*S*) ⲡ-ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧ-ⲟⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ- ⲯⲟⲟⲡ ⲛⲁ=ⲥ
(*B*) ϥ-ⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧ-ⲟⲙϧ ⲟⲩⲟϩ ϥⲛ- ⲉⲧ-ⲯⲟⲡ ⲛⲁ=ⲥ
(*F*) ⲡ-ⲗⲱⲙⲓ ⲉⲧ-ⲁⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ- ⲯⲁⲡ ⲙⲙⲟ=ⲥ
(*M*) ⲡ-ⲣⲟⲙⲉ ⲉⲧ-ⲁⲛϩ ⲟⲩⲱ ⲡⲉⲧ- ⲯⲁⲡ ⲙⲙⲟ=ⲥ
(*A*) ⲡ-ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧ-ⲁⲛϩ ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧ- ϩⲟⲟⲡ ⲙⲙⲟ=ⲥ
(*A2*) ⲡ-ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧ-ⲁⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ- ⲯⲟⲟⲡ ⲙⲙⲟ=ⲥ

Знаки - (status constructus) и = (status pronominalis) служат для разделения грамматических формантов. Для материалов по грамматике пяти коптских диалектов (без среднеегипетского) см. Еланская, 1964.

[77] По названию города Ликополь (копт. Асьют), на юг от которого, предположительно, простиралась зона распространения этого диалекта. Теперь исследователи различают в нем три основные группы, условно называемые *L4, L5, L6* (ср. также прим. 112), которые характеризуются своими фонетическими, морфологическими, лексическими и, весьма вероятно, синтаксическими особенностями. Субахмимские сочинения из Наг Хаммади, в общем и целом, принадлежат к *L6* (см., например, Nagel, 1991, 151—159, зд. 154). Однако там, где речь идет не о формах, характерных только для одной из этих групп, я предпочитаю пользоваться старым обозначением *A2* как охватывающим все многообразие этого диалекта.

[78] На основе сильного саидского влияния на субахмимский диалект пятого сочинения кодекса I (*TpTpakт*) *Эммель* характеризовал этот язык как «скрыто-саидский» («crypto—Sahidic?»): Emmel, 1978, 27; ср. также Attridge, 1985, 1.160 сл.

[79] См., например, Böhlig—Wisse, 1975, 7.

[80] *Кассер* считает, что речь идет о «коптской копии начала IV или, может быть, даже конца III века», см. Kasser, 1972, 70, 76.

[81] См. Kasser, 1972, 79—84; ср. с. 79: «Le dialecte (...) est un bon sahidique».

[82] См. частное письмо из картонажа кодекса VII (C4), где издатель находит лишь «случайные отклонения от правильного саидского», указывающие на влияние ахмимского или субахмимского диалектов: например, удвоение n перед гласными и сонорными; грамматические форманты ⲡⲧⲁⲣⲉ-, ⲁⲧⲣⲉ-, ⲉⲡϣⲁⲛ- вместо ⲡⲧⲉⲣⲉ-, ⲉⲧⲣⲉ-, ⲉⲡϣⲁⲛ-; ⲁ- объекта вместо ⲉ- (Barns, Browne, Shelton, 1981, 134); ср. язык двух писем из картонажа кодекса VII (C6 и 7): «чистый саидский» (ibid., 139) и язык писем из картонажа кодекса VIII (C15 и 16): «стандартный саидский» (ibid., 147). Даже если язык писцовой записи в кодексе VI (65.8—14; см. выше с. 18—21) «более близок к саидскому, чем другие пассажи того же кодекса» (Mahé, 1982, 465), некоторые его отклонения указывают также в направлении *A*, *A2*: формант перфекта ⲉⲧⲁ- (65.14) наряду с ⲡⲧⲁ- (65.8), местоименный суффикс 2 л. мн.ч. -ⲧⲛⲓⲥ (65.10, 12). Учитывая, что авторы этих текстов были не настолько образованы, чтобы владеть нормативной орфографией саидского диалекта и постоянно ее выдерживать, можно предположить, что их орфография в значительной мере отражала устную речь тех пограничных районов, в которых эти диалекты накладывались друг на друга. О том, что большая часть этих диалектных форм встречается в нелитературных саидских текстах из этого района, см. Kahle, 1950, I, гл. VIII (см. также прим. 151).

[83] Или в самом Хенобоскионе (вариант: Хенобоския), или по соседству от него (область вокруг города *Диосполь Малый*); см., например, документ из кодекса I (№ 1): Χηνοβ(όσκια); из кодекса V (№ 31): Χην(οβόσκια); из кодекса IX (№ 153): Χηνοβωσχίτ(ης); из кодекса VII (№ 64): κώμη Τεχθὺ τοῦ Διοσπολίτου νομοῦ.

[84] Обзор всех точек зрения на до сих пор не решенный и по-прежнему дискутируемый вопрос об областях распространения коптских диалектов см. Kasser, 1991a, 133—141 (см. также прим. 126). Не беря на себя ответственности решать вопрос о локализации саидского диалекта, я, тем не менее, не могу разделить точку зрения *Кале* и *Вергота*, которые говорят об этой области как о зоне распространения ахмимского диалекта (Kahle, 1950, I, 197 сл., Vergote, 1961, 243), и *Функа*, который, хотя и с оговоркой, обозначает на своей карте коптских диалектов этот район как зону распространения

диалекта *L6* (см. прим. 77): Funk, 1988, 182 (Fig. 6). Принимая во внимание тот факт, что повседневная корреспонденция уже в первой половине IV в. писалась в этом районе по-саидски (см. прим. 82) — при этом у нас нет никаких оснований предполагать, что эти люди отказались от своего родного диалекта, будь он ахмимским или субахмимским, с тем, чтобы писать на саидском, ставшем к этому времени общелитературным языком Египта (см. однако ниже о письме Афродисия), — я предпочитаю точку зрения *Лейтона* (однако избегая говорить вместе с ним о «литературных диалектах»), согласно которой этот район, «возможно» (possibly) был зоной распространения саидского диалекта (не исключая при этом, что последний мог быть диалектом и ряда других областей Египта; Layton, 1976, 176).

[85] Издатели однако не отмечают этого и транспонируют текст в нормативный саидский: Barns, Browne, Shelton, 1981, 137—138.

[86] См. также греческое (с большим количеством ошибок) письмо Сансна к Афродисию в картонаже той же рукописи (№ 69: Barns, Browne, Shelton, 1981, 63—65). Трудно, правда, решить, идет ли здесь речь о тех же двух корреспондентах.

[87] «Subdialecte local»: Kasser, 1989, 18.

[88] См. Till—Schenke, 1972, 21. Хотя этот коптский кодекс (V в., предположительно из района Ахмима; ср. также прим. 13) не принадлежит к собранию из Наг Хаммади, он содержит ряд сочинений, которые мы находим среди текстов из Наг Хаммади, а особенности его саидского диалекта близки языковым особенностям целого ряда сочинений из Наг Хаммади.

[89] Nagel, 1969, 393—469, зд. с. 468. Буквой *P* обозначается особая разновидность коптского языка (диалект?), которая засвидетельствована всего одной рукописью конца III (?) — начала IV в., содержащей текст *Притчей* Соломона (*P.Bodmer VI*, см. Kasser, 1960), и которую назвать самостоятельным диалектом решаются далеко не все исследователи.

[90] Layton, 1974, 374. Автор также подчеркнул, что если рассматривать особенности языка этого сочинения не только с точки

зрения фонетики и морфологии, но и синтаксиса, то этот диалект следовало бы скорее назвать субахмимским, нежели саидским. Ср. также его аналогичное суждение о языке *ТоД* (II.6): id., 1977, 65—73.

[91] Krause—Labib, 1971, 26—67, зд. с. 63; ср. также Krause, 1975, 73: «Ранняя форма саидского с сильным влиянием соседних диалектов, прежде всего субахмимского и ахмимского».

[92] Pearson, 1981, 14—18, зд. с. 16, где издатель следует точке зрения *Лейтона*: «Переводчики трактатов кодекса IX пытались переводить на саидский, но оставляли (в этом саидском) многочисленные следы субахмимского диалекта, который, вероятно, был их родным языком».

[93] «Kein Sprach-, sondern ein Schriftphänomen», см. Schenke, 1984, 14—20. Исследовательница также разделяет точку зрения *Лейтона*.

[94] См. J.D.Turner в: Hedrick, 1990, 364—367. Автор не объясняет, однако, в чем лежит причина этого явления.

[95] В своем обзоре состояния изученности языковой проблемы текстов из Наг Хаммади *Функ* говорит: «Родилась легенда: легенда о том, что большинство или даже все саидские тексты из Наг Хаммади в большей или меньшей степени испытали влияние субахмимского диалекта» (Funk, 1993, 164). Однако, как мы только что видели, в отношении, по крайней мере, кодексов II, VI, IX и XIII, едва ли следует говорить о легенде.

[96] Krause—Labib, 1962; Till—Schenke, 1973, 78—193.

[97] В кодексе II можно однако обнаружить несколько случаев более пространного, по сравнению с кодексом IV, текста. Речь может идти здесь о случайных пропусках (или сознательных сокращениях) переписчика текста IV.1 или наоборот о глоссах переписчика II.1.

[98] Till—Schenke, 1972, 10.

[99] Böhlig—Wisse, 1975, 11, где однако подчеркивается необходимость тщательно исследовать все различия между III.2 и IV.2.

[100] Если мы посмотрим на качество работы переписчика кодекса III (многочисленные исправления допущенных им же самим ошибок или пропуск нескольких строк после 24.17, которые он же сам, обнаружив позднее свой промах, вписал внизу страницы; о том, что количество исправлений в кодексе III превосходит все другие кодексы из Наг Хаммади, см. Wisse, 1975a, 236), мы можем представить (только на примере одной этой копии), как могли возникать новые варианты текста.

[101] См. Böhlig — Wisse, 1975, 10 — 11; для этой особенности в фаюмском диалекте см. Till, 1930, 3: «пн, ти, ин по большей части находятся перед относительным придаточным»; для бохайрского диалекта см. Chaine, 1933, 180.

[102] В немецком варианте книги я высказал общее мнение о том, что *ПремИХ* является христианской переработкой нехристианского трактата *Евг*, мнение, которое со времени работы *М.Краузе*, посвященной детальному исследованию этого вопроса, не подвергалось сомнению (Krause, 1964, 215 — 223; ср. не нашедшую поддержки точку зрения *Шенке*, где автор говорит о том, что христианские мотивы «прочно укоренены» в учении *Евг*, и уверен, что процесс шел в обратном направлении: оригинальным текстом была *ПремИХ*, переработанная затем в *Евг*; см. Schenke, 1962, 265). Последующий анализ обоих сочинений позволил мне предположить, что оба сочинения были написаны одним автором, однако для различных аудиторий; подробнее см. A.Khosroyev, Der «Eugnostosbrief» und die «Sophia Jesu Christi» (доклад, прочитанный на VI конгрессе коптологов /Мюнстер, июль 1996 г./: в печати).

[103] Перед нами два независимых коптских перевода, в основе которых, по всей вероятности, лежали различные версии греческого оригинала.

[104] Parrott, 1991, 18.

[105] Parrott, 1991, 16: «Различия в словаре и структуре предложения (этих двух списков), кажется, скорее свидетельствуют о двух разных переводчиках, нежели о различных греческих оригиналах».

[106] «Переводчик *Евг-III* не переводит его, переводчик *ПремИХ-III* пытается, но делает неверно, переводчик же *ПремИХ-BG* также пытается и достигает успеха» (Parrot, 1991, 18).

[107] Издание фрагментов греческого текста *ПремИХ* (*P.Oxy.8.1081*, начало IV в.) см. Attridge, 1975, 1—8; ср. также Parrott, 1991, 211—214, зд. с. 214.

[108] Как можно видеть, философский язык греческих оригиналов часто приводил переводчиков текстов из Наг Хаммади в затруднение; см., например, *Зостр* (Sieber, 1991, 26) или *Тр-Тракт*. Впрочем, следует считаться с возможностью, что переводчик обладал недостаточным знанием греческого, см. ставший уже классическим пример с отрывком из *Гос* (588B—589B) Платона (Наг Хаммади VI.5), переводчик которого делал «ошибки, типичные для начинающего» и «явно был не в ладах с греческими формами и синтаксисом» (Schenke, 1974, 239).

[109] Греческий генетив προοντος в коптском тексте свидетельствует, кажется, о том, что это слово в греческом оригинале или зависело от субстантивированного прилагательного ἀντωπός или глагол ἀντωπέομαι управлял генетивом (ср. *P.Oxy.1081*, где дат.пад. восстанавливается на основе окончания: [προόν]τι).

[110] Этот коптский текст (...ⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ϩⲓϫⲙ ⲡⲁⲛⲧⲟⲡⲧⲟⲛ ⲛⲉⲣⲣⲟⲟⲛⲧⲟⲥ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲧⲟⲥ ⲛⲉⲙⲱⲧ: *ПремИХ-III*, 99.8—10) едва ли поддается переводу; ср. однако Parrott, 1991, 73.

[111] Этот коптский текст (...ⲡⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲡⲓ ⲫⲏⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲫⲟ ⲙⲡⲉⲧⲯⲟⲟⲡ ϩⲓⲙⲙ ⲫⲟⲣⲡ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲧⲟⲥ ⲛⲉⲙⲱⲧ: *ПремИХ-BG* 91.10—13) вполне поддается переводу: «как противостоящий — поскольку он смотрит (ему) в лицо — Тому, который существует от начала, (т.е.) нерожденному Отцу».

[112] *Стивен Эммель* проанализировал язык пятого сочинения кодекса III (*Диал*) и, отметив в нем отклонения от саидского «в сторону субахмимского (и в меньшей степени ахмимского)», пришел к заключению, что «язык текста напоминает язык скрыто-субахмимский (crypto-Sybachmimic) из кодекса II, хотя его отклонения от саидского и не столь многочисленны» (Emmel, 1984, 31). *Функ* (см. Schenke, 1986, 179—

180) пытался уточнить определение *Эммеля*, расширив число диалектов, которыми последний пользовался (так, в *A2* он различает три диалекта: *Lma* /язык манихейских текстов/, *Ljo* /язык субахмимского *Евангелия от Иоанна*/, *Lnh* /язык текстов из Наг Хаммади/ = L4, L5, L6, см. прим. 77), однако пришел к весьма, на мой взгляд, размытому определению и не дал никакого объяснения причин этого явления: «речь идет здесь о саидском диалекте, который открыт влияниям со стороны различных диалектов и (еще) не нормирован».

[113] Об этой характерной для *B* и *F* особенности см. Till, 1931, 55.

[114] Подробнее см. Parrott, 1991, 22—23.

[115] См. Böhlig—Labib, 1963, 12—14, где *Бёлиг* объясняет это явление тем, что переписчик, выходец из Среднего Египта, переводил свой текст на саидский, однако время от времени его родной диалект прорывался наружу в виде этих диалектных отклонений. Ср. также Schenke, 1966, 24: «доклассический саидский диалект с сильным влиянием субахмимского и ахмимского при наличии случайных фаюмизмов»; см. верные замечания *Пэррота* (Parrott, 1991, 23 и ниже прим. 156).

[116] Эту контаминированную форму следует, вероятно, объяснить тем, что она прошла через несколько стадий диалектной адаптации.

[117] О бохайрских особенностях языка *ПослПетр* см. Meyer, 1979, 102 сл.; ср. также Quecke, 1979, 125—126 (не называя, правда, эксплицитно эти особенности бохайрскими). К сожалению, *Лейтон* не объяснил, какие особенности языка *Зостр* он имел в виду, когда утверждал, что сочинение «написано на саидском (скрыто-бохайрском / crypto-Bohairic)». Он ограничился лишь обобщением: «Фонетика и морфология текста, как правило, соответствуют классической саидской практике (...), однако синтаксис и, в меньшей степени, лексика — часто не саидские и совпадают с бохайрским» (см. введение к трактату *Зостр* в: Sieber, 1991, 4).

[118] Наряду с формами ⲡⲧⲉⲣⲉ⸗ (81.25: */S/*) и ⲡⲧⲁⲣⲉ⸗ (72.18; 81.3: *A2* и *A*).

[119] См., например, Steindorff, 1951, 108—109, § 150 («регулярно в *B* и F»).

[120] Один раз встречается ⲉⲓⲛⲁ с конъюнктивом в *ПарСим* (13.29). Во всех других случаях (40 раз в *ПарСим*) от этого союза зависит или второй футурум или отрицательный футурум, что является нормой и для саидского, и для субахмимского.

[121] Для *2ТрСиф* см., например, Painchaud, 1982, 4, прим. 15.

[122] О субахмимском влиянии на язык *Сил* см. подробнее Zandee, 1976, 367—381.

[123] Для анализа языка трактата *Аллог* см. J.D.Turner в: Hedrick, 1990, 14—18.

[124] О диалектах египетского языка на той его стадии, которая предшествовала собственно коптскому, см., например, Vergote, 1961, 246—249.

[125] См., например, Steindorff, 1950, 189—214, особенно с. 193—195.

[126] Ср. также ниже о среднеегипетском (оксиринхском) диалекте. Следует еще раз подчеркнуть, что проблема распространения коптских диалектов до сих пор не решена (ср. прим. 84). Если бохайрский может быть более или менее точно локализован (Дельта Нила), то вопрос с саидским остается еще во многом не ясен (весь Египет с юга до Дельты /?/). Обширная зона распространения текстов, написанных по-саидски, может быть объяснена предположением *Родольфа Кассера* о том, что *S* и *B* должны рассматриваться не как диалекты, а скорее как два «коптских языка», которые в Египте выполняли функцию *койне* (supraregional common languages; Kasser, 1991b, 97: модификация старой точки зрения, что саидский очень рано взял на себя роль литературного языка Египта; ср. также Vergote, 1961, 247 о неопубликованном исследовании *А.Класена*, в котором доказывается, что *S* уже в докоптскую эпоху выполнял эту функцию; ср. прим. 149). По всей вероятности, Церковь (ср. прим. 128) использовала уже сложившуюся языковую ситуацию, однако где находился саидский переводческий центр (Гермополь? или т.п.), остается неясным.

[127] Так, например, ахмимский текст *Малых пророков* (рукопись IV в.) восходит к саидскому переводу (см. Till, 1927, XXIV, XXX); ахмимская версия *Притч Соломона* (рукопись IV в.) является также переложением саидского перевода (Böhlig, 1936, 35); некоторые фаюмские библейские тексты были переложением бохайрского перевода (см., например, фрагменты *Деяний апостолов* в рукописи IV—V вв: Kahle, 1954, I, 250, 279—290). Однако едва ли следует упрощать проблему этим обобщением; см., например, фаюмский фрагмент *Псалтири* (хотя и IX в.), текст которого свидетельствует о самостоятельном, вполне вероятно, не зависимом от бохайрского, переводе (подробнее Quecke, 1981, 300—313).

В рецензии на немецкий вариант этой книги *Филипп Луизье* поставил мне в упрек, что я трактую историю перевода Библии на коптский как хорошо известную, когда говорю о двух основных переводческих центрах (хотя тут же в сноске сам признаю, что нельзя упрощать проблему этим обобщением; Luisier, 1995, 202—203 и прим. 5 с риторическим вопросом: Alors pourquoi le fait-il?). Вместе с *Луизье* я не считаю, что история библейских переводов ясна нам до конца, и, говоря о, по меньшей мере (wenigstens), двух центрах, из которых выходили и переводы на другие диалекты (чему я привел примеры, не упомянутые рецензентом), я не хотел закрыть вопрос для дальнейших исследований, ссылаясь, между прочим, на еще один возможный центр — Оксиринх (также не упомянутый *Луизье*). Поэтому, подчеркивая, что на севере и на юге существовали два центра (факт, подтверждаемый переложениями на другие диалекты), я лишь констатировал то, что уже было известно, однако хотел, чтобы это утверждение не было воспринято как обобщение в том смысле, что третьего (и т.д.) не дано, и на примере фаюмского фрагмента, изданного *Квеке* (также не упомянутого рецензентом), предостерег от такого понимания.

[128] Я не вижу в Египте никакой другой силы, кроме Церкви, переживавшей в это время (260—303 гг.) период мира и расцвета (см., например, Andresen, 1971, 302), которая могла бы организовать такое предприятие и заботиться о его содержании.

[128] Вероятно, именно к такой продукции принадлежит саидский фрагмент *Послания Иакова* (V—VI вв.), который сохранил

«традицию, независимую от прочих саидских переводов этого Послания» (Quecke, 1978, 238—251, особенно с. 250—251).

[130] История и точное место находки этих рукописей покрыта полным мраком. Kasser, 1958, III: «в Верхнем Египте»; см. однако Kasser, 1982, 77, прим. 2: «и коптские папирусы Бодмера, и гностические рукописи из Наг Хаммади, открыты в окрестностях Хенобоскиона...»; ср. также точное время и место находки у *Робинсона* (в: Goehring, 1990, XIX): «в конце 1952 г. в Верхнем Египте возле Дишны (...) в 12 км на восток от горы Джабал аль-Тариф, где были найдены рукописи из Наг Хаммади», и возражение *Кассера* по поводу столь точной локализации (Kasser, 1988, 191—194). О происхождении этого собрания рукописей предположительно из Панополя см. Turner, 1968, 51—53; ср. также последнее утверждение *Кассера* о том, что тексты были найдены в окрестностях Ликополя (Kasser, 1991, 105, прим. 5). Имеющимся в наличии фактам соответствует более всего осторожное «в Верхнем Египте» (Krause, 1967, 437).

[131] Если допускать, что эти рукописи, различные по языку, содержанию, возрасту, форме и качеству, были найдены в одном месте (см. прим. 4; нельзя, впрочем, исключить возможность, что, как и в случае с текстами из Наг Хаммади, за время между находкой и покупкой сюда «примешались» рукописи из других находок, ср. прим. 1), как считает *Робинсон* («То, что составляет теперь собрание Бодмера и библиотеки Честера Битти, происходит из кувшина, найденного у подножия горы /Джабал Абу Мана — А.Х./, а ранее принадлежало библиотеке пахомиевого монастыря»: Robinson, 1990, 4; ср. также Scholten, 1988, 159—160), можно предположить, что они были собственностью какой-то общины, однако я не нахожу у *Робинсона* никакой аргументации в пользу того, что это собрание действительно принадлежало одному из пахомиевых монастырей. Если же посмотреть на репертуар книг и их возраст (см. выше прим. 4), то вполне можно предположить, что они принадлежали какому-нибудь книжному торговцу.

[132] См. Kasser, 1965, 23: «очень чистый саидский» и дальше (с. 29): «речь идет о классической саидской версии».

[133] *Кассер*, каталогизируя *A, A2, B, F* отклонения от саидского в этой рукописи и пытаясь объяснить преимущественное вли-

яние северных диалектов, предположил, что «переписчик был лучше знаком с бохайрским (или фаюмским), чем с саидским» (Kasser, 1963, 25, прим. 7). Однако сводить все языковое своеобразие этого текста к деятельности только последнего переписчика, значит не учитывать рукописной традиции. Для анализа языка другой части этого кодекса, находящейся в собрании *Честера Битти*, см. Shore, 1963, 11 сл.

[134] Издатель характеризует язык этого текста как «приблизительный бохайрский» («un bohairique approximatif», Kasser, 1958, XII).

[135] Kasser, 1958, IX. Можно думать, что и в случае с субахмимскими текстами библиотеки *Бодмера*, которые пока не изданы (о планируемом издании см. Robinson, 1990, 18, прим. 15), мы увидим аналогичную картину «приспособления» к саидской языковой среде.

[136] Kahle, 1950, 147—150, где издатель предполагает, что речь идет здесь, вероятно, об одном из ранних переводов (с. 151).

[137] По мнению *П. Кале*, этот текст может служить «свидетельством того, что в ранний период могли существовать такие бохайрские диалекты, которые во многих отношениях были ближе к фаюмскому и саидскому, чем к собственно бохайрскому» (Kahle, 1954, I.231, где можно найти список диалектных отклонений от нормативного бохайрского). Однако вряд ли можно представить, что такое ключевое слово, как союз *и*, когда-нибудь могло иметь в бохайрском (где всегда ⲟⲩⲟϩ) саидскую форму ⲁⲩⲱ (4 раза в этом тексте).

[138] Подробнее см. Lacau, 1911, 76—81, где издатель справедливо подчеркнул, что ответственность за эти чуждые для саидского формы лежит не на диалекте, а на переписчике (с. 77).

[139] Предложенное *Кассером* деление коптской литературной продукции на «две культурные группы» (Kasser, 1982, 77—78) и предварительные замечания *Орланди* («более "ортодоксальная" продукция — библейские кодексы, апокрифы и некоторые гомилии — очень аккуратны в отношении языка, орфографии, внешней формы (...); в противоположность им "гностическая" продукция, в общем и целом, гораздо менее

профессиональна...»: Orlandi, 1986, 56) заслуживают всестороннего внимания при условии, что такая продукция 1) должна называться не «гностической», а «внецерковной» и поэтому «некоординированной» (или «бесцензурной»); 2) должна рассматриваться не статично, но всегда с точки зрения хаотической рукописной традиции.

[140] См. Steindorff, 1899, 17, где издатель пишет: «Многочисленные совпадения между ахмимской и саидской версиями сочинения не оставляют ни малейшего сомнения в том, что обе восходят к одному общему ахмимскому источнику; нет необходимости предполагать, что существовало два различных ахмимских перевода одного греческого оригинала»; для анализа языка текста см. там же, 23—31. См. также изданные *Карлом Шмидтом* саидские фрагменты этого сочинения, принадлежащие другой рукописи, язык которых, хотя здесь также речь идет об ахмимском оригинале, не содержит никаких ахмимских вкраплений: Schmidt, 1925, 312—321.

[141] Lacau, 1911, 68—76 (далее текст обозначается буквой C, как у *Лако*).

[142] Это второе сочинение из Crosby-Schoyen-Codex; для издания текста см. E.S.Meltzer в: Goehring, 1990, 83—133 (далее обозначается буквами CC).

[143] *Лако* замечает по этому поводу: «В прямом дополнении хортос, зависящем от этого глагола, отсутствует формант ⲛ̄-, конструкция, которая часто встречается в ахмимском» (Lacau, 1911, 72).

[144] В тексте CC присутствуют и другие ахмимские формы (например, ⲉⲥⲡⲉ в 64 A15 или ⲗⲉⲥ в 63 A7), однако для них недостает сравнительного материала, поскольку текст C обрывается.

[145] Goehring, 1990, LVII (анализ языка см. с. LI—LXII). Однако едва ли следует эти особенности объяснять тем, что мы имеем дело с ранней стадией коптского языка.

[146] Первое сочинение этого кодекса (*О пасхе* Мелитона Сардского) содержится также и в одном ахмимском фрагменте (Goehring,

1984, 255—259; по мнению *Кассера*, фрагмент написан на особом языке, которому швейцарский исследователь дает обозначение *17*, см. Kasser, 1985, 79—82), который однако сохранил другую часть сочинения, что делает сопоставление текстов невозможным.

[147] Для издания см. Johnson, 1980. Ср. также *P8115* и *P8099* (два пергаменных листа одной и той же рукописи из Собрания папирусов Государственного Музея в Берлине) и замечания *Квеке*: «Их диалект преимущественно саидский, однако со столь многими фаюмизмами, что происхождение рукописи из Фаюма не вызывает сомнений» (Quecke, 1970, 136; ср. также с. 446—448).

[148] Вопрос был впервые поставлен и подробно исследован *Фергюсоном* на материале различных языков (Ferguson, 1959, 325—340); ср. также Успенский, 1994, где автор проанализировал проблему сосуществования и взаимовлияния древнерусского и церковнославянского языков.

[149] Обиходным языком называют такой стихийно складывающийся уровень языкового общения, на котором на первое место выступает стремление к преодолению диалектных различий. Можно предположить, что саидский потому взял на себя роль литературного диалекта христианского Египта, что задолго до возникновения коптской письменности и литературы уже выполнял функцию наддиалектного обиходного языка (см. прим. 126).

[150] Впрочем, без специального исследования едва ли возможно установить, возникала ли эта ненормативность вследствие самой неформализированности (нелитературного) языка, или она являлась только результатом хаотической рукописной традиции текста.

[151] Ситуация нормальная для пограничных районов: см. выше прим. 82 и изданные *Крамом* саидские (с некоторым субахмимским влиянием) письма IV—V вв.: например, назализованная форма греческих частиц ⲛ̄ⲗⲉ и ⲛ̄ⲅⲁⲣ (Crum, 1909, № 292) или контаминированные формы с беглым гласным в конце слова ⲉⲛⲏϩⲉ (ср. *A*, *A2*: ⲁⲛⲏϩⲉ и *S*: ⲉⲛⲉϩ) и ⲥⲟⲟⲩⲛⲉ (ср. A, A2: ⲥⲁⲩⲛⲉ и *S*: ⲥⲟⲟⲩⲛ) в № 352; ср. также ⲁ- перед

прямым дополнением (= *A*, *A2*; *S*: ϵ-): Worrell, 1942, 173—174, № 2. В это же время были и письма, написанные «на чистом саидском» (например, Crum, 1909, №№ 268 и 272).

[152] В противном случае трудно себе представить, чтобы в устной речи носитель языка в одном предложении произносил, например, ⲁⲛⲟⲕ или ⲛⲧⲟⲕ (как в *S*; о ударное), а в следующем ⲁⲛⲁⲕ и ⲛⲧⲁⲕ (как в *A* и *A2*) — ситуация, которую мы часто видим в текстах из Наг Хаммади. Я не могу согласиться с *Тёрнером*, когда он в своем описании языка *Фом-Атл* не делает никакого различия между языком, который уже обусловлен письменным текстом, и устной речью: «Тот факт, что переписчик во многих случаях колебался между субахмимскими и саидскими формами одного и того же слова, заставляет предположить, что он знал и писал на некоем смешанном диалекте, находящемся между областями распространения саидского и субахмимского» (Turner, 1975, 100). Я не уверен также в том, что только на основе текста сочинений *Шенуте*, как он передан нам поздними рукописями, можно реконструировать «ахмимские черты» в его саидском диалекте и говорить, хотя и с оговоркой, о его «идиолекте», как это делает *Шиша-Халеви* (Shisha-Halevy, 1976, 353—366).

[153] К сожалению, мы не располагаем свидетельствами о том, как долго могла служить папирусная рукопись владельцу при постоянном ее чтении. Если библейский фрагмент из картонажа кодекса VII датировать рубежом III—IV вв. (см. прим. 80), а сам кодекс второй половиной IV в., можно предположить, что за пятьдесят или более лет рукопись настолько приходила в негодность, что могла быть вторично использована. Впрочем, на основе одного факта едва ли можно делать обобщение, поскольку мы не знаем, кому принадлежала эта библейская рукопись, какой цели она служила, как часто ею пользовались, что, наконец, послужило причиной ее разрушения (время или случай) и как долго она уже находилась в разрушенном состоянии к тому времени, когда была взята для картонажа, и т.п. Учитывая однако, что папирус являлся весьма хрупким материалом, можно думать, что средняя продолжительность жизни такой рукописи была гораздо короче, чем продолжительность жизни рукописи пергаменной, потребность в возобновлении копии возникала гораздо чаще и, следовательно,

интенсивность копирования за один и тот же промежуток времени была выше.

[154] Kasser, 1991d, 70—73. Хотя мы хорошо информированы о передвижениях населения по стране в это время (см. Braunert, 1964), у нас нет никаких оснований предполагать, что люди, которые жили за счет переписывания рукописей (ведь прежде всего на основе особенностей языка последних можно говорить о диалектах-иммигрантах), были вовлечены в эти миграционные процессы.

[155] Хорошо известно, что не только наша информация о месте находки коптских рукописей чаще всего равна нулю (или сознательно искажена торговцами рукописей; см., например, о месте находки папирусов Бодмера прим. 130), но также и то, что рукописи «странствовали» по Египту, поэтому место находки не обязательно связано с зоной распространения диалекта; см., например, Worrell, 1934, 63—64.

[156] Ответственность переписчиков за эти «нечистые» диалекты была уже отмечена; см., например, Böhlig—Wisse, 1975, 11—12. См. четкую формулировку *Пэрротта*: «Возможно, следует скорее думать о том, что эти смешанные диалекты возникли в ходе рукописной передачи, когда переписчики из различных регионов пытались приспособить текст к своему языку» (Parrott, 1991, 23). Мнение *Барнса*, что рукописи из Наг Хаммади выглядят так, «как если бы их переписчики в точности воспроизводили оригиналы, с которых они делали свои копии, не пытаясь приспособить их к своим языковым нормам» (Barns. 1975, 15), едва ли можно разделить.

[157] Именно поэтому переписывание кодекса XI, который содержит тексты на двух диалектах, было поручено двум переписчикам (см. Приложение 1).

[158] О том, что переписчики рукописей из Наг Хаммади не были их переводчиками, но переписывали уже имевшийся в их распоряжении коптский текст, свидетельствует характер исправления ошибок, см., например, Böhlig—Wisse, 1975, 11; Parrott, 1979, 4—7; Pearson, 1981, 13—14. К сожалению, мы не можем точно определить, сколь продолжительна была рукописная традиция этих текстов и сколько предшествующих

списков отделяет рукописи из Наг Хаммади от не дошедших до нас их коптских протографов; см. Nagel, 1968, 468.

[159] Ср., например, Shisha-Halevy, 1991, 198: «Грамматические системы текстов из Наг Хаммади, которые меняются от одного текста к другому, часто кажутся непостоянными даже внутри одного и того же текста».

[160] J.D.Turner в: Hedrick, 1990, 15, 173.

[161] *Мейер* рассмотрел три возможности для объяснения влияния других диалектов (прежде всего бохайрского) на язык *ПослПетр*: 1) Поскольку, по его мнению, бохайрские особенности различимы только в отдельных частях текста, речь может идти о различных источниках, которые различались в своем диалекте и которые позднее были объединены в *ПослПетр*. 2) Поскольку саидский не был родным языком переписчика, при переписывании он должен был неизбежно привносить в текст что-то из своего диалекта (автор замечает при этом, что не исключена возможность того, что «целый ряд переводчиков и переписчиков ... с различными филологическими стандартами и способностями» были ответственны за особую форму языка этого сочинения). 3) Коптский язык был еще к этому времени не стандартизирован (Meyer, 1979, 130—131).

[162] *Нагель* отметил, что *АпИн* (II.1), в сравнении с другими сочинениями этого кодекса, дает нам «относительно чистый саидский», подчеркивая при этом, что этот текст «сильнее чем другие сочинения кодекса II пронизан ахмимскими особенностями» (Nagel, 1968, 467). Возможно, это явление следует объяснить тем, что текст *АпИн* ко времени создания нашего списка прошел больше фаз адаптации к саидской среде, в то время как прочие сочинения кодекса, которые могли иметь независимую рукописную традицию, находились еще в середине этого пути.

[163] Язык этого сочинения был тщательно исследован *Шенке* (Schenke, 1989, 6—18, особ. 7—9), и я пользуюсь здесь его результатами.

[164] Об этом свидетельствует расположение материала в кодексе. Мы не видим здесь никаких следов усилий со стороны переписчика экономить место; скорее наоборот, плотность строк

на странице к концу рукописи становится меньше, чем в ее середине: ср., например, первые страницы рукописи (1, 2, 3, 5, 6), которые содержат по 36 строк, страницы 62 и 64 — соответственно 38 и 39 строк, страницы же 121, 122, 126 — по 34 строки, а страницы 123, 125 — по 33 строки.

165 Так характеризовал его *Крам* (ср. прим. 203), который первый издал некоторые фрагменты этого текста (Crum, 1905, 251—252, № 522). *Ф.Кеньон* датировал эту рукопись, о которой ничего не известно, кроме того, что она была найдена в картонаже переплета какой-то другой рукописи, IV в.

166 Oeyen, 1975, 125—144. Среди текстов из Наг Хаммади находится еще одно сочинение (*ЕвИст*) в двух языковых версиях — саидской (XII.2) и субахмимской (I.3), однако крайне фрагментарное состояние саидского текста не позволяет сделать никакого надежного вывода о соотношении этих версий; ср. однако далекоидущие реконструкции *Виссе* (Hedrick, 1990, 332—342).

167 «Можно сказать почти с полной уверенностью, что обе версии являются самостоятельными переводами одного и того же греческого оригинала и что речь не идет здесь о переложении с одного коптского диалекта на другой (...). Однако разночтения в целом ряде мест показывают, что мы должны говорить не только о двух различных переводах, но и о различном развитии текста» (на коптской почве — А.Х.): Oeyen, 1975, 132.

168 Глагольная форма ⲁϥⲟⲩⲱ[ⲛ]ϩ (фр. 12, строка 1) отсутствует в тексте II.5. 124.28 (впрочем, как замечает сам *Ойен*, «это слово могло быть пропущено в II.5 по недосмотру», ibid., 133); греческое наречие ⲧⲟ[ⲧⲉ] (фр. 1, строка 5) отсутствует в II.5. 103.4; три других маленьких дополнения: притяжательное местоимение ⲡⲟ]ⲩ- (фр. 6, строка 25); ⲧⲏⲣϥ̄[... (фр. 9, строка 2); ...ⲛⲏⲡ]ⲏⲉⲓⲁⲓ̣ⲱ̣[ⲛ ... (фр. 12, строка 6; однако конъектура «не совсем надежна»: ibid., 144; *Лейтон* не отмечает этого чтения в своем издании). *Ойен* не отметил слова ἄρχων (фр. 2, строка 5), отсутствующего в II.5. 103.30 (ср. след. прим.).

169 См., например, ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲥⲱⲧⲛ̄ ⲁⲧⲥⲏⲏ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ («когда он услышал *голос* Пистис»: II.5.103.34) и ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉ[ϥⲥⲱ]ⲧⲛ̄ ⲁⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ

(«когда он услышал Пистис»: фр. 2, строка 8); сашүе пезоүсіа пітнаос («семь властей *Хаоса*»: II.5. 125.21) и сашүе пезоүсіа («семь властей»: фр. 12, строка 4); пперсеше пте-спптпок («ее образ *ее величия*»: II.5. 103.30) и апе[с]ше («ее образ»: фр. 2, строка 5). В последнем случае можно однако думать не о расширении текста в II.5, но скорее о непонимании фразы, которая в традиции *Or.4926*, вероятно, имела лучший смысл (отвлекаясь от непонятного глагола ⲉⲣⲙⲉ /Oeyen, 1975, 135, прим. 3/, который в II.5 передан глаголом ⲕⲱⲗⲁⲡ ⲉⲃⲟⲗ): на одной из стадий перехода от субахмимского текста к саидскому греческое слово ἀρχῶν в сочетании ⲁⲥⲉⲣⲙⲉ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ апе[с]ше (в нынешнем виде грамматически неверное, поскольку перед ⲁⲣⲭⲱⲛ отсутствует формант /п-дательного падежа?/, который позволил бы определить роль слова в предложении: фр. 2, строка 5) было понято как ⲁⲣⲭⲓ, что при передаче понятия по-коптски и должно было дать пптпок «величие», которое мы и видим в II.5. *Оуен* отметил некоторые другие, хотя и основанные на его далекоидущих реконструкциях, расхождения между текстами (Oeyen, 1975, 133).

[170] Oeyen, 1975, 134.

[171] Layton, 1989, 2.96—134 (здесь с. 98). Однако, говоря о языке кодекса II, он замечает, что наличие субахмимских фрагментов *Тракт.б.назв.* позволяет предположить, что и остальные тексты этого кодекса (написанные, по его определению, на «скрыто-субахмимском») могли быть переложениями (transpositions) с субахмимского (ibid., 1, 7; см. также прим. 90).

[172] Единственным исключением является глагол ἁρμόζω (II.5.117. 22), который в субахмимском тексте был передан, по всей вероятности, глаголом сωтє (с]ⲧⲁⲧ-, фр. 6, строка 2); для взаимозаменяемости этих глаголов ср. ахмимский текст *Притч* Соломона (8.30: сωтє и 19.14: ⲥⲁⲣⲙⲟⲍⲱ).

[173] Наречие τότε (фр. 1, строка 5 и фр. 4, строка 3) опущено в II.5 (103.5 и 112.30); существительное δύ]ναμι[ς (фр. 1, строки 4—5) заменено в II.5 коптским ⲕⲟⲩ (103.3); существительное αἰών (фр. 12, строка 6; слово разрушено, см. прим. 168) опущено в II.5 (125.24).

[174] Впрочем, в других местах II.5 конструкция с ⲛ̄ⲧⲉ присутствует (102.29—30; 102.32).

[175] Однако, как свидетельствуют две практически идентичные копии *Тракт.б.назв.* (II.5 и XIII.2), переписанные, по всей вероятности, одной и той же рукой (см. Приложение 1), этот переписчик имел в своем распоряжении текст, который уже был переложен на саидский. Следует однако отметить, что орфография в этих двух копиях иногда различается (ⲉⲡⲉⲓⲗⲉ, ⲗⲁⲁⲩⲉ /*A2*/, ⲗⲉ, ⲁⲡⲟⲗⲓⲍⲉⲓⲥ в II.5 и ⲉⲡⲓⲗⲉ, ⲗⲁⲁⲩ, ⲡ̄ⲗⲉ /*A2*/, ⲁⲡⲟⲗⲓⲍⲓⲥ в XIII.2), что можно объяснить тем, что переписчик, даже если он обе копии переписывал с одного и того же оригинала, автоматически и без системы вносил в ходе работы свою орфографическую корректуру.

[176] Анализ саидских особенностей в субахмимском языке кодекса см. Pearson, 1981, 223—224 («язык кодекса X испытал значительное саидское влияние»); ср. с. 76.

[177] Согласно *Функу*, инфикс кондиционалиса ца характерен только для *Ljo* (= *L5*, см. прим. 84) и *A*, префикс претерита ⲛⲁ̈ для *A*, основа каузативного инфинитива ⲧⲉ- только для *A*, и формы на -ⲟⲩ (вместо -ⲱ) также только для *A* (Funk, 1985, 137, табл. 1). Поскольку язык *ТрТракт* едва ли можно уместить в какую-либо систему, то *Функ* не включил этот текст в свой *кластер-анализ* и оставил открытым вопрос о классификации его языка.

[178] Подробно о языке *ТрТракт* см. *Кассер* и *Малинин* в: Kasser et al., 1973, 11—35; *Этридж* и *Пэгэлс* в: Attridge, 1985, 160—176; Thomassen, 1989, 21—38.

[179] Ср. Nagel, 1991, 153: «вероятно, перевод сделал человек, родным языком которого не был коптский».

[180] Kasser et al., 1973, 35.

[181] Attridge, 1985, 163, 176.

[182] Thomassen, 1989, 34, 38.

[183] Едва ли прав *Пирсон*, когда называет язык этого текста «a subdialect all its own» (Pearson, 1981, 223).

[184] Однако я не нашел никаких *языковых* особенностей, которые позволили бы показать различие между переписчиком четырех сочинений кодекса I и переписчиком четвертого сочинения этого кодекса.

[185] Pearson, 1981, 223; ср. выше прим. 176.

[186] Содержание и философский язык этих текстов предполагает, что их читатели должны были быть знакомы, пусть и не слишком глубоко, с греческой философской культурой; подробнее см. Böhlig, 1975, 9—53; о том, что оригиналы были написаны по-гречески, см. выше прим. 76.

[187] Хорошим примером может служить трактат *Евг*, дошедший до нас в двух версиях, сделанных в двух различных переводческих школах. Хотя саидский диалект обеих версий указывает на субахмимское влияние, *Евг-V* содержит помимо этого еще и следы влияния северных диалектов: это может означать, что эта версия перевода пришла откуда-то с севера и, прежде чем попасть в район Наг Хаммади, какое-то время переписывалась в субахмимской диалектной области.

[188] Первое издание текста см. Crum, 1905, 407 (№ 979). Сочинение было отождествлено и издано *Функом*, который дал анализ всех расхождений фрагмента с текстом *Сил* (Funk, 1976, 8—21).

[189] Funk, 1976, 16; ср. также Janssens, 1981, 352—353: «Речь идет о двух независимых переводах одного и того же текста (вероятно, греческого)»; Veilleux, 1986, 297: «Перед нами два независимых перевода одного и того же текста, написанного, вероятно, по-гречески».

[190] Ту же самую практику мы встречаем и в *ПремИХ-BG* (см. с. 53), и в саидском переложении *Тракт.б.назв.* (см. с. 75).

[191] Подобную практику можно встретить в *Тракт.б.назв.* в сравнении с *Or.4926* и в саидском *Апокалипсисе Илии* в сравнении с ахмимским текстом (см. выше с. 63).

[192] Зеркало текста позволяет восстановить здесь не более одной буквы.

[193] Очевидно, что эта языковая корректура делалась не последним переписчиком *Or.6003*: в ней участвовала долгая рукописная традиция. Незначительные отклонения от нормативного саидского, которые мы все же встречаем в тексте, могут быть объяснены орфографически (например, ⲛⲡⲉⲣ- вместо ⲛ̄ⲡⲣ̄-) или фонетически (ⲛⲅⲁϩ вместо ⲛⲕⲁϩ или ⲛⲧ̄- вместо ⲛⲡ̄ⲧ-). В факсимиле *Or.6003* (Funk, 1976, табл. IV) ⲉⲛⲣ- в сочетании ⲟⲩⲱϣ ⲉⲛⲣⲁⲛⲁϥ (строка 21), как его воспроизводит *Функ*, едва ли можно прочитать, однако в оригинале надежно читается ⲉⲛⲣ- (ср. *Сил* 98.18—19: ⲉⲕⲣ-ⲁⲛⲁϥ). Эта довольно необычная для саидского форма (если, конечно, мы не имеем дело с ошибкой переписчика), может свидетельствовать о том, что текст, избавляясь в ходе рукописной традиции от одних диалектных влияний, получал другие (ср. Funk, 1976, 17—18).

ГЛАВА III

*О возможном владельце библиотеки из Наг Хаммади**

Итак, на основании технических характеристик рукописей можно с достаточной степенью надежности предположить, что библиотека из Наг Хаммади была составлена из нескольких малых книжных собраний, которые сначала принадлежали различным владельцам (семье /?/, малой религиозной общине /?/). На основании наличия ряда дублетов в каждом из этих собраний можно заключить, что их владельцы интересовались сочинениями примерно одной и той же религиозной направленности. На основании особенностей языка можно думать, что «книжные поступления» попадали в руки своих владельцев примерно одинаковыми путями, на которых область распространения субахмимского диалекта служила некоей промежуточной стадией их рукописной передачи.

Тем не менее на вопрос, *когда*, *как* и *кем именно* эти малые собрания были объединены в одно большое, которое известно теперь как библиотека из Наг Хаммади, мы едва ли имеем надежный ответ. Можно, конечно, предположить, что эти малые собрания были объединены в одно большое, когда стали собственностью более крупной религиозной общины. В этом случае наличие нескольких версий одного и того же сочинения могло бы быть объяснено тем, что любая библиотека, предназначенная не для частного пользования, нуждается в дублетах. Но какие отношения име-

---

* Примечания к главе см. на с. 132—156.

ли между собой предполагаемые владельцы малых собраний, что побудило их объединить свои книги и что, наконец, представляла собой предполагаемая большая община, ставшая их последним владельцем, по-прежнему остается загадкой.

Можно также предположить, что эти малые собрания все время существовали независимо друг от друга и были собраны в одно место только тогда, когда возникла необходимость изъять эти книги из употребления, и следовательно большое собрание так никогда и не функционировало как некая общественная библиотека. В этом случае станет понятным, почему восемь листов из кодекса XIII, вложенные в кодекс VI еще в то время, когда обе рукописи принадлежали к одному из малых собраний, так и были оставлены в кодексе VI после того, как малые собрания были соединены вместе (см. выше с. 17—18). Ведь если бы речь шла о библиотеке, принадлежавшей не частному владельцу, а религиозной общине, члены которой должны были пользоваться книгами, следовало бы ожидать, что они предприняли бы меры к тому, чтобы как-то защитить эти разрозненные листы.

В пользу последнего предположения может свидетельствовать еще одно соображение. Хотя все эти малые собрания были изготовлены в непосредственной близости от того места, где они были найдены (см. прим. 83)[194], этот факт не обязательно свидетельствует о том, что все они появились на свет одновременно: учитывая тот факт, что ни одна из рукописей не имеет точных датировок, вполне допустимо предположить, что одно собрание от другого мог отделять временной промежуток в поколение или даже больше (см. Приложение 1). Если же принять во внимание, что ни точные обстоятельства находки рукописей, ни обстоятель-

ства, при которых они были спрятаны, нам не известны, то следует считаться и с возможностью того, что кувшин, в котором они были найдены, служил для их владельца своего рода *генизой*, в которую становящиеся непригодными тексты подкладывались время от времени[195]. Однако в любом случае можно с уверенностью сказать, что эти книги были спрятаны не теми, кто желал от них избавиться как от еретических сочинений, но теми, для которых они безусловно обладали сакральным авторитетом[196].

Тем не менее, несмотря на многие неясности в истории самой находки, на вопрос, кому принадлежала эта библиотека и кто в коптской среде мог читать и понимать эти полуфилософские (или философизирующие) тексты, были предложены различные ответы:

1) Поскольку во многих сочинениях из Наг Хаммади как центральный персонаж выступает библейский *Сиф*, это собрание принадлежало гностической[197] (*сифианской*) общине[198]. 2) Поскольку библиотека составлена из сочинений, бесспорно принадлежавших различным направлениям гностицизма, ее владельцем был человек или община, чьи верования следует назвать синкретическими[199]. 3) Поскольку библиотека содержит сочинения самых различных гностических школ, она была собрана неким принадлежавшим Церкви христианином, который использовал (или собирался использовать) эти материалы для написания полемического трактата против *гностицистов*[200]. 4) Поскольку рукописи были найдены вблизи того места, где *Пахом* (греч. форма имени — *Пахомий*) основал свои первые монастыри[201], и поскольку в некоторых документах картонажа встречается целый ряд терминов, бесспорно указывающих на монашескую среду, эта биб-

лиотека была собственностью одного из пахомиевых монастырей[202].

Условно допуская, что рукописи из Наг Хаммади в нынешнем своем составе все же функционировали как библиотека (из чего и исходят все исследователи), по поводу каждой из этих гипотез можно привести ряд возражений, на которых теперь и остановимся.

1) Даже если отвлечься от того, что само применение термина *сифиане* для обозначения особой школы гностицистов вызывает сомнения[203], и допустить, что внутри гностицизма все же существовала особая школа, которую можно было бы назвать *сифианской*, репертуар текстов из Наг Хаммади никоим образом не позволяет установить какую бы то ни было конфессиональную принадлежность их владельца: ведь в составе библиотеки можно найти не только сочинения, принадлежащие различным (зачастую исключающим одна другую) христианским школам, но и сочинения, которые едва ли имели к христианству какое-то отношение и принадлежали скорее языческой философской традиции (например, герметические тексты)[204].

2) Гипотеза *Мартина Краузе* о том, что владельцем библиотеки был богатый человек, с которым книги были положены в могилу (по древнеегипетскому обычаю, сохранявшемуся и в христианское время), была основана на предположении *Дореса* о том, что рукописи были найдены на месте заброшенного кладбища (см. выше прим. 194)[205]. Хотя следует согласиться с утверждением немецкого ученого, что владелец библиотеки, судя по репертуару входивших в ее состав книг, был «приверженцем отчетливо выраженного синкретизма»[206], эта гипотеза также не может быть признана удовлетворительной, поскольку отдельный человек, пусть даже и богатый, вряд ли бы позволил себе

роскошь иметь у себя один и тот же текст в трех экземплярах[207]. Также представляется маловероятным и предположение о том, что не отдельная книга, а целая большая библиотека была похоронена со своим владельцем[208].

3) Отвлекаясь от того, что анонимные или псевдоэпиграфические сочинения из Наг Хаммади вряд ли могли представлять большой интерес для ересиологических целей, поскольку полемическая литература всегда направлена на опровержение конкретных еретиков и учений, гипотезу *Сэве-Седерберга* можно принять лишь в том случае, если действительно иметь доказательства тому, что владельцы этих книг были либо принадлежавшими Церкви христианами, способными сформулировать ортодоксальное учение, либо, и к этому, в конце концов, склоняется сам *Сэве-Седерберг*, пахомиевыми монахами[209].

4) Выше уже шла речь о том, что большое собрание текстов из Наг Хаммади, по всей вероятности, было составлено из нескольких малых собраний, которые не обязательно были изготовлены одновременно, однако исследователи, которые отстаивают принадлежность библиотеки пахомианам, кажется, не придают этому факту особого значения[210]. Они принимают как само собою разумеющееся, что все документы картонажа происходят из одного и того же источника и что этот источник был пахомиевой общиной[211]. Поскольку гипотеза о пахомиевом происхождении этих документов (а следовательно, и библиотеки в целом) нашла более сторонников, чем все остальные[212], проанализируем эту точку зрения как можно подробнее[213].

Основная проблема, на мой взгляд, заключается не в том, что та скудная информация о монашестве, которую можно извлечь из документов картонажа, противоречит на первый взгляд привычному образу

строгого пахомиева общежития, известному нам из литературных текстов[214]. Ведь вряд ли дело могло обстоять иначе, поскольку речь идет о двух по своему характеру и функциям совершенно различных типах источников. И в самом деле, литературные тексты, а это прежде всего многочисленные греческие и коптские версии *Жития Пахома* (Vita Pachomii)[215], были составлены последующими после Пахома поколениями монахов с совершенно определенной целью — представить некий идеальный образ пахомиева общежития. Эти тексты аккумулировали в себе долгую (как устную, так и письменную) традицию и в результате представляют нам пахомиево движение не в синхронном, а в диахронном срезе. Так, например, в Vit. Pach. I.127 (Halkin, 80.34 сл.) речь идет о том, что пахомиевы монастыри стали ко времени смерти Пахома (ум. 346 г.), т.е. спустя три десятилетия после своего возникновения, влиятельными и богатыми: они имели весьма разветвленное хозяйство, владели значительной собственностью и тем самым неизбежно были вовлечены в разнообразные отношения с внешним миром. Такое положение вещей, которое находит теперь подтверждение в документальных текстах пахомиан более позднего времени[216], нельзя себе представить в начальный период движения. Поэтому при работе с литературными текстами проблема заключается в том, чтобы внутри материала четко выделить различные хронологические пласты.

С другой стороны, монашеские документы (такие как, например, тексты из картонажа кодекса VII) составлялись, разумеется, не для того, чтобы когда-нибудь быть опубликованными (в этом случае мы всегда имеем дело с автографами), и их авторы не имели намерения зафиксировать в них для потомков свою кон-

цепцию монашества. Эти тексты отражают повседневную хозяйственную реальность и могут бросить лишь крайне односторонний свет на то или иное явление монашеской жизни. Их преимущество (особенно если мы имеем дело с датированными документами) состоит в том, что они дают нам синхронный срез явления, которое в литературных текстах из-за разновременных напластований могло получить совсем иное осмысление.

Если принять во внимание, что монашеские документы картонажа кодексов из Наг Хаммади датируются (см. прим. 29) как раз тем временем, когда вследствие активизации хозяйственной жизни пахомиевых монастырей началось их известное «омирщение», то вполне можно допустить, что эти документы, в которых речь идет об экономических связях монахов с внешним миром, действительно имели отношение к этим монастырям. Однако одно это допущение — при условии, что такие документы вполне могли принадлежать и любой другой монашеской общине, которая также была вовлечена в экономические отношения с теми, кто общине не принадлежал, — само по себе никоим образом не служит еще свидетельством в пользу пахомиева происхождения рукописей.

Легкость, с которой *Барнс* утверждал, что вокруг монастырей Пахома не могло существовать никаких других монашеских общин (см. прим. 211), покоилась на свидетельствах литературных пахомиевых текстов, точнее сказать, на практически отсутствующей в них информации о каких бы то ни было соперничающих (или живущих бок о бок) с пахомианами монашеских образованиях. Тенденция этих сочинений, написанных уже с позиций церковного христианства, — тенденция, которую можно объяснить желанием представить

пахомиево движение единственно подлинным и с самого начала находящимся в лоне Церкви, — едва ли может однако служить свидетельством того, что пахомиане действительно распространили свое безраздельное влияние на всю Фиваиду или даже только на район Наг Хаммади. О том, что на самом деле ситуация была иной, свидетельствует информация (если не закрывать на нее глаза), которая тем не менее просачивается из этих хорошо цензурированных текстов. Можно вспомнить здесь некоего *Аому*, попытка которого основать общежительное монашество своего типа не имела такого успеха, как аналогичное предприятие Пахома (Vit. Pach. I.120; Halkin, 77.35 сл.); или слова самого Пахома о том, что в начале его монашеской жизни, которая от начала до конца была связана только с этим районом, маркиониты и мелетиане пытались обратить его в свою веру (Ep. Amm. 12; Goehring, 132. 13—15); или рассказ об отдельно живущем фиванском монахе-еретике (Ep. Amm. 2; Goehring, 125.1 сл.) и т.п. Впрочем, когда Пахом только еще начинал свое предприятие, внутри самой его общины, по всей вероятности, также не было единодушия. Достаточно вспомнить некоего *Патхелфия*, который отрицал воскресение плоти (Ep. Amm. 26; Goehring, 148—149), или рассказ о том, как Пахом изгнал из монастыря монахов, которые имели «плотские помышления» (Vit. Pach. I.38; Halkin, 23.17 сл.)[217].

Хотя можно предположить, что с течением времени, по мере укрепления пахомиевой организации, в общине все реже возникали внутренние трения — чтобы избежать их, были выработаны строгие правила, касающиеся не только внутренней дисциплины ее членов[218], но и таких вопросов, как вступление в общину новичков (например, Praec. 49; 139; Boon, 25.9 сл., 49.13 сл.),

прием посетителей (Praec. 51—54; Boon, 26.17 сл.), поведение монаха за стенами монастыря (Praec. 46; Boon, 24.12 сл.) и т.п., поскольку только внутреннее единство, как дисциплинарное, так и духовное[219], было единственной возможностью для общины не раствориться и сохранить свою идентичность, — мы не располагаем никакими доказательствами того, что пахомиане прикладывали усилия вытеснить из своего района другие монашеские образования. Если вспомнить рассказ о том, как Пахом принял в свою конгрегацию несколько монастырей (по их же собственной просьбе), основанных совершенно независимо и, возможно, ранее пахомиевых (см., например, Vit. Pach. I.54: Хенобоскион и Монхосис), то можно допустить, что в этом районе были и другие монашеские общины со своими правилами жизни, со своим экономическим укладом и даже, может быть, со своим исповеданием — общины, которые так и не вошли в пахомиеву конгрегацию и оставались самостоятельными[220]. Однако из-за недостатка надежной информации остается только гадать, кто жил в таких монашеских общинах и какого устава придерживались их насельники.

С уверенностью можно сказать лишь одно: формы жизни и исповедания монахов в интересующий нас период были значительно многообразнее и многочисленнее нежели те немногие, о которых мы знаем из имеющихся в нашем распоряжении текстов[221]. Для прояснения этих неизвестных сторон истории раннего монашеского движения необходимы дополнительные источники (такие как, например, содержащий богатую документацию архив мелетианских[222] монахов[223]). Такие же тексты, как весьма фрагментарные и малоинформативные с точки зрения духовной жизни

общины документы из картонажа кодекса VII, не могут пролить света ни на один из этих вопросов, ни тем более на вопрос о том, какой монашеской общине принадлежала библиотека из Наг Хаммади.

В ожидании новых находок, для того чтобы ориентироваться в многообразии раннего египетского монашества, приходится опираться не на оригинальные монашеские источники, а на схему, предложенную церковными авторами IV—V вв. Последние различали три основные формы монашеской жизни: общежительное монашество, начало которого единодушно связывается с именем Пахома; отшельническая (анахоретская) форма, которая вступила в пору своего расцвета с появлением Антония; некая третья форма — с точки зрения своей организации как бы находящаяся между первыми двумя и достойная всяческого порицания, — приверженцев которой Иероним называет remnuoth (Ep. 22.34)[224], а Иоанн Кассиан — sarabaita (Conlat. XVIII.3.2)[225]. По их убеждению, как общежительное монашество, так и отдельно живущие анахореты принадлежали к Церкви, а remnuoth всегда находились вне ее. И хотя мелетианские архивы, кажется, подтверждают это убеждение, и теперь можно видеть, что принцип организации мелетианской общины был весьма схож с тем, который порицали Иероним и Кассиан[226], реальная ситуация все же едва ли укладывалась в такую простую схему. Так, например, Исидор Севильский, хорошо осознавая многоликость раннего монашества, пытался дать более детальную, правда, скомпилированную из различных источников, картину. Он утверждал, что «существует шесть видов монахов, из которых три хорошие, а остальные плохие, которых всячески нужно избегать»[227], и что «с одной стороны это киновиты, пустынники

(eremitae), отшельники (anachoretae), с другой стороны это (псевдо) отшельники, киркумкеллионы (circumcelliones)[228] и те, которые называют себя sarabaitae или remobothitae[229] (Isid., Eccl. off. II.16; PL 83. 794—799). Многочисленные коптские термины (первоначальное значение которых, правда, часто скрыто от нас искаженной латинской транслитерацией) для обозначения различных видов монашеской жизни свидетельствуют, кажется, о том, что в коптской среде не было недостатка в монашеской инициативе и что вместе с тем некоторые сходные или даже одинаковые формы организации монашеской общины могли получать различные названия (например, remnuoth/remobothitae и sarabaita). Однако, идет ли речь в одном случае о самоназвании, а в другом о названии, данном оппонентами, или мы имеем дело с диалектными обозначениями одного и того же явления, или, наконец, перед нами независимо друг от друга возникшие термины, решить трудно.

Прежде всего отметим, что такой термин, как remnuoth (sarabaita), обозначал совершенно определенную форму монашеской жизни и сам по себе не указывал ни на (не)принадлежность Церкви, ни на какое-либо исповедание, отвергаемое Церковью. С такими малыми (полу)монашескими образованиями, о членах которых Иероним говорит, что «они живут вместе подвое, по-трое, а иногда и немногим более» (преимущественно в городах и городишках), подчиняются только своим уставам и «питаются от того, что сами заработают» (Ep. 22.34)[230], можно сопоставить различные религиозные христианские братства, хорошо засвидетельствованные для Египта IV в., которые могли возникать как в городах, так и в деревнях, могли состоять как из коптов, так и из греков (как, впрочем, и из лю-

дей любой национальности и языка), могли объединять как образованных, так и неграмотных. Если вспомнить теперь о том, что стремление к различным формам уединения и аскезы[231] рождалось не вследствие принадлежности к какому-то определенному исповеданию, что желание удалиться от общества никогда не было вызвано стремлением достичь некоей «теоретической ортодоксии», что первые христианские монашеские образования были учреждены не господствующей Церковью, но мирянами, для которых аскетическая жизнь стала альфой и омегой их отношения к миру, то социальная, культурная и конфессиональная неоднородность и даже поляризация внутри того, что мы называем монашеским движением, станет понятной. Можно думать, что люди, которые объединялись в такие и подобные им общины, но которые были далеки от борьбы Церкви за «чистоту» учения, не всегда отчетливо осознавали (в отличие, например, от образованных и искушенных в тонкостях догматики городских богословов) свою конфессиональную принадлежность и в своих религиозных убеждениях не шли дальше исповедания себя просто христианами. Разумеется, члены таких общин[232] вполне могли называть себя μοναχοί «монахами» (как, впрочем, этим именем могли называть их и те, кто к общине не принадлежал), а свои поселения называть μονάχιον[233].

Поэтому при наличии такого многообразия форм монашеской жизни в Египте IV в., наше знание которых крайне отрывочно, едва ли оправданным представляется утверждение, что монашеские документы картонажа кодексов из Наг Хаммади (а следовательно и сами кодексы) вышли из-под пера пахомиан[234]. Рассматривать проблему принадлежности библиотеки по такой упрощенной схеме — а именно, если библиоте-

ка принадлежала какой-то монашеской общине, значит это непременно были пахомиане, поскольку их присутствие в этом районе надежно засвидетельствовано — оказывается, вне сомнения, недостаточным[235].

Если тем не менее исходить из предположения, что рукописи из Наг Хаммади все же принадлежали пахомианам, то прежде всего следует задать вопрос, действительно ли они могли изготавливать подобные книги, владеть ими и их читать. Теоретически они, конечно, могли, однако практически едва ли имели возможность делать это. Эту возможность приходится исключить не по причине того, что пахомиане были столь ортодоксальными (как они представлены в литературных источниках), что читали исключительно книги, рекомендованные Церковью (и поэтому не интересовались такими сочинениями как те, которые сохранила нам библиотека из Наг Хаммади), но по целому ряду других причин.

Прежде всего, рассматривать пахомиево монашество, используя при этом такие категории, как *ортодоксальное — неортодоксальное* (значит, еретическое), значит получить о нем едва ли верное представление[236]. Если мы посмотрим на богословскую подготовку как самого Пахома[237], так и его последователей, на состав общины[238] и на ее отношение к Церкви[239], то увидим, что и сам основатель движения, и его ближайшее окружение едва ли могли понять философский язык того ортодоксального учения, которое было провозглашено Первым вселенским собором и затем разработано Афанасием Александрийским, едва ли могли сами это учение сформулировать. К тому же вряд ли это было для них жизненно важно. Ведь они, по свободной воле решившие оставить мир и жить уединенно по строгим дисциплинарным предписаниям, ориентировались на

совершенно иные ценности. Их *ортодоксия* была с самого начала *ортопраксией*, нормы которой диктовались не церковными авторитетами, но были внутренним делом самой общины.

Фредерик Виссе, справедливо подчеркнувший это обстоятельство, тем не менее едва ли прав, когда столь различные религиозные категории, как *ортопраксия* (modus vivendi) и *ортодоксия/ересь* (modus cogitandi et credendi), ставит в причинную связь. По его мнению, пахомиане, положив во главу угла своей веры *ортопраксию*, а не *ортодоксию*, должны были неизбежно скатиться в *гетеродоксию*. Как пример таких «неортодоксальных взглядов», бесспорно родственных с практикой «использования серии гласных и ничего не обозначающих слогов в гностических сочинениях», что, по его мнению, указывает на «связь между пахомиевым монашеством и текстами из Наг Хаммади», *Виссе* называет послания Пахома, написанные так называемым тайным письмом[240]. Однако тайное письмо этих посланий, до сих пор не поддающееся расшифровке[241], не имеет ничего общего ни с магической криптографией, — которую, впрочем, можно найти не только в гностических или магических, но и в целом ряде вполне ортодоксальных христианских текстов[242], — ни с гетеродоксией. Ведь как тайный язык, так и тайное письмо, хорошо засвидетельствованные для различных закрытых сообществ всех времен, использовался не для того, чтобы передать непременно что-то еретическое, но для того, чтобы скрыть передаваемую информацию от непосвященных. Можно вполне допустить, что Пахом посвятил в эту тайнопись тесный круг своих учеников и что они использовали ее, как, возможно, и тайный язык при устном общении, не только при обсуждении сакральных, но и вполне бытовых тем[243].

Пытаясь доказать, что тексты из Наг Хаммади не могли принадлежать гностической общине, но служили пахомианам своего рода благочестивым чтением, *Клеменс Шольтен* отметил, что «мотивация гностической и монашеской аскезы была совершенно различной»[244]. С этим следует согласиться, поскольку мы видим, что ортопраксия пахомиан основывалась не на энкратическом взгляде на творение (т.е. создатель этого мира, сам мир и род людей, принадлежащих ему, плохи, поэтому — и это категорический императив — их следует ненавидеть), который характеризует целый ряд гностических систем и который можно найти во многих текстах из Наг Хаммади, но на почерпнутой из Библии вере в то, что совершенный Творец не мог создать плохого мира и что, если нужно выбирать между Богом и миром, а это всегда акт свободной воли, следует отречься от мира, чтобы стать ближе к Богу. Однако обсуждения вопроса о том, почему пахомиане все-таки читали тексты, которые провозглашали чуждый им взгляд на аскетическую жизнь, *Шольтен* не касается.

Положительному ответу на этот вопрос препятствует однако и другое обстоятельство. Следует вспомнить, что наряду с Библией, основательное знание которой, постоянное ее изучение и размышление над ней[245] становилось sine qua non для каждого, кто вступал в конгрегацию[246], высочайшим авторитетом, основанным, в свою очередь, также на библейских книгах, было также *предание отцов* (traditio patrum). То, что сегодня известно как *Житие Пахома*, дошедшее до нас в многочисленных версиях, далеко не сразу получило письменную фиксацию: безусловно ей предшествовала устная стадия развития, на которой слова (этические беседы и толкования библейских текстов[247]) и об-

раз жизни учителя и его преемников сохранялись членами общины в памяти как пример для подражания (см., например, Vit. Pach. I.10.46,98—99)[248]. Поэтому вряд ли следует переоценивать роль небиблейских текстов (следов использования которых мы не находим во всем корпусе пахомиевых сочинений) в жизни пахомиевой общины и допускать, что пахомиева традиция сначала покоилась на иных, нежели Библия, основаниях и лишь позднее была основательно библеизирована[249]. Пахомиане, — даже если они с точки зрения александрийского христианина, вооруженного инструментарием греческой философии, и не были богословами в подлинном смысле этого слова, — ясно видели различие между библейскими и антибиблейскими концепциями и едва ли стали бы использовать как благочестивое чтение такие сочинения, которые часто не имели ничего общего не только с Библией и преданием отцов, но содержали учение, Библией отвергаемое. Допускать противное, значит предполагать, что вера пахомиан была до такой степени аморфна, что для них было совершенно неважно, что именно они читали и чем руководствовались[250].

Виссе предложил свой ответ на этот вопрос, почему в пахомиевых монастырях читали подобные книги. Исходя из того, что рукописи из Наг Хаммади были изготовлены пахомианами, он построил на этом фундаменте свою концепцию пахомиева монашества, согласно которой последнее в середине IV в. не имело еще «ни организации, ни политической силы»[251], чтобы стать для гностицистов серьезным противником: именно поэтому последние имели возможность примыкать (и примыкали) к отшельничеству и общежительному монашеству. Чтобы доказать этот тезис, *Виссе* ссылается на тексты из Наг Хаммади[252]. Такой силло-

гизм, когда на основе одного не доказанного предположения предлагается другое, которое доказывается на основе первого, ни логически, ни методологически не выдерживает критики. Прежде всего встает вопрос, устоит ли такая логическая конструкция, если отказаться от текстов из Наг Хаммади как от проверочного материала. О том, что гностицисты находили прибежище в пахомиевых монастырях, мы не находим никакого намека в других источниках.

Прежде чем утверждать, что «многие гностики примкнули к христианскому отшельничеству и раннему общежительному монашеству»[253], следовало бы спросить: какие причины побудили этих людей примкнуть к монашеству? Что вынудило их, если они действительно хотели бежать от общества, не основывать свои собственные монастыри, где они могли бы вести жизнь по своим собственным установлениям, но проникать в абсолютно чуждую им среду, в которой они вряд ли имели шансы сохранить свою идентичность? Если однако считать гностицистов такими христианами, чей особый образ мыслей и настрой был основан на различных религиозных традициях, среди которых не последнее место занимала, хотя и поверхностно усвоенная, греческая философия, людьми, которые в отличие от «простых» христиан были убеждены в том, что спасение доступно далеко не всем, но только лишь избранным, т.е. им самим, людьми, которые свою внутреннюю свободу и независимость ставили выше, чем авторитет любых принадлежащих этому миру властей (об их понимании аскезы см. выше с. 115), то можно видеть, что мы имеем дело с явлением, противоположным по всем показателям пахомианству. Более того, следует думать, что этот особый религиозный менталитет мог возникнуть и процветать только на соответ-

ствующей почве, какой могла быть только городская религиозно-философизирующая культура. Один тот факт, что эти тексты были переведены с греческого на коптский, никоим образом еще не может свидетельствовать в пользу того, что те, кто читал эти тексты по-гречески, стремились распространить их среди широких слоев коптского населения[254]. Претензия как самих авторов этих сочинений, так затем и их читателей на обладание неким сокровенным, доступным лишь избранным, знанием, делает маловероятной возможность того, что эти последние преследовали широкие миссионерские цели, особенно среди людей, которые по своему образованию и своим интересам заранее были обречены на полное непонимание подобных сочинений. Поэтому, принимая во внимание, что речь идет здесь о двух принципиально различных религиозных менталитетах, можно сомневаться в том, что гностицистам оставалось место среди пахомиан[255].

Едва ли можно согласиться и с предположением, что гностицисты, под угрозой преследований со стороны Церкви, «бежали из городов в сельскую местность». Ведь в этом случае следует допустить, что эти люди, принадлежавшие к средним слоям горожан, о чем свидетельствует уровень их образования, с легкостью меняли городской образ жизни на иной, причем предполагавший физический труд, к которому они вряд ли привыкли, и что это движение приобрело такой же массовый характер, какой имела, например, крестьянская анахореза в Египте первых веков н. э.[256] В пользу этого предположения в нашем распоряжении нет также ни одного доказательства[257].

Чтобы показать, что монашеские общины в Египте служили некоей промежуточной станцией для гностицистов и других еретиков, *Виссе* связывает тексты из

Наг Хаммади с *Гиеракасом* и его последователями (см. прим. 221)[258]. Это предположение также вызывает возражения. Утверждение *Виссе*, что своего рода схизматические тенденции в раннем общежительном монашестве можно показать на примере Гиеракаса, не находит подтверждения в источниках. Когда Епифаний рассказывает нам о том, что «многие из египетских аскетов за ним (т.е. Гиеракасом) последовали» (πολλοί τῶν ἀσκητῶν τῶν Αἰγυπτίων αὐτῷ συναπήχθησαν: Epiph., Pan. 67.1.6), это никоим образом не означает, что и пахомиане были вовлечены в это движение: Гиеракас вел жизнь анахорета возле Леонтополя, главного города диоцеза Восточной Дельты[259], а общежительное монашество в это время не вышло еще за пределы Верхнего Египта. Хотя нам известно, что еще в конце IV в. гиеракиты имели некоторое влияние в районе Арсинои[260], у нас нет никаких свидетельств о том, что они проникли и в пахомиевы монастыри. Чтобы подкрепить свое утверждение, *Виссе* предполагает, что такой трактат из Наг Хаммади как *СвИст* (IX.3) был написан либо самим Гиеракасом, либо одним из его последователей. Однако, несмотря на то, что учение Гиеракаса и *СвИст* действительно имеют много общего в своей этической позиции, между ними существует существенное различие: анонимный автор *СвИст* в своем дуалистическом богословии был, вне всякого сомнения, гностицистом, Гиеракас же был христианином (χριστιανός), который едва ли имел отношение к гностицизму. Если бы он был гностическим дуалистом (т.е. если бы он признавал двух богов или два верховных начала), то Епифаний наверняка бы полемизировал с его богословием, но кипрский епископ осуждает только его образ жизни (πολιτεία, Pan. 67.1.4), но не богословие[261]. Поэтому этот пример не может служить свидетельством «перехода от

гностического сектантства к пахомиеву монашеству»[262], но лишь порождает новую мифологему в уже ранее мифологизированной и плохо известной истории общежительного монашества.

Чарльз Хедрик, который принимает как аксиому, что рукописи из Наг Хаммади принадлежали пахомиевым монастырям, предложил еще одно объяснение того, почему пахомиане читали эти сочинения. По его предположению, там существовала особая группа визионеров, которые рассматривали себя, в отличие от прочих членов общины, «совершенными христианами» («некая духовная элита») и которые собирали эти тексты не под углом зрения какого-то особого гностического учения, «но потому, что они интересовались прежде всего различными гностическими видениями и тайными откровениями»[263]. Отвлекаясь здесь от того, что аргументы, при помощи которых *Хедрик* защищает свою гипотезу, не могут убедить[264], едва ли можно представить себе, что не все монахи в монастырях жили по одним и тем же правилам и что там была какая-то группа, которая могла эти правила игнорировать и которая никак не контролировалась другими членами общины. Такая далекоидущая реконструкция внутренней жизни пахомиевой общины не находит подтверждения в источниках.

Исследуя тему «Книги в жизни пахомиан», *Шольтен* отметил, что монахи «были не просто безграмотными изготовителями циновок» и что они охотно читали и переписывали книги[265], однако обошел полным молчанием вопрос, который следовало бы поставить прежде всего: действительно ли имели пахомиане — пусть даже не все, а только некоторые — практические возможности читать и, более того, изготавливать *любые* книги? Можем ли мы предположить, что в па-

хомиевых монастырях, насельники которых жили по строгим предписаниям и где каждый шаг монаха строго контролировался[266], мог существовать скрипторий (или даже несколько), в котором книги переписывались без всякой цензуры?[267] Скорее следует предположить, что регламентированный образ жизни общины едва ли оставлял возможность для какой бы то ни было нелегальной деятельности, в которую к тому же должен был быть вовлечен не один человек, но целый коллектив (те, кто доставляли для этого папирус и кожу, переписчики, переплетчики и т.д.)[268]. Трудно себе представить, что окончательно сформировавшийся не ранее конца IV в. строгий монастырский устав пахомиан[269] на более ранней стадии (т.е. в то время, когда возникли рукописи из Наг Хаммади) в отношении внутренней дисциплины был более либеральным. К тому же следует иметь в виду, что, с одной стороны, пахомиевы монастыри, в отличие от других монашеских общин, были с самого начала отгорожены от внешнего мира стеной (см. Vit. Pach. S3: псовт п̄тсооϩс̄; Lefort, 108, a 28)[270] и что, с другой стороны, первым требованием для любого приходящего в монастырь был полный отказ (ἀπόταξις, ἀποταγή) от всего, чем он владел, поскольку собственность в пахомиевой общине могла быть только *общей*[271] — два обстоятельства, последствия которых едва ли следует недооценивать. Разумеется, нельзя исключать того, что некоторые монахи в пахомиевых монастырях действительно могли интересоваться текстами, которые мы назвали бы неортодоксальными, и что такие нежелательные книги иногда, минуя цензуру, случайно извне просачивались в общину, однако у нас нет никаких свидетельств о том, что подобных книг могло оказаться так много, что они составили целую библиотеку.

Если теперь вспомнить, что не только причина, но и время захоронения библиотеки остаются неясными, то и принятая теперь практически единодушно гипотеза о том, что книги были спрятаны пахомианами как реакция на известное (39-е) Пасхальное послание Афанасия (367 г.), в котором наряду с указанием даты пасхи на этот год был рекомендован канон библейских книг и высказано предостережение против чтения еретических сочинений[272], должна быть признана весьма шаткой[273]. Ведь у нас нет никаких надежных оснований не только для уверенности в том, что эта библиотека действительно принадлежала пахомианам, но и в том, что ко времени написания этого письма сами рукописи из Наг Хаммади уже существовали (об их датировке см. Приложение 1). Также и то обстоятельство, что это послание по распоряжению Феодора было переведено на коптский[274], чтобы служить монахам как руководство при выборе их чтения (Vit. Pach. *Bo 189*; Lefort 178.1—4), само по себе еще не свидетельствует в пользу того, что пахомиевы монастыри были рассадником еретической литературы[275]. Гипотеза еще и потому представляется слишком ненадежной, что a priori исходит из предпосылки (которая сама нуждается в доказательстве), что владельцы этих книг находились в каких-то отношениях с господствующей Церковью и должны были обязательно реагировать на ее меры по борьбе с еретическими сочинениями.

Дехов, исходя из того, что книги принадлежали пахомианам, находившимся под влиянием гностических учений и учения Оригена, предложил другую дату захоронения рукописей, а именно 400—404 гг. По его мнению, эти еретические пахомиане вынуждены были именно в это время спрятать книги, поскольку строгие меры Церкви по борьбе с оригенизмом[276] делали

их хранение небезопасным[277]. Эта гипотеза также представляется чисто умозрительной, и я не могу понять, почему оригенисты должны были читать такие книги, с которыми сам Ориген неустанно полемизировал.

Тем не менее явный недостаток доказательств в пользу пахомиева происхождения рукописей из Наг Хаммади признают, кажется, все исследователи, которые сами эту гипотезу отстаивают. Чтобы как-то ее подкрепить, они вынуждены искать все новые и новые аргументы. К последним следует отнести попытки подтвердить пахомиево происхождение рукописей на основе анализа колофонов некоторых сочинений библиотеки[278]. Можно однако сомневаться в том, что колофоны (см. выше с. 18—20 о колофоне в кодексе VI[279]) действительно могут подтвердить пахомиево происхождение библиотеки.

Колофон, которым заканчивается кодекс II (после *ФомАтл*), гласит: «Вспомните меня, мои братья, в ваших молитвах (προσευχή). Мир (εἰρήνη) святым (τοῖς ἁγίοις) [и][280] духовным (πνευματικός)» (145.20—23). На основе того, что колофон графически отделен от основного текста и что такие понятия, как *братья*, *святые* и *духовные*, были обычными для пахомиевой литературы[281], *Шольтен*, следуя за *Робинсоном* и *Виссе*[282], доказывает, что этот колофон, «вышедший из-под пера переписчика-монаха, был ориентирован на монашескую аудиторию»[283]. Однако ряд показателей текста позволяет заключить, что мы имеем дело не с припиской коптского переписчика[284], но с составной частью греческого оригинала[285] (и следовательно, текст не имеет никакого отношения к пахомианам): ведь греческое сочетание ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲧⲟⲓⲥ ⲁⲅⲓⲟⲓⲥ «мир святым» оставлено в коптском тексте без перевода (греческий артикль дат.падежа мн.ч. ⲧⲟⲓⲥ и существительное ⲁⲅⲓⲟⲓⲥ в том же падеже,

причем последнее без характерного ϩ /ϩαγιοις/ для передачи греческого spiritus asper /ἁγίοις/[286]). При этом для меня остается открытым вопрос, находилось ли сочетание ⲙⲡ ⲡⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ «и духовным» уже в греческом оригинале или оно было добавлено коптским переписчиком (ведь если бы речь шла о переносе сочетания из греческого оригинала также без попытки перевода /εἰρήνη τοῖς ἁγίοις καὶ πνευματικοῖς/, следовало бы ожидать и здесь греческий дат.пад. мн.ч. без артикля: ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲓⲥ)[287]. Поскольку слово ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ часто встречается в сочинениях 3, 4, 5, 6 кодекса II (ни разу в II.7), можно предположить, что первоначально колофон завершал ту рукопись, из которой переписчик копировал в свой кодекс сочинения 2—6[288]: чтобы заполнить оставшиеся в его кодексе после переписывания этих сочинений чистые листы, он взял из какой-то другой рукописи еще одно сочинение *ФомАтл* (см. выше с. 21—22) и, переписав его, закончил свой кодекс колофоном из первой рукописи[289].

Колофон, которым заканчивается кодекс VII («Эта книга принадлежит отцовству /ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ/. Сын, вот кто написал ее. Благослови меня, Отче. Я благословляю тебя, Отче /ϣⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲓⲱⲧ. ϯϣⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓⲱⲧ/, в мире /εἰρήνη/. Аминь /ἀμήν/»: 127.28—32), также не содержит свидетельств в пользу своего монашеского происхождения, как это пытаются доказать, — причем только на основе встречающегося в нем термина *отцовство*, — некоторые исследователи[290]. Если рассматривать колофон не с точки зрения этого единственного, к тому же вырванного из контекста понятия, но с точки зрения всего кодекса, можно установить следующее: колофон следует сразу за названием последнего сочинения кодекса «Три стелы Сифа» (127.27); этот трактат в свою очередь состоит из трех частей, первая из ко-

торых начинается словами: «Я благословляю тебя, Отче» (ϯⲥⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓⲱⲧ, 118.25—26), а далее в тексте это сочетание встречается еще один раз: «Я благословляю тебя, Отче; благослови меня, Отче» (ϯⲥⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ [ⲡⲓ]ⲱⲧ. ⲥⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲓⲱⲧ, 119.4—6). Отношения *Отец — Сын* играют важную роль в композиции сочинения. Так, в благословении Отцу, которое стоит в начале первой части трактата, автор, ведущий повествование от первого лица, подчеркивает свое сыновство: «Я благословляю тебя, Отче, Герадама, я, твой сын Эммаха — Сиф (...), я — твой сын, а ты (...) — мой Отец» (118.25—119.1). Хотя в сочинении, после которого следует колофон, термин *отцовство* (ⲛ̅ⲓ̅ⲧⲉⲓⲱⲧ) не встречается, во втором сочинении кодекса (*2ТрСиф*) это понятие играет ключевую роль (54.15; 61.29, 34; 66.29; 67.2—3). Получатель откровения, лежащего в основе этого трактата, является также *Сыном*, т.е. Сыном Человеческим (63.5; 64.11—12; 65.19; 69.21—22) или Иисусом Христом (69.21), который от начала был «в недре Отца» (70.5—6) и который теперь призван объяснить совершенным христианам непостижимость этого *Отцовства*.

Следует отметить, что термин ⲛ̅ⲓ̅ⲧⲉⲓⲱⲧ редко засвидетельствован для монашеских сочинений, — причем ни разу в пахомиевых текстах, — и его точное значение, которое можно дать только на основе этимологии, остается во многом неясным[291]. Вместе с тем этот термин часто встречается в текстах из Наг Хаммади (например, *Прот* 48.26,30; *ПослПетр* 136.28; *ТрГракт* 59.36—37), и это говорит в пользу того, что в среде тех, кто составлял, переводил и читал эти сочинения, он широко использовался. Так, например, *Шенуте* (?) насмешливо обозначает этим термином (ⲣⲉⲛⲛ̅ⲧⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲙⲛⲧⲉ)[292] тех, кто выдает себя за облада-

телей некоего тайного знания, т.е. гностицистов[293]. *Шольтен* отмечает, что ⲙⲡⲧⲉⲓⲱⲧ играет важную роль в гностических текстах, и в частности в *2ТрСиф*, однако, по его мнению, этот термин в *2ТрСиф* не имеет никакого отношения к тому же термину в колофоне, поскольку это сочинение отделено от колофона тремя другими сочинениями (VII.3—5)[294]. Это затруднение можно разделить лишь в том случае, если исходить из того, что каждая последующая рукопись непременно воспроизводила состав своего оригинала. Однако хорошо известно, что по целому ряду причин — вкус заказчика или даже переписчика, несовпадение размеров оригинала и чистой рукописи и т.п. — рукописи могли менять свой состав от копии к копии. Язык кодекса VII показывает, что он был составлен по меньшей мере из двух групп сочинений (*2ТрСиф*, *АпПетр*, *СтелСиф* и *ПарСим*, *Сил*), которые были переведены различными переводческими школами и, вероятно, даже в различных районах Египта (см. выше с. 55 —57).

Если теперь предположить, что какой-то не дошедший до нас кодекс, служивший одним из оригиналов для переписчика кодекса VII, содержал трактаты *2ТрСиф*, *АпПетр* и *СтелСиф* (причем в нем вполне могли быть и другие сочинения, которые переписчик кодекса VII по той или иной причине не включил в свою рукопись, но в которых также термин ⲙⲡⲧⲉⲓⲱⲧ мог играть важную роль), то вполне можно допустить, что имеющийся в нашем распоряжении колофон был уже в этом кодексе и что он служил там своего рода резюме содержания всех трактатов. Вместе с тем нельзя исключать и то, что термин ⲙⲡⲧⲉⲓⲱⲧ мог находиться и в самом трактате *СтелСиф* на страницах 125—127, на которых теперь мы имеем значительные лакуны. В этом

случае можно допустить, что колофон относился только к *СтелСиф*[295].

Таким образом, поскольку содержание обоих колофонов может быть объяснено из самих сочинений, которые они сопровождают, вряд ли есть необходимость искать в них монашеские реалии и использовать их как аргумент в пользу пахомиева происхождения рукописей из Наг Хаммади.

Хотя репертуар и направленность сочинений библиотеки из Наг Хаммади совершенно выпадает из контекста монашеской литературы, некоторые исследователи пытались сравнить с последней отдельные тексты этого собрания и тем самым показать, что монахи читали подобную литературу и кое-что из нее черпали. Выводы же, к которым они пришли, едва ли можно признать надежно обоснованными[296]. Хотя такие, с точки зрения любого христианского богословия и этики «нейтральные» сочинения как *Сил* или *Секст* вполне могли читаться в монашеской среде (что наглядно показывает *Or.6003*, см. выше прим. 188)[297], это не означает, что и остальные сочинения библиотеки непременно должны были иметь хождение среди пахомиан. Поскольку каждый кодекс мог составляться из сочинений, почерпнутых из разных рукописей, не следует ожидать, что такой кодекс (а тем более такое большое собрание кодексов) переходил из одной среды в другую в раз и навсегда застывшем составе. Даже если тот или иной монашеский текст имеет нечто общее с тем или иным текстом из Наг Хаммади, не следует постулировать, что этот материал пришел в монашескую литературу непременно via библиотека из Наг Хаммади[298] (ср. Приложение 4).

К каким же результатам можно прийти при рассмотрении вопроса о том, кому все-таки принадлежа-

ло это книжное собрание? Я не вижу никаких надежных свидетельств в пользу того, что книги были изготовлены пахомианами и принадлежали одному из пахомиевых монастырей[299]. Находящийся в нашем распоряжении материал не позволяет идти дальше предположения, что владельцами книг были какие-то религиозные общины (в конечном счете, одна /?/, здесь можно согласиться с *Дорессом*, не называя однако эту общину *сифианской*), члены которых имели весьма синкретическую религиозность и не были традиционалистами (здесь можно согласиться с *Краузе*, не предполагая однако, что владельцем был некий богатый человек).

Если мы не хотим получить упрощенного черно-белого изображения религиозной ситуации того времени, то прежде всего следует отказаться от попыток характеризовать то или иное явление такими полярными понятиями, как *язычество* и *христианство*[300]: ведь при таком подходе от нас может ускользнуть то существенное, что лежит за границами этих терминов. Каким из этих терминов мы обозначим, например, тех, кто находились на религиозном распутье и, интересуясь христианским учением, были еще далеки от того, чтобы открыто исповедовать себя христианами; или тех, кто вначале стали христианами, а затем по разным причинам от христианства отреклись; или тех, для кого христианство не имело ничего общего с господствующей Церковью и было понято как путь только к личному спасению? В IV—V вв. в городах Верхнего Египта существовали не только различные языческие интеллектуальные круги, которые сохраняли традиции классической греческой литературы и философии и жили так, как если бы вокруг еще не существовало христианства[301], но и всевозможные, ин-

дивидуальные и коллективные, проявления такой религиозности (с различной степенью христианского влияния), которую принято называть синкретической[302]. Чтобы показать это, достаточно, не говоря уже о текстах из Наг Хаммади, вспомнить только *Зосиму* из Панополя[303] или магические папирусы, происходящие, по всей вероятности, из Диосполя Большого (Фивы)[304]. Религиозный менталитет авторов подобных сочинений был тем фоном, на котором разыгрывалось основное действие: медленное, но неуклонное вытеснение язычества христианством.

Как далеко зашел процесс христианизации ко времени, когда были спрятаны рукописи из Наг Хаммади, трудно установить[305], однако можно быть вполне уверенным в том, что различные виды христианства распространялись в различных частях страны неравномерно: чем дальше на юг, тем слабее становилось влияние господствующей Церкви и тем менее унифицированным христианство, тем более оказывалось там христиан, для которых христианская вера совсем не обязательно была связана с Церковью. *Робертс* на основе греческого материала однажды предположил, что Оксиринх с его многочисленными церквями, монахами и монастырями во второй половине IV в. был «более ортодоксальным христианским городом, чем другие города», которые находились к югу от него[306]. Эту картину теперь вполне подтверждают различные тексты, написанные на оксиринхском диалекте коптского языка (кодекс Glazier, кодекс Scheide — оба датируются началом V в.[307]; и кодекс al-Mudil — вероятно, конец IV в.[308]; все три на пергамене). Их кодикология, почерк, одинаковый способ орнаментирования и чистый, практически без диалектных отклонений, унифицированный язык (что может свидетельствовать о том,

что эти тексты никогда не покидали области распространения оксиринхского диалекта) говорят о том, что они вышли из профессионального церковного скриптория и что, по всей вероятности, они были предназначены не для частного, а для церковного использования[309].

Иную картину мы видим в случае с текстами из Наг Хаммади. Где бы они ни были переведены, их многоступенчатая рукописная традиция и их возникший по этой причине причудливый язык наглядно показывают, что в то же самое время в Египте были различные внецерковные христиане, в среде которых подобные сочинения имели широкий спрос. Можно даже предположить, что между ними, живущими в различных частях страны, существовали определенные контакты, которые делали возможным обмен такого рода литературой. Можно также предположить, что эти и им подобные тексты так никогда и не покинули городской среды и странствовали из города в город, поскольку только там они могли найти читателей, которые, будучи в той или иной степени знакомы с греческой философской традицией, были в состоянии понимать их более или менее адекватно.

Весьма вероятно, такие книги переводились двуязычными египтянами не с некоей миссионерской целью, а, скорее, по необходимости. Когда знание греческого языка у коптов, даже в эллинистических городах, начало падать, городским полуинтеллектуалам, — т.е. тем знакомым с греческой образованностью коптам, у которых было свое собственное понимание христианства, которые были свободны от того, чтобы причислять себя к той или иной христианской школе, которые не ограничивали круг своего чтения только книгами, рекомендованными Церковью, которые могли читать сочинения в греческом оригинале, но кото-

рые однако никогда не были профессиональными переводчиками[310], — оставалось только одно: переводить эти, пока еще понятные им по-гречески, сочинения на родной язык[311].

Тот факт, что тексты из Наг Хаммади были найдены не в городе, а где-то в сельской местности, не означает, что эти книги были там изготовлены и там же читались. Они вполне могли быть принесены сюда своими городскими владельцами для того, чтобы надежнее быть спрятанными. Таким городом вполне мог быть Диосполь Малый (копт. Ху), который в это время являлся столицей диоцеза и который находился от предполагаемого места открытия рукописей на расстоянии всего 10 км[312]. Хотя тексты из картонажа переплетов происходят из различных источников (см. выше с. 15—16), следующие обстоятельства позволяют думать о городе, как о месте их окончательного нахождения: 1) наличие документов, вышедших из правительственной канцелярии; 2) большая часть частных документов написана по-гречески[313]; 3) некоторые письма, возможно, посланы из деревни в город[314].

Теперь, после того как мы видели, что эти или им подобные тексты были столь популярны в определенных христианских или христианизирующих кругах, неизбежно встает вопрос, оказала ли такого рода литература какое-нибудь влияние на современную ей религиозную культуру христианского Египта или не оставила в ней никаких следов. Для ответа на этот вопрос остановимся на таком религиозном движении, как манихейство, которое уже вскоре после своего возникновения имело в Египте множество последователей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[194] Убеждение *Жана Доресса* в том, что библиотека была найдена в пещере, принадлежавшей заброшенному в христианское время кладбищу города Диосполь Малый (Doresse, 1958, 151, 154), не подтвердилось раскопками *Джеймса Робинсона* в предполагаемом месте находки рукописей (см. Elderen, 1979, 226).

[195] О практике *генизы* у иудеев и христиан см. подробнее Roberts, 1979, 6—7.

[196] О практике уничтожения, а не захоронения нежелательных книг см. Speyer, 1981.

[197] N.B. Чтобы избежать недифференцированного использования термина, при котором такие различные по своему происхождению религиозные явления, как *христианский гностицизм*, или абсолютно равнодушный к христианству *языческий* (иногда, впрочем, с отчетливым влиянием иудейской традиции) *герметизм*, или враждебный христианству *мандеизм*, обозначаются одним и тем же понятием *гносис* (соотв. гностик, гностический), я предпочитаю называть термином *гностицизм* (соотв. *гностицист*) только определенную группу христианских учений. По моему определению, *гностицизм*, — как совершенно конкретное, хотя и многообразное в своих проявлениях, религиозно-историческое явление, в котором различные мотивы, имплицитно присутствующие в других религиозных движениях, впервые получили вид некоей системы, — может быть только *христианским*. Термин же *гносис*, при котором всегда требуется по меньшей мере какое-то определение (например, *языческий* для герметизма, *церковный* для гносиса Климента Александрийского, *иудейский* для гносиса Филона и т.д.), применяется мною как понятие, которое не имеет ничего общего с тем или иным конкретным историческим явлением и которое относится скорее к сфере религиозного менталитета (подробнее см. Приложение 3).

Однако там, где я привожу аргументацию других исследователей, я сохраняю принятую ими терминологию.

[198] Puech, 1950, 145; Doresse, 1958, 283; ср. также Jonas, 1964, 379—380; id., 1972, 293.

[199] Krause, 1978, 241—242.

[200] Säve-Söderbergh, 1967, 553 (см. дискуссию на с. 559—562); id., 1975, 3—13. По мнению *Сэвэ-Седерберга* этими потенциальными ересиологами были скорее всего пахомиане, хотя исследователь сам не уверен в том, что они были «достаточно хорошо образованы», чтобы браться за составление таких полемических сочинений (id., 1975, 13). Ср. также его более осторожные высказывания: id., 1981, 71—83.

[201] По подсчетам *Робинсона* (Robinson, 1977, 16) на расстоянии 5,3 км от монастыря Шенесет (греческое название — Хенобоскион; см. выше прим. 83) и 8,7 км от монастыря Пбоу (греческая форма — Пабау). Для введения в проблему общежительной формы монашеской жизни (κοινωνία, κοινόβια = русск. *киновия*), основанной Пахомом около 320 г. и через четверть столетия, ко времени его смерти, насчитывавшей уже семь больших монастырей, распространившихся по Фиваиде (от города Шмин /греч. Панополь/ на севере до города Снэ /греч. Латополь/ на юге с центральной резиденцией в Пбоу, см. карту), см. Chitty, 1966; Rousseau, 1985.

[202] Эта точка зрения получила теперь наибольшее признание исследователей; см., например, Barns, 1975, 9—17; Robinson, 1977, 17 сл.; Wisse, 1978, 431—440; Hedrick, 1981, 78—94; Chadwick, 1980, 3—16; Broek, 1983, 47; Goehring, 1986, 236—257; Scholten, 1988, 144—172; Pearson, 1992, 987.

[203] Как различные гностицисты, так и иудейские гностики испытывали к библейскому Сифу большой пиетет. Так, например, для валентиниан он являлся родоначальником духовной расы людей, см. Clem., Ex. Theod. 54.1.3; ср. также роль Сифа у гностиков, сифиан, архонтиков /по классификации Епифания/: Epiph., Pan. 26.8.1; 39.5.1; 40.7.1 — каждый такой гностицист вполне мог называть себя *сифианином*, — однако среди них вряд ли была особая группа, которая проти-

воноставляла себя всем прочим как «несифианам». Возражения как против этого термина, так и против особой реалии, якобы за ним стоящей, см. Tardieu, 1977, 204—210; Wisse, 1981, 563—576; Хосроев, 1991, 52; в защиту см. Schenke, 1981, 588—616.

[204] Ср. Krause, 1978, 242—243; Wisse, 1978, 432. Допуская, что «община была сифианской», *Ханс Ионас* отметил, что в составе библиотеки находятся сочинения, которые никоим образом не могут быть классифицированы как сифианские. Мне кажется, что классификация школ гностицистов на основе текстов из Наг Хаммади является преждевременной и малопродуктивной: так, например, трактаты *АпИн*, *ИпАрх*, *Тракт.б.назв.*, по мнению *Ионаса*, принадлежали барбелогностикам, по мнению же *Шенке*, *АпИн* и *ИпАрх* являются сифианскими сочинениями (Schenke, 1981, 588). Тем более едва ли следует строить на основе этой классификации далекоидущие предположения, как это делает, например, *Беллет*, согласно которому одна из групп гностиков-сифиан, изгнанная Шенуте из мест, где находились его монастыри (район Ахмима), устремилась дальше на юг и там либо основала «the Chenoboskion group» (имеются в виду владельцы рукописей из Наг Хаммади), либо усилила уже существовавшую там гностическую общину (Bellet, 1978, 64—65).

[205] Krause, 1978, 242. Этот автор предполагал еще раз подробнее рассмотреть проблему (ibid., 243, прим. 218).

[206] *Арман Вейо* предположил, что «гностические спекуляции», которые мы повсюду находим в текстах из Наг Хаммади, «вполне могли вызывать интерес у чиновников гражданской или военной администрации, которые были выходцами из образованных кругов Александрии или Панополя и которые были командированы для несения своих обязанностей в Фиваиду» (со ссылкой на текст Шенуте /Leipoldt, 1908, 32. 23 сл./, где речь идет о некоем сыне стратилата, убежденном в том, что тело не воскреснет); см. Veilleux, 1986, 282—283.

[207] Речь идет об *АпИн*, причем следует заметить, что кодекс IV, как содержащий дублеты, оказывается избыточным в составе библиотеки.

[208] См. однако более позднюю статью *Краузе* об этой практике у коптов, где тексты из Наг Хаммади уже не упомянуты (Krause, 1983, 90). Допуская, что некоторые документы картонажа кодексов могли происходить из пахомиевых монастырей (Krause, 1978, 242; ср. однако Krause, 1975, 72, прим. 4, где заключения *Барнса* о бесспорно пахомиевом происхождении этих документов названы «слишком гипотетическими и далекоидущими»), *Краузе* предположил, что монахи вполне могли изготавливать чистые кодексы для продажи (ср. также Säve-Söderbergh, 1975, 7). Однако в соответствии с обычной практикой чистые листы вначале переписывались и лишь затем переплетались; см., например, Turner, 1968, 12, а также выше с. 23—25 о кодексе I.

[209] Ср. прим. 200. *Виссе* уверен в том, что собрание принадлежало пахомианам («... кодексы были изготовлены пахомиевыми монахами, а не какими-то сектантами»: Wisse, 1978, 433), однако его аргументы против того, что книги могли быть собраны для ересиологических целей, представляются мне неубедительными. *Виссе* говорит о том, что «в текстах нет никаких уничижительных замечаний и предостережений (переписчиков против еретиков — А.Х.), которые мы ожидали бы найти в еретических книгах, переписанных с целью полемики» (ibid., с. 435). Однако для того, чтобы полемизировать с еретиками и их сочинениями, совсем не обязательно было изготавливать новые копии: для этой цели достаточно было собрать уже бывшие в ходу старые. Эти рукописи переписывались, конечно, не самим предполагаемым ересиологом, но различными переписчиками, которые просто выполняли свой заказ, поэтому вряд ли следует ожидать найти в них «disparaging remarks and warnings». «Главный аргумент против ересиологического использования кодексов, — пишет дальше *Виссе* (ibid., с. 436), — это само содержание трактатов. Лишь незначительная (? — А.Х.) их часть может быть названа еретической в строгом смысле слова...» (он приводит названия лишь трех, по его мнению действительно еретических, сочинений). Однако совершенно очевидно, что не «незначительная», а большая часть текстов из Наг Хаммади должна была рассматриваться церковными христианами как еретическая: ведь только трактатов с отчетливо выраженным дуалистическим богословием в собрании насчитывается более десятка. Лишь один аргумент *Виссе*

(«в собрании нет сочинений главных египетских еретиков IV в.: оригенистов, ариан, мелетиан, манихеев», ibid., с. 436) может быть принят как релевантный теме; ср. также Wisse, 1979, 102. Совсем недавно *Луизье* в полемике со мной подчеркнул тот факт, что одни копты могли делать профессиональные переводы (т.е. переводы библейских книг и манихейских сочинений), а другие копты (т.е. те, кто переводил тексты из Наг Хаммади) не смогли приблизиться к этому уровню. Долгую рукописную жизнь этих текстов, зачастую, вследствие непрофессиональности перевода, даже непонятных читателям, рецензент, вслед за *Сэве-Сёдербергом*, объясняет тем, что мы имеем дело с архивом, документы которого «могли переписываться, и даже много раз» без того, чтобы те, кто их переписывал, пытались вникнуть в их содержание (Luisier, 1995, 203). Утверждая, что речь идет здесь не «о библиотечной полке, книги с которой жадно читались и изучались», *Луизье* даже не ставит вопрос о том, с какой же целью нужно было «много раз» эти книги переписывать.

[210] Хотя *Шольтен* отмечает, что 8 листов из кодекса XIII уже в древности были вложены в кодекс VI и что «более мелкие книжные собрания, до сведения их в одну библиотеку, могли самостоятельно существовать», он убежден, что эти факты доказывают лишь то, что речь идет «об отдельных библиотеках, принадлежавших разным домам одного пахомиева монастыря» (Scholten, 1988, 163 и прим. 160). Также и *Бёлиг*, не пытаясь аргументировать свое утверждение («на основе некоторых данных сложилось мнение, что тексты происходят из одного из пахомиевых монастырей»), считает, что собрание из Наг Хаммади, составленное из малых книжных собраний, принадлежало пахомианам. Я не могу однако понять, на основании чего делается заключение, что книги, которые «различные монахи или монашеские группы, вступая в монастырь, (...) приносили с собой как частное владение» (Böhlig, 1982, VIII), принадлежали пахомианам: ведь если эти книги не изготавливались в пахомиевых монастырях, а приносились туда извне, значит документы картонажа переплетов не имеют никакого отношения к пахомиевой общине и следовательно не могут служить доказательством пахомиевого происхождения библиотеки (ср. однако более осторожное суждение *Бёлига* в последней работе: Böhlig, 1994, 144). См. также Hedrick,

1980, 91 о том, что книги были собраны (не изготовлены) в пахомиевых монастырях.

[211] Ср., например, Barns, 1975, 13: «Поскольку едва ли можно себе представить, что в одном и том же месте одновременно могла существовать более чем одна монашеская организация, мы имеем право, *даже не прибегая к другим свидетельствам* (А.Х.), заключить, что материал из Наг Хаммади происходит из пахомиевого монастыря». В конечном счете *Барнс* склоняется к тому, чтобы принять гипотезу *Сэве-Седерберга* (Barns, 1975, 16). Ср. также Wisse, 1979, 101: «Несмотря на в основном гностическое содержание рукописей из Наг Хаммади, эти последние были написаны не членами какой-то гностической секты и принадлежали не им, но изготовившим их монахам пахомиевых монастырей близ Наг Хаммади»; ср. Goehring, 1986, 251.

[212] Уже *Шелтон* высказал аргументированное сомнение в том, что эти документы действительно принадлежали пахомианам («there are not certain traces of classical Pachomian monasticism in the cartonnage»: Barns, Browne, Shelton, 1981, 1—11, здесь с. 11); см. также Veilleux, 1986, 278—283. Ср. однако недавнее утверждение *Биргера Пирсона*: «Три главных фактора свидетельствуют в пользу пахомиевого происхождения рукописей из Наг Хаммади» — место находки библиотеки, документы картонажа, колофоны. Американский исследователь думает об одном из пахомиевых монастырей: Шенесет-Хенобоскион, Пабау или Табеннеси (Pearson, 1992, 987).

[213] Следующие авторы, привлекая многочисленные аргументы, настаивают на пахомиевом происхождении библиотеки: Wisse, 1978; id., 1979; Hedrick, 1980; Goehring, 1986; Scholten, 1988. Поэтому мои возражения будут направлены прежде всего на характер их аргументации.

[214] Ср., например, письмо некоей женщины к двум монахам, которых она просит быть посредниками при покупке ею воза сена для ее скота (№ 72: Barns, Browne, Shelton, 1981, 69). Именно такая информация заставила *Шелтона* сомневаться в пахомиевом происхождении документов картонажа. Говоря о том, что при нынешнем состоянии знания вопроса данные этих текстов едва ли можно примирить с нашими представ-

лениями о пахомиевом монашестве, как мы знаем его из классических источников, он заметил, что степень достоверности последних также может быть поставлена под сомнение: они могли давать сознательно идеализированную картину монашеского общежития, либо отражать иную, более позднюю чем документы картонажа, стадию его развития (Barns, Browne, Shelton, 1981, 5—6, прим. 11).

[215] Подробнее о репертуаре литературных текстов пахомиан см. Veilleux, 1980—1982; Bacht, 1972, 1983. О датировке этих сочинений см. Veilleux, 1968, 16—158.

[216] См., например, Wipszycka, 1975, 625—636: здесь речь идет о папирусном фрагменте (367/368 гг.), из которого становится очевидным, что в это время пахомиане владели значительной земельной собственностью. Для анализа хозяйственной жизни пахомиевых монастырей см., например, Rousseau, 1985, 153 сл.

[217] Подробнее о монахах-непахомианах в этом районе см. Veilleux, 1986, 275—277.

[218] Впрочем, дисциплинарные (но, кажется, не догматические) споры могли вспыхивать в монастырях во время поворотных периодов их истории; см., например, восстание *Аполлония* в монастыре Монхосис (спустя немногим более года после смерти Пахома) с целью выйти из конгрегации (Vit. Pach. I.127; Halkin, 80.34 сл.).

[219] Разумеется, если бы пахомиевых монахов объединяла только строгая дисциплина, они едва ли отличались бы от армии наемников, которые собрались вместе исключительно для достижения определенных материальных выгод. Не имей члены конгрегации некоей общей духовной основы, которая объединяла их прочнее, чем любой строгости дисциплинарный устав (см. ниже), вряд ли бы они смогли так долго просуществовать, сохраняя при этом свое неповторимое лицо. Вместе с тем не следует думать, что люди различного социального происхождения, с различным образованием, темпераментом и т.п. столь легко и просто могли быть умещены в единую схему: очевидно, что абсолютное духовное единство оставалось лишь идеалом, который никогда не мог быть достигнут. Однако я убежден, что авторитарно организованный жиз-

ненный уклад пахомиан способствовал обузданию, или хотя бы сглаживанию, крайних проявлений индивидуального многообразия.

[220] Поэтому нельзя согласиться с заключением *Шольтена:* «Для времени возникновения рукописей из Наг Хаммади мы не располагаем никакими свидетельствами в пользу того, что в этом районе существовали монашеские объединения непахомиева толка, поскольку господство (здесь) пахомиан оставалось единоличным» (Scholten, 1988, 172).

[224] Мы располагаем лишь случайными примерами. Так, например, старший современник Пахома *Гиеракас* из Леонтополя, аскет, одинаково искушенный как в греческой, так и в египетской мудрости, увлек своим учением (строгое воздержание, отрицание воскресения плоти) множество египетских аскетов (Epiph., Pan. 61.1), но мы ничего не знаем о том, учреждали ли его последователи какие-либо свои монастыри, а если да, то какие. Свидетельство позднего *Жития Епифания* о том, что Гиеракас жил в своем монастыре (ἐν τῷ μοναστηρίῳ αὐτοῦ, Vit. Epiph. 27; Dindorf, 31.28), не приближает нас к пониманию этого вопроса.

[228] Схизма (не ересь) Мелетия возникла внутри Церкви в начале IV в. не на богословской, а на дисциплинарной почве (см. Epiph., Pan. 68). У нас нет никаких оснований предполагать, что мелетиане более охотно, чем пахомиане, читали книги, запрещенные господствующей Церковью, поэтому и предположение *Вейо* о том, что библиотека из Наг Хаммади принадлежала общине мелетианских монахов (Veilleux, 1986, 284), имеет в свою пользу не больше свидетельств, чем гипотеза о том, что эти книги были собственностью пахомиан.

[223] Подробнее об этих документах см. Bell, 1924; Kramer, Shelton, Browne, 1987. В сравнении с пахомиевыми источниками мы имеем здесь другую картину: этот архив (как, впрочем, и все, что мы знаем о мелетианах) состоит только из документальных свидетельств (письма), литературные же тексты отсутствуют.

[224] Предположительно слово является латинской формой либо коптского ⲣⲙⲛⲟⲩⲱⲧ «человек, который живет отдельно», либо ⲣⲙⲛⲁⲩⲟⲧ «человек (из) монастыря (кельи)»; см. Kramer, Shel-

ton, Browne, 1987, 19, прим. 15. Может быть, следует привлечь для сравнения слово ⲣⲛ̅ⲡⲟⲩⲱⲧⲉ, которое лишь однажды встречается в коптском манихейском тексте (Hom. 92.2) и которое оставлено издателем без перевода; ср. однако Crum, 1939, 495b для иного объяснения: «*A2*, messenger (?)», где автор возводит слово к глаголу ⲟⲩ(ⲱ)ⲱⲧⲉ (*S*, *A2*) «посылать».

225 Термин sarabaita можно объяснить как латинизированную транслитерацию составного коптского слова, в котором ⲁⲩⲏⲧ (*S*) «монастырь» (см. Crum, 1939, 21b: «monastic congregation, monastery»; ср. Westendorf, 1965, 15) является второй частью слова (= -baita), начальное же sa+n- (или sa+r- = «человек из», см. Crum, 1939, 316a: «man of», ср. Westendorf, 1965, 193) дает всему слову значение «человек (из) монастыря» (подробнее см. Hengstenberg, 1935, 356—357). Следует заметить, что в литературе пахомиевого корпуса понятие *монастырь* передается всегда либо словом ⲥⲟⲟⲩϩⲥ̅ («собрание», ср. κοινωνία и прим. 201), либо ϩⲉⲛⲉⲉⲧⲉ (с тем же значением; см. Ruppert, 1971, 64 сл.). Следует ли sarabaita сопоставлять с коптским ⲥⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲉ (из ⲥⲁ-ⲣⲁ-ⲕⲱⲧⲉ, т.е. «странствующий /человек, монах/», где глагол ⲕⲱⲧⲉ означает «странствовать»; для этимологии см. Nagel, 1967, 123 сл. и Krause, 1992, 90), как это делал *Крам* (Crum, 1939, 354b: «?misread Sarabaita»), остается проблематичным прежде всего потому, что словом ⲥⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲉ назывались те, кто не имел постоянного места жительства, в то время как sarabaita вели оседлую жизнь. О том, что слово ⲥⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲉ в более поздней традиции превратилось в бранное слово, см. Krause, 1992, 89—92; ср. также прим. 228.

226 Подробнее см. Kramer, Shelton, Browne, 1987, 17—20.

227 Sex autem sunt genera monachorum, quorum tria optima, reliqua vero terrima atque omnimodis evitanda.

228 Ср. также Isid., Etym. Lib. VIII.5, № 53 (PL 82, 302): «Киркумкеллионы, ... которых называют катопитами». Слово catopitae можно объяснить из коптского: глагол ⲕⲱⲧⲉ, ⲕⲉⲧ-, ⲕⲁⲧ- «странствовать» и существительное ⲁⲩⲏⲧ «монастырь» (Calderone, 1967, 103), что дает слову значение, весьма близкое вышеупомянутому термину ⲥⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲉ. О том, что киркумкеллионов вряд ли следует причислять к монахам в собственном смысле этого слова, см. Frend, 1969, 542—549.

[229] Remobothitae является либо одной из возможных самостоятельных форм передачи коптского ⲣⲙⲙⲟⲩⲱⲧ на латинский (через греческое посредство?), либо уже на латинской почве искаженным remnuoth (см. прим. 224).

[230] Hi bini vel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac dicione viventes et de eo, quod laboraverint, in medium partes conferunt, ut habeant alimenta communia, habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis...». Ср. также упоминание малых монашеских групп (δύο δύο ἢ πέντε ἢ δέκα τὸ πολύ), которые жили как раз в тех местах, где Пахом основал свои монастыри (Vit. Pach. I.112; Halkin, 73.8—10).

[231] Нужно вспомнить о том, что стремление к различным формам аскетической жизни в первые века новой эры характеризовало не только христиан, но и язычников, и иудеев; см., например, Dodds, 1965, 30—36.

[232] Ни Иероним, ни Кассиан не дают нам греческого или латинского названия такой формы монашеской жизни, и можно предположить, что эта форма, как не имеющая единого принципа организации и не возводящая себя к конкретной личности основателя (как это было, например, с пахомианами), так и не получила никакого единого названия. Может быть, обозначение φιλόπονοι (ср. φιλιπόνιον, т.е. место, в котором они живут) было одним из таких греческих названий; ср. также рассказ *Жития Антония* (Vit. Ant. 4.1; Bartelink, 138.2 сл.) о том, что в начале своей отшельнической жизни Антоний во многом подражал аскезе тех, которые, живя уединенно, называли себя σπουδαῖοι, т.е. «ревностные»; о подобных полумонашеских братствах, в которые однако имели доступ и женщины, см. Wipszycka, 1970, 511—525. Такие общины могли иногда стоять близко к Церкви и даже принимать на себя некоторые церковные функции (ibid., 515 сл.); ср. *P.Col.inv.187* (строки 14—15), где речь идет о некиих Антонии диаконе и Иса(а)ке монахе (подробнее см. Judge, 1977, 72 сл.), а также письмо из картонажа кодекса VII (№ 77, строки 6—9), в котором некто просит Сансна, монаха и одновременно пресвитера (ср. выше прим. 34), принять людей с рекомендацией от епископа. О тесной связи с монахами некоего пресвитера по имени Пагей см. *Pap.Jews 1913*. О возможной идентификации remnuoth с теми, кого монашес-

кие источники называют ἀποτακτικοί см. Judge, 1977, 80 сл.; о понятии ἀπόταξις, см., например, Bacht, 1983, 157—158, прим. 199 и ниже прим. 271.

[233] См. № 67 (строка 8) в картонаже кодекса VII и выше с. 16; самое раннее свидетельство этого слова: Barns, Browne, Shelton, 1981, 7—8, 61.

[234] Уже *Шелтон* заметил, что «наиболее вероятным представляется видеть в них тех неорганизованных remnuoth, о которых говорил Иероним» (Barns, Browne, Shelton, 1981, 7). Ср. также *P.Col.inv.187* (324 г.), в котором впервые встречается слово как terminus technicus для «монах» и в котором речь идет, вероятно, именно о remnuoth (см. Judge, 1977, 79). Следует однако подчеркнуть, что если мы обозначаем то или иное монашеское образование термином remnuoth, это свидетельствует лишь о том, что оно не принадлежало ни общежительному монашеству, ни отшельничеству в собственном смысле слова. Поскольку понятие remnuoth скорее всего включало в себя целый ряд самостоятельных и спонтанно возникавших (хотя и схожих в своей организации) монашеских общин, более точное описание того, что имеется в виду в каждом конкретном случае, едва ли возможно из-за отсутствия материала. Приводя как пример мою фразу о том, что, поскольку мы почти не располагаем информацией о других, нежели пахомиане, формах монашества, едва ли следует настаивать на том, что «непременно» пахомиане были создателями библиотеки, *Луизье* упрекает меня «в довольно парадоксальном способе аргументации, который состоит в том, чтобы брать неизвестное (т.е. маргинальные монашеские группы — А.Х.) и с его помощью отвергать известное (т.е. все то, что мы знаем о пахомианах — А.Х.)» (Luisier, 1995, 202). Однако рецензент, к сожалению, не отметил, что последующие 25 страниц текста посвящены аргументации того, почему я «отвергаю известное», т.е. почему пахомиане, на мой взгляд, не могли быть создателями и владельцами библиотеки.

[235] Однако именно таким образом некоторые исследователи пытаются решить проблему. Так, например, *Лёринг* пишет: «Тот факт, что различные документы картонажа не упоминают никаких специфических пахомиевых особенностей, еще не

является доказательством того, что эти документы не принадлежали пахомианам» (Goehring, 1986, 249); ср. также Scholten, 1988, 159: «Специфически пахомиевы характеристики (в документах картонажа) отсутствуют, однако тот факт, что все тексты происходят из ближних или дальних окрестностей Хенобоскиона, Диосполя Малого и Тентиры, свидетельствует скорее о происхождении этих текстов из (пахомиевых) монастырей, нежели об обратном».

[236] Исходя из того, что сам Пахом и монахи его монастырей были ортодоксами, и безоговорочно признавая, что рукописи из Наг Хаммади были изготовлены в пахомиевых монастырях, *Сэве-Седерберг* заключил, что результатом этой ортодоксии была полемика монахов с еретиками (см. выше прим. 200).

[237] Не знающий греческого сын египетских язычников, он в возрасте 20 лет был призван в армию и там впервые встретил христиан; спустя, вероятно, год он был отпущен из армии и в церкви деревни Хенобоскион «был наставлен в правилах христианской веры (κατηχηθείς; мы не располагаем информацией о том, как долго длился этот катехитический курс; коптский текст *Жития* /Vit. Pach. *Bo 8*/ вообще о нем не упоминает) и крещен» (Vit. Pach. I.5; Halkin, 4.11); затем жил в течение нескольких лет при некоем отшельнике Паламоне (Vit. Pach I.6; Vit. Pach. *Bo10* говорит о том, что после крещения он оставался еще три года в Хенобоскионе) и после этого решил основать свой собственный монастырь.

[238] Хотя первые пахомиевы монастыри этнически, социально и культурно были весьма разнородными, все же подавляющее большинство монахов состояло из коптов окрестных деревень (см., например, Vit. Pach. I.79; Halkin, 53.7 сл.), которые, как и сам Пахом, не знали греческого и не были искушены в богословии.

[239] То обстоятельство, что Церковь с самого начала стремилась приобрести себе в качестве союзников такие значительные монашеские образования, не означает, что монахи, со своей стороны, также хотели находиться в лоне Церкви. Ср. слова Иоанна Кассиана в начале V в.: «...haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia (...): omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos» (Inst., XI.18: «Вот старин-

ное изречение отцов (...): монах должен всяческим образом избегать женщин и епископов») и рассказ о том, как Пахом прятался от Афанасия, когда тот хотел посвятить его в священники (Vit. Pach. I.30; Vit. Pach. *Bo 28*). Впрочем, известны случаи, когда пахомиевы монахи достигали даже ранга епископа, ср. рассказ о соборе в Латополе (Vit. Pach. I.112; Halkin, 72.30—32). Вероятно, Феодор, занявший место Пахома в 350 г. (ум. 368), был первый, кто попытался сблизить общежительное монашество с Церковью; см. Chadwick, 1981, 19; Goehring, 1986, 244—245.

[240] Wisse, 1978, 437—438; id., 1979, 102; ср. также Chadwick, 1981, 18.

[241] Для комментированного издания этих писем, переведенных в начале V в. с греческого на латинский Иеронимом (коптский оригинал, в подлинности которого нет оснований сомневаться, дошел до нас во фрагментах), см. Quecke, 1975.

[242] Это было отмечено уже *Вейо* (Veilleux, 1986, 285—286).

[243] Ср. Hieron., Praef. 9; Boon, 9.3: «ut scriberent sibi et loquerentur». Проблемой остается вопрос, где сам Пахом мог получить знание этого языка. Может быть в армии (? см. прим. 237), где рядовые до настоящего времени используют такой язык, чтобы не быть понятыми командирами. О том, что многое для своей монашеской организации Пахом мог почерпнуть из своего армейского опыта, см. Leipoldt, 1961, 199; ср. предположение *Нагеля* о влиянии командного языка армии на язык *Правил* Пахома (Nagel, 1974, 114—120).

[244] Scholten, 1988, 165 со ссылкой на статью *Струмсы* (Stroumsa, 1981, 557—573), в которой всесторонне исследована проблема принципиального отличия гностического энкратизма и христианской аскезы.

[245] См., например, слова Феодора: «Один единственный псалом может нас спасти, если мы его верно (καλως) понимаем» (Vit. Pach. *Bo 189;* Lefort, 177, 20—22).

[246] Эту «глубокую укорененность пахомиан в Ветхом и Новом Завете» (Krause, 1981, 230) можно видеть в каждом тексте

пахомиева корпуса; подробно см. Veilleux, 1968, 262 сл.; Ruppert, 1971, 128—158.

[247] Однако едва ли монашеские *Правила*, первая, до нас не дошедшая версия которых была написана по-коптски, по всей вероятности, уже при жизни Пахома (самим Пахомом?); см., например, Veilleux, 1968, 131; Bacht, 1983, 42, 61, прим. 199.

[248] Хотя «древнее монашество покоилось на Священном Писании» (Heussi, 1936, 276), не следует забывать о важности устной традиции; для монахов Скита см., например, высказывание аппы Амуна о том, что если монах не имеет хорошей подготовки, для него лучше говорить о словах старцев, нежели о Библии, поскольку существует опасность, что он ее понимает неправильно (Apoph. Patr.: Amoun 2; PG 65, 128C). Нужно заметить, что представление об ортопраксии в различных монашеских общинах было различным.

[249] Ср. *Послания* Пахома (например, № 11a / Quecke, 1975: коптский текст с. 115—116, греческий текст с. 109—110/), на примере которых хорошо видно, что сам Пахом (см. выше прим. 246) едва ли имел другие авторитеты кроме Библии.

[250] Поскольку интересы пахомиан были сосредоточены не на богословии, но на аскетической жизни как таковой, — утверждает *Виссе*, — то они оценивали книги не с точки зрения их содержания как такового, но с точки зрения того, насколько это содержание было аскетическим (Wisse, 1979, 102). Поскольку гностицизм к этому времени больше уже не представлял серьезной опасности для Церкви, — продолжает он, — у монахов «было меньше боязни читать гностические сочинения», чем сочинения манихеев, ариан, оригенистов и мелетиан (ibid., 103, прим. 9). Тотчас встает вопрос, чем для рядового монаха отличалось дуалистическое богословие манихейских сочинений от такого же богословия, скажем, *АпИн* или *Тракт.б.назв.* и почему он рассматривал последнее как менее опасное? Справедливо подчеркивая, что оппозиция *ортодоксия — ересь* не может объяснить нам сути пахомиевого движения, *Геринг* заключил: «Как ни трудно нам в наш современный век разума это представить, (но в век Пахома) было не невозможно поддерживать Афанасия

и одновременно читать тексты из Наг Хаммади» (Goehring, 1986, 247). Если я верно понимаю это весьма казуистическое определение, то мы должны допустить, что пахомиане поддерживали Афанасия в его борьбе с ересями, но охотно читали еретические книги.

[251] Если, по мнению *Виссе*, общежительное монашество ко второй половине IV в. (т.е. по меньшей мере спустя два поколения после своего возникновения) еще не имело организации, встает вопрос, когда же эта организация появилась? Ср. также Hedrick, 1980, 84, где автор говорит об этом времени как о «годах, в которые монашеская система формировалась» (или о «ранних годах движения»: с. 91).

[252] Wisse, 1978, 433. Справедливо подчеркивая, что монашество в это время было довольно независимым от Церкви, *Виссе* задает вопрос, была ли монашеская жизнь притягательна для гностиков и оставляла ли она место для их гетеродоксии, и продолжает: «Наша информация для этого периода крайне бедна, однако заслуживает того, чтобы быть пересмотренной под этим углом зрения. За основу будет взята информация, которую дают нам рукописи из Наг Хаммади» (ibid., 434) — так, как если бы было само собою разумеющимся, что эти рукописи происходят из пахомиевых монастырей.

[253] Wisse, 1978, 433, однако дальше на с. 438 автор пишет: «Пестрый репертуар книг показывает, что они (т.е. монахи — А.Х.) не были последователями гностической секты, которые по какой-то причине примкнули к христианскому монастырю. Трактаты свидетельствуют скорее о том, что эти люди были аскетами с гетеродоксальными и синкретическими интересами». Поскольку *Виссе* предложил два различных объяснения одного и того же явления, остается неясным, какое из них должно быть верным. Я также не уверен, что «пестрый репертуар книг» может служить достаточным аргументом в пользу того, что владельцы этих рукописей «не были последователями одной из гностических сект»: ведь едва ли можно себе представить, что последователи такой секты читали лишь книги, вышедшие из ее недр, и не интересовались никакими другими сочинениями. Ср. также Hedrick, 1980, 80: «В ранние годы пахомиева движения (т.е. 313—346 гг.) некая христианско-гностическая группа, веро-

ятно, нашла в пахомиевых монастырях терпимое к себе отношение».

[254] Переводческая деятельность не всегда предполагает за собой миссионерскую (достаточно вспомнить Септуагинту).

[255] Как пример далекоидущего предположения см. Chadwick, 1980, 15, где автор, с целью показать, что «гипотеза о сочувствующих гностическим учениям среди пахомиевых монахов не является смешной», приводит в доказательство текст папирусного фрагмента (первая половина IV в.) неизвестного происхождения (в Ашмолейском Музее: P. Ash. Inv. 3), который содержит перечень книг (весьма вероятно перед нами фрагмент библиотечного каталога). В этом отрывке среди списка библейских книг и сочинений Оригена находится одно трудночитаемое место: απαβαλ...[(строка 11; уже издатель этого текста отметил, что место значительно испорчено и что возможно альтернативное чтение: αναβαλ...[, см. Roberts, 1938, 187). *Чедвик* предлагает реконструировать здесь απα Βαλεντî-[νος], т.е. *отец Валентин* и продолжает: «для еретического проникновения в ортодоксальные монастыри мы располагаем массой свидетельств...» (ср. также Koschorke, 1981a, 129—130). О том, что эта гипотеза не имеет под собой достаточных оснований, см. уже Helderman, 1983, 389—390 и Scholten, 1988, 156, прим. 96. Между тем на фотографии этого текста, полученной из Ашмолейского Музея, я читаю не λ (форма дважды встречающейся в этом фрагменте буквы λ /строки 4 и 16/ имеет совершенно другую форму), а τ (ср. похожую τ в строке 6); я не могу утверждать, что вместо π (буква едва различима) следует читать ν, однако если сопоставить различные формы буквы ν в тексте, такое чтение представляется вполне возможным. Поэтому предварительно я читаю αναβατ[..., чтение, которое допускает реконструкцию ἀναβατ[ικὸν Ἡσαίου] и которое гораздо уместнее в этом списке, содержащем прежде всего библейские книги.

[256] См., например, Kippenberg, 1991, 412, где автор, рассматривая в одном ряду валентиниан и манихеев (о манихействе как о явлении, которое с самого своего начала вследствие миссионерских устремлений принципиально отличалось от городского гностицизма, см. ниже), пишет: «Преследуемые гностики, если они не хотели быть подчинены Церкви, имели лишь две воз-

можности: либо оставить города, либо оставаться в городах, скрыв при этом свои гностические убеждения». По моему убеждению, следует считаться лишь со второй возможностью.

[257] Требования многочисленных императорских эдиктов (см., например, *Cod. Theod. XVI*) изгонять из городов различных еретиков (не специально гностицистов) сами по себе не могут свидетельствовать о том, что последние действительно устремились в сельскую местность.

[258] Wisse, 1978, 438—440.

[259] Helck, 1974, 177—179 (см. там же карты №№ 11—13).

[260] Ср. включенную в ряд греческих рукописей *Лавсаика* (Historia Lausiaca) историю о некоем аскете-гиераките, который увлек за собой множество других аскетов и с которым полемизировал Макарий (греческий текст см. Preuschen, 1897, 124—130); подробнее см. Ewelyn White, 1932, 115—117. О географическом положении этого района см. Helck, 1974, 172—174.

[261] См. Хосроев, 1991, 171—172.

[262] Wisse, 1978, 440, где можно также прочитать, что вследствие своей «индивидуалистической природы» (?! — А.Х.) общежительное монашество «было особенно притягательно для гностических аскетов».

[263] Hedrick, 1980, 93.

[264] Например, утверждение, что «акцент на "настоящее" или "духовное" воскресение (...) имеет гностический характер» и что этот акцент свидетельствует о том, что «пахомиане стояли ближе к традиции *Евангелия от Иоанна* и гностицизма, чем к традиции Павла и ортодоксии» (со ссылкой на Vit. Pach. 56—57; Hedrick, 1980, 90, в разделе статьи, который назван «Гностические мотивы»), не имеет под собой оснований. Ведь в этом отрывке *Жития Пахома* речь идет не об акценте на духовное воскресение и отрицании воскресения плотского (то, что действительно можно видеть в некоторых гностических текстах), но о всеспасающей миссии Христа, который может воскресить из мертвых не только телесно, но и духовно

уже при этой жизни. Другие возражения expressis verbis см. Veilleux, 1986, 286. Следует также заметить, что наличие некоей «визионерской традиции» в пахомиевых источниках было подчеркнуто уже *Вильгельмом Буссетом* (естественно, без знания им текстов из Наг Хаммади, Bousset, 1923, 236—244). *Хедрик*, строя свое предположение на точке зрения *Буссета*, ни разу не упоминает работу последнего.

[265] Scholten, 1988, 172 и 145—153.

[266] См. строгие правила относительно пользования книгами: *Praec. 25,100,101* («Codices, qui in fenestra (возможно, «ниша в стене», см. Bacht, 1983, 189, прим. 378)... reponuntur ad vesperem, erunt sub manu secundi, qui numerabit eos et ex more concludet», Boon, 41.3—5); ср. *Leg.* 7: «Si quis absque conscientia duorum ierit ad alteram domum, vel ad alteius domus fratrem, codicem ad legendum mutuum postulare, vel quodlibet aliud, et in hoc conuictus fuerit, monasterii ordine increpabitur» (т.е. «Если кто-нибудь пойдет в другой дом без того, чтобы двое /других братьев из его дома/ знали об этом, или /пойдет/ к брату другого дома с тем, чтобы попросить книгу или что-то другое, и будет уличен в этом, то он по уставу монастыря будет подвергнут порицанию»).

[267] Вероятно, имея в виду именно это обстоятельство, *Виссе* заметил: «Очевидно, что мы имеем дело не со стандартизированной продукцией монашеского скриптория и переплетной мастерской, но с некоординированными усилиями отдельных людей» (Wisse, 1978, 435). Однако такое объяснение также не снимает проблемы. Ср. Robinson, 1977, 16: «Тот факт, что библиотека из Наг Хаммади, кажется, была составлена из нескольких малых собраний, говорит скорее в пользу отдельных христианских гностиков, которые производили эти книги для своего духовного просвещения».

[268] Поэтому утверждение *Виссе*, согласно которому «в середине IV в. (...) монахи в пахомиевых монастырях были в состоянии производить и использовать книги, включавшие гностический и другой неортодоксальный материал» (Wisse, 1978, 436), представляется малообоснованным.

[269] Подробнее см. Veilleux, 1968, 116—132; ср. также прим. 215 и 247.

[270] См., например, Chadwick, 1981, 14—15.

[271] В пахомиевых текстах понятие ἀπόταξις и производные от него (обозначение монаха как ἀποτακτικός или ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲡⲟⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲥ) применялось как для обозначения отречения от мирской жизни в пользу монашеской (см., например, Vit. Pach. I.24), так и для обозначения отречения от собственности (Instr. Theod. 3.20). Подробнее см. Krause, 1985, 121—133; ср. также прим. 232.

[272] Уже *Доресс* предположил, что вскоре после того, как это письмо было взято пахомианами на вооружение, рукописи были спрятаны гностиками, которые жили по соседству с общиной и которые не могли более соперничать с растущим влиянием пахомиан в этом районе (Doresse, 1960, 135—136).

[273] Ср. Veilleux, 1986, 290—291.

[274] Для издания фрагментов коптского текста см. Lefort, 1955, 15—22; 58—62.

[275] И совсем не следует из факта перевода этого послания, что это привело к чистке монастырских библиотек от еретической литературы, как утверждает *Виссе* («Мы знаем о такой чистке при Феодоре, преемнике Пахома, которая последовала в ответ на антиеретическое Пасхальное послание Афанасия в 367 г.»: Wisse, 1978, 437). Аргументированное возражение см. Scholten, 1988, 165—166.

[276] Речь идет прежде всего о нескольких окружных Посланиях александрийского патриарха Феофила, направленных против учения Оригена; подробнее см. Guillaumont, 1962, 96—102.

[277] Dechow, 1975, 183 сл. Ср. также предположение *Орланди* о связях между текстами из Наг Хаммади и последователями Евагрия, которые проникли в пахомиевы монастыри (Orlandi, 1982, 85—95). Для даты захоронения рукописей после 431 г. см. Young, 1970, 129.

[278] Из последних работ см., например, резюме *Пирсона*: «Колофоны и писцовые записи (особенно в кодексах I, II, VII), содержащие благочестивые христианские молитвы и т.п., явля-

ются свидетельством в пользу монашеского происхождения этих рукописей» (Pearson, 1992, 987).

[279] Доказывая, что кодексы из Наг Хаммади были переписаны в пахомиевых монастырях, *Шольтен* не смог объяснить, почему заказчик кодекса VI и его переписчик оказались отделенными друг от друга таким расстоянием, что последний вынужден был просить извинение за внесенные им в состав кодекса изменения не устно, а письменно (Scholten, 1988, 164).

[280] В Facsimile II читается лишь [..]ⲙⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ (ср. Krause—Labib, 1971, табл. 21), однако на более раннем фото *Дореса* отчетливо читается ⲙⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ (см. Facsimile II, табл. 6).

[281] Заметим, что именно на основе этих терминов *Кунтцман* доказывает валентинианское происхождение колофона (Kuntzman, 1986, 176—177).

[282] Robinson, 1977, 17—18; Wisse, 1975, 435.

[283] Scholten, 1988, 161.

[284] К греческому оригиналу восходит и колофон, которым заканчивается четвертое сочинение кодекса VII (ⲓϧⲟⲩⲥ ⲑⲁⲩⲙⲁ ⲙⲙⲏⲭⲁⲛⲟⲛ, 118.8—9), и колофон, — в котором также встречается анаграмма ⲓϧⲟⲩⲥ, — завершающий второе сочинение кодекса III (69.6—17). Мне непонятно, по каким причинам названные исследователи рассматривают эти колофоны как греческие, а два других (II.145.20—23 и VII.127.28—32) считают коптскими (см. например, Scholten, 1988, 162, прим. 145).

[285] См. Mahé, 1982, 463—464; Kuntzman, 1986, 176.

[286] В сочинениях 3, 4, 5, 6 кодекса II мы все время встречаем ϩ для ⲁ: например, ϩⲅⲓⲟⲥ в *ИпАрх* (97.20—21); ϩⲁⲣⲭⲏ в *Трак.б.назв.* (102.18) и т.д.; ср. однако ⲁⲗⲩⲥⲓⲥ для греч. ἄλυσις в *ФомАтл* (140.31). О языковом своеобразии *ФомАтл* см. выше с. 71.

[287] Turner, 1975, 199. Можно, конечно, предположить, что буква ⲓ из окончания -ⲟⲩⲥ выпала в ходе коптской рукописной традиции и слово, чтобы сохранить согласование в числе с предыдущим ⲧⲟⲩⲥ ⲁⲅⲓⲟⲩⲥ, получило артикль мн.ч. ⲛ, однако на этом

настаивать нет оснований. Тем не менее, сопоставляя лексику этого колофона с лексикой некоторых посланий Павла, можно думать о том, что колофон возник не без влияния последних; ср., например, Рим. 15.25 сл.: τοῖς ἁγίοις, τοῖς πνευματικοῖς, [ἀδελφοί], ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ, ὁ ...θεός τῆς εἰρήνης; ср. 1Кор 14.37—39 и Гал 6.1 (обращение «духовные братья»).

[288] О том, что первое сочинение кодекса II (*АпИн*) имело, по всей вероятности, свою собственную рукописную традицию, см. прим. 162.

[289] Ни *Кунтцман*, по убеждению которого колофон относится к *ФомАпл* (Kuntzmann, 1986, 176—177), ни *Шольтен*, который считает, что колофон завершал всю рукопись (Scholten, 1988, 160—161), не обращают внимания на тот факт, что кодекс II мог быть составлен из сочинений, переписанных из разных рукописей. Предположив, что и сочинения 2—6, и колофон происходят из одной и той же рукописи, орфографическую разницу между ⲁⲅⲓⲟⲥ в колофоне и ⲁⲅⲓⲟⲥ в *ИпАрх* (см. прим. 286) можно объяснить контаминацией на какой-то стадии рукописной традиции.

[290] Ср. Robinson, 1977, 18: «Термин *отцовство* может относиться к главам (leadership) монастыря»; также и Wisse, 1978, 435, прим. 15: «a term referring to the monastic leadership». Им вторит *Шольтен*, по мнению которого этот колофон «свидетельствует только о том, что книга (= кодекс VII) принадлежала монастырю как религиозной общине» (Scholten, 1988, 161, прим. 140 со ссылкой на Crum, 1939, 87a, где дается лишь один пример использования этого слова).

[291] Ср., например, толкование *Лемма*: «Собрание старейших монахов монастыря, которые формировали своего рода совет (Vorstand)» (Lemm, 1908, 59 = Lemm, 1972, 33).

[292] О таком значении указательного артикля ⲡ (ϯ, ⲙ), «которое можно вполне назвать эмоциональным», см. Polotsky, 1957, 230.

[293] Издание этого ставшего лишь недавно известным текста см. Orlandi, 1985, 36 /0376/. Тот факт, что автор трактата полемизирует с различными христианскими учениями (преж-

где всего с мелетианами, оригенистами, а также гностиками, правда, не называя последних по имени), может свидетельствовать только о том, что он ориентировался на церковную полемику своего времени (ср., например, темы 39-го Пасхального послания Афанасия и темы, затронутые в этом трактате, где автор постоянно ссылается на авторитет Афанасия), но едва ли позволяет заключить, что «такие тексты, как тексты из Наг Хаммади, широко читались монахами в Верхнем Египте» (Orlandi, 1986, 56 со ссылкой на Orlandi, 1985).

[294] Scholten, 1988, 161. *Клод*, не исключая возможности, что колофон мог относиться только к последнему сочинению кодекса (*СтелСиф*), рассматривает его как завершающий весь кодекс VII (Claude, 1983, 116).

[295] Тогда встал бы вопрос, кто был автором этого колофона, сам ли автор трактата *СтелСиф* или один из последующих переписчиков? (см. Khosroyev, 1995). В пользу первой возможности говорит, кажется, авторский колофон в кодексе III (69.6—17); подробнее см. Приложение 3.

[296] Подробнее об этих попытках см. Veilleux, 1986, 291—301 («урожай довольно скудный», с. 291).

[297] Ср. также цитату (?) из *Сил* (86.1—4) в «Аскетическом слове» Стефана Фиванского (§ 43, § 104, Des Places), а также ряд других параллелей между двумя текстами (Хосроев, 1991, 128—130).

[298] Поэтому едва ли можно признать достаточно взвешенным следующее суждение: «монашество вполне могло иметь контакты с авторами (sic! — А.Х.) текстов из Наг Хаммади (...). При помощи этих сочинений можно попытаться построить мост между монашеством и гностицизмом» (Myszor, 1989, 88; следует заметить, что в начале этой же статьи автор пишет, что «связь между текстами из Наг Хаммади и монашеством проявляется прежде всего в сочинениях, в которых гностические элементы либо отсутствуют, либо весьма незначительны», с. 73).

[299] Поэтому утверждение, что «все находящиеся в нашем распоряжении древние коптские рукописи происходят из монасты-

рей» и «что тексты из Наг Хаммади не являются в этом отношении исключением» (Scholten, 1988, 172, со ссылкой на Crum, 1892, 48), едва ли можно признать обоснованным.

[300] Основательная работа *Ремондона*, которая, правда, посвящена более позднему времени, построена однако именно по этой схеме (Rémondon, 1952, 63—78); подробнее см. Приложение 3.

[301] Подробнее см. Rémondon, 1952, 63—78; Cameron, 1965, 470—509.

[302] Хотя понятие *синкретизм* не является terminus technicus, его применение оправдано в тех случаях, когда конфессиональная природа того или иного явления, вследствие смешения в нем различных традиций, не может быть терминологически точно определена.

[303] См., например, Fowden, 1986, 120, который духовную среду Зосимы видит в «платонизме и гностицизме, иудаизме и (...) "восточной" мудрости Гермеса и Зороастра»; ср. также Reitzenstein, 1904, 102 сл. Каким термином мы ни назвали бы религиозные взгляды этого человека, жившего в начале IV в. (Riess, 1893, 1348), следует отметить, что и Иисус Христос, хотя и маргинально, занимал в них место (13.1). Хотя коптский перевод его трактата «О букве Ω» до нас не дошел (издание греческого текста см. Jackson, 1978), тот факт, что его сочинение было переведено на сирийский, позволяет думать о том, что такой перевод существовал.

[304] Ср. робкое проникновение христианских реалий в эти тексты (например, «Бог евреев Иисус» в PGM IV.3019—3020; Preisendanz, I.170).

[305] Попытка *Бэгнела* установить степень христианизации Египта на основе анализа имен собственных (к концу IV в. почти 90% населения страны были христианами: Bagnall, 1982, 105—124), была справедливо оспорена *Випшицкой* (Wipszycka, 1986, 173—181). На мой взгляд, было бы интереснее исследовать не «христианизацию Египта» в общих чертах, но вопрос о том, шла ли она с одинаковой степенью интенсивности в разных частях страны и каким было христианство у различных слоев населения. Впрочем, скудость находящегося в нашем

распоряжении материала часто не позволяет надеяться на надежные результаты при анализе этих проблем.

[306] Roberts, 1979, 70—71. Можно однако думать о том, что христианство в Оксиринхе было таковым и на более ранней стадии: см., например, *P.OxyIII.405* (самое позднее первая половина III в.), содержащий фрагмент сочинения Иринея *Против ересей* и тем самым свидетельствующий о том, что тамошнее христианство уже тогда было ориентировано на полемику с учениями, которые господствующей Церковью были признаны еретическими (ibid., 23, 53). Ср. также подсчеты *Випшицкой* о распределении епископств по различным частям Египта: 44 в Дельте и только 29 на весь Средний и Верхний Египет (Wipszycka, 1983, 183—186).

[307] Для издания этих кодексов см. Schenke, 1981 и Schenke, 1991.

[308] G.Gabra, Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen/mittelägyptischen) Dialekt, Göttingen, 1995 (автор любезно предоставил мне рукопись). К сожалению, ни *Шенке*, ни *Гаудат Габра* не ставят вопроса о том, в какой христианской среде были изготовлены эти книги и для кого предназначены.

[309] Я однако не берусь утверждать, что Оксиринх следует рассматривать как третий центр (см. выше с. 58—59) церковной переводческой деятельности.

[310] Принимая во внимание эти факторы, я не могу согласиться с предположением *Кассера*, что переводчик *ТрТракт* «знал очевидно лучше греческий, чем коптский» и что такие переводы делались «в эллинистической среде, стремившейся сделать гностическое учение доступным для говоривших по-коптски египтян» (Kasser et al., 1973, 33, 35); ср. выше прим. 108 об иногда недостаточном знании греческого со стороны переводчиков некоторых текстов из Наг Хаммади. При этом можно заметить, что сами греки так никогда и не стали переводчиками (см., например, Momigliano, 1975, 148), даже для целей распространения христианского учения. *Луизье* называет это мое утверждение péremptoire и в подтверждение говорит о том, что в пахомиевых текстах мы можем найти множество указаний на то, что среди греческих монахов в монастырях были толмачи, могущие переводить на коптский

(Luisier, 1995, 202, прим. 4). Кажется, рецензент не видит принципиальной разницы между литературными переводами как фактом культуры и устными переводами, вызванными бытовыми ситуациями: ведь говоря о том, что греки не стали переводчиками, я имел в виду одну из основных и совершенно очевидных тенденций греческой культуры, а не бытовой аспект.

[311] Толчком к их инициативе могла послужить переводческая деятельность, начатая (причем также в городах) Церковью. Я не могу сказать, сыграл ли при этом какую-нибудь роль так называемый коптский патриотизм, но вполне могу согласиться с резюме *Бёлига*: «Эти переводы едва ли могли быть предприняты где-нибудь в монастыре. Скорее всего они вышли из-под руки заинтересованных одиночек. В пользу этого говорят сделанные по-разному переводы одних и тех же книг. Речь, вероятно, идет о некоем круге еретиков, которые не принадлежали к какой-то определенной школе и которые хотели лишь удовлетворить свои личные религиозные претензии» (Böhlig, 1994, 144—145).

[312] См. Helck, 1981, 89—90.

[313] Именно этот факт *Шелтон* использовал как надежный аргумент против гипотезы о пахомиевом происхождении документов картонажа: Barns, Browne, Shelton, 1981, 6—7.

[314] См., например, № 1 (Barns, Browne, Shelton, 1981, 15—17); № 65 (ibid., 57—58); ср. также письмо, посланное жителем Хенобоскиона (Χηνοβωσχίτ(ης), № 153, ibid., 105): естественно, что получателя следует искать не в том месте, из которого письмо было отправлено.

ГЛАВА IV

*О читателях текстов из Наг Хаммади**

Субахмимский диалект, на который были переведены некоторые тексты из Наг Хаммади и влияние которого очевидно в целом ряде других сочинений библиотеки, был распространен в области вокруг Ликополя. На основе различных свидетельств — прежде всего это написанные по-субахмимски манихейские тексты из Мединет Мади[315] — можно утверждать, что миссионерская деятельность манихеев также была тесно связана с этой областью.

Репертуар находящихся в нашем распоряжении субахмимских текстов невелик[316] и, как не раз уже было отмечено, свидетельствует о том, что эти сочинения вышли из еретической среды[317]. Случайно ли два больших, и на первый взгляд едва ли связанных друг с другом, коптских книжных собрания — манихейские тексты из Мединет Мади и тексты из Наг Хаммади — происходят из Верхнего Египта или между ними существовала какая-то связь? Остановимся подробнее на этом вопросе.

Хотя совершенно очевидно, что манихейство весьма рано пустило прочные корни в Египте, вопросы о том, какими путями и откуда оно пришло в эту страну, а также каким был его характер, до сих пор остаются не решенными. Хотя нет никакого сомнения в том, что сирийский язык (точнее — одна из разновидностей арамейского) был языком первоначальной про-

---

* Примечания к главе см. на с. 175—193.

поведи манихеев и что первые манихейские миссионеры пришли в Египет из арамеоязычного мира, на вопрос о путях их проникновения существует по крайней мере два ответа:

1. На основе прямых (ActaArch[318] и Epiph., Pan. 66[319]) и косвенных (Александр Ликопольский[320] и субахмимские манихейские тексты[321]) свидетельств была высказана гипотеза о том, что первые манихеи пришли в Египет с юго-востока, т.е. торговыми путями по Красному морю, и сделали Ликополь[322] центром своей будущей миссионерской деятельности[323]. Для подкрепления предположения о том, что по крайней мере некоторые коптские переводы манихейских сочинений были сделаны непосредственно с сирийского — без промежуточного греческого текста-посредника[324], — найденные в Египте сирийские манихейские тексты (фрагменты из Оксиринха[325] и недавно открытые, но еще не изданные тексты из оазиса Дахла[326]) дают дополнительный материал[327].

2. На основе таких свидетельств, как среднеперсидский текст *M2*[328] и пастырское послание из канцелярии епископа Феоны (?; *Pap.Ryl.469*, папирусный фрагмент рубежа III—IV вв.)[329], можно предположить, что манихейство проникло в Египет с севера, т.е. через Александрию[330]. *Pap.Ryl.469* свидетельствует о том, что грекоязычные манихеи уже в конце III в. представляли для церковного христианства Александрии серьезную опасность. О том, что манихейские общины в IV в. были широко распространены на севере Египта, говорят такие церковные авторы, как Серапион Тмуитский и Дидим Александрийский[331].

Каждая из названных возможностей подтверждается документами, которые надежно засвидетельствовали присутствие манихеев как на юге, так и на севере

Египта уже в последней четверти III в.[332] Однако идет ли речь о севере или о юге, наши источники говорят о грекоязычных манихеях, которые для своей проповеди использовали греческие сочинения[333]. Это обстоятельство, а также свидетельство текста *M2* о том, что первые манихеи уже при жизни Мани достигли Александрии[334], позволяют довольно уверенно предположить, что первая манихейская миссия в Египте с самого начала была ориентирована на грекоязычную среду. В этом случае не Верхний Египет и не Ликополь (хотя город и был «наполовину эллинизирован»[335]), а прежде всего Александрия — мировой город, в котором манихеи могли найти не только благодарных слушателей, но и своих двуязычных компатриотов, издавна живших здесь[336], — должна была стать основной и первоочередной мишенью их миссионерской деятельности.

Повсюду в христианском мире манихеи обращались прежде всего к христианским общинам, поскольку, вследствие общих и для тех, и для других основ христианского учения, именно там их проповедь могла быть лучше и быстрее понята[337]. Однако можно также видеть, что манихеи в Египте не ограничивали свои интересы только христианской аудиторией. Платоник Александр Ликопольский рассказывает, что его философская школа стала объектом манихейской пропаганды и что последняя оказались там настолько успешной, что многие слушатели философа обратились в новую веру (Brinkman, 8.14—16).

Чтобы понять, почему могло так случиться, что люди философской культуры обратились к религии, которая, на первый взгляд, не имела ничего общего с их традиционным образованием, следует задать вопрос: был ли сам Мани знаком с греческой философ-

ской культурой и, как результат, испытала ли выстроенная им религиозная система хоть какое-то влияние греческого философского языка? Если утверждать, что Мани, пусть даже поверхностно, был причастен к этой культуре, следует задать и другие вопросы: на каком языке мог он получить доступ к знанию греческой философской традиции? Где он мог получить это знание?

Известно, что Мани — сын жителя Селевкии-Ктесифона (на Тигре) Паттика, обращенного из язычества в христианство последователями аскетической (иудео-христианской и арамеоязычной) секты Элькасая незадолго до рождения сына, — с 4-х до 25-ти лет жил с отцом в общине эльксаитов (CMC 18.1 сл.; 73.5 сл.), однако мы не располагаем ни малейшей информацией о том, что Мани хоть в какой-то мере знал греческий[338] и что эльксаиты имели хоть какой-то интерес к греческой философской традиции. С другой стороны, поскольку оригинальные сочинения Мани до нас не дошли, проблема, в какой мере греческие философские идеи и понятия присутствовали в учении самого основателя, едва ли может быть адекватно решена на основе переводных сочинений (будь они по-гречески или по-коптски), вышедших из-под пера его последователей. Поэтому трудно согласиться с утверждением *Александра Бёлига*: «Если мы допускаем, что Мани был богословом, то мы можем также допустить, что он пользовался и греческими философскими понятиями»[339]. Также не может быть признана верной и реконструкция философской основы учения Мани, которую *Бёлиг* предложил на основе такого, принадлежащего ученикам Мани и дошедшего до нас по-коптски, сочинения как Кефалайя (*Главы*). Не может в данном случае служить свидетельством и ут-

верждение церковных ересиологов: ведь если они говорят о том, что на учение Мани оказала влияние греческая философия[340], они передают лишь общее место церковной полемики о том, что все христианские еретики почерпнули свои заблуждения из греческой философии[341].

Ни сам Мани, ни последующая манихейская традиция не называют среди своих предшественников греческих философов или мудрецов[342]. У Мани были другие религиозные авторитеты — Будда, Зороастр[343], Иисус (Keph. 1.12.16 сл.). Он рассматривал свое учение как данное Богом и отрицал влияние любых человеческих авторитетов: «Истину и таинства (...) я получил не от людей (...) и не от общения с писаниями» (CMC 64.8 сл.), но «[через] откровение, данное Иисусом [Христом]» (CMC 61.20—21). И если элькасаиты говорили о Мани, что «он желает идти к язычникам» (CMC 80.16—17), думали они, конечно, не о греческих философах, но об апостоле Павле, который для них, как и для прочих иудео-христианских сект, был еретиком и учение которого оказало сильное влияние на Мани[344].

Вероятно, еще во время своего пребывания у элькасаитов Мани познакомился с учениями Маркиона[345] и Бардайсана, однако вопрос о том, знал ли сам Бардайсан так хорошо греческий, чтобы самостоятельно читать философские тексты и творчески перерабатывать их в свою религиозную систему, остается открытым. Можно думать, что его знание греческой философии не шло дальше знакомства с различными философскими и философизирующими текстами, переведенными на сирийский (например, с герметическими сочинениями[346] или с доксологиями и флорилегиями из сочинений греческих философов[347]).

Известно, что Мани хорошо знал и пользовался иудейскими и христианскими апокрифами[348]: они были не только литературным фоном его учения, но и источником многих его религиозных концепций. Так, например, одна из основных идей его учения, идея о небесном Близнеце, была почерпнута им, по всей вероятности, из *Деяний Фомы*[349]. Однако вся сильно мифологизированная, многоступенчатая система Мани восходит к иным источникам — это в первую очередь дуалистические представления, которые мы встречаем повсюду в римском мире у различных гностицистов того времени (см. Приложение 2)[350]. Учения этих последних, как и учение Бардайсана[351], сформировались прежде всего под воздействием того круга религиозных представлений, который в (вульгарно-)философской форме (еще в дохристианское время?) присутствовал в *грекоязычном* эллинистическом иудаизме (в Александрии?)[352]. Из грекоязычной среды эти философизирующие учения распространялись в другие языковые области.

Но допуская, что учение Мани выросло из подобных религиозных систем, мы вправе спросить, насколько глубоко было их влияние на него. Чтобы ответить на вопрос о том, имеются ли у нас основания говорить о влиянии греческих (вульгарно-) философских идей и терминологии на сироязычного Мани, зададим еще один вопрос: имел ли современный Мани сирийский язык в своем распоряжении средства, позволившие бы ему сохранить и передать тот греческий философский дух, которым пронизаны такие греческие вульгарно-философские религиозные системы, как герметизм[353] или валентинианство[354]? Если мы вспомним о том, что подлинная эллинизация сирийской культуры — когда греческая философская терминология действительно

проникла в сирийский — началась лишь в конце V в.[355], то увидим, что для положительного ответа на вопрос едва ли есть основания. Ведь до этого времени греческие философские термины, оказавшиеся в сирийском религиозном контексте и переведенные на сирийский язык, уже не воспринимались там как имеющие к философии отношение[356]. В манихейском контексте они получили новый мифологический смысл и существовали уже как обычные семитские понятия, которые были понятны каждому, кто ничего не знал о греческой философии.

Приведем лишь один пример. Речь идет о серии весьма важных для манихейской системы понятий: *hawnā, madd'ā, re'yānā, mahšabhthā, tar'iṯhā*[357], которые передают такие термины греческой философской традиции как νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός[358]. Мани заимствовал их из сирийского перевода одного из сочинений, которые он щедро использовал при создании своей эклектической системы[359], и едва ли сознавал, что за этими словами может скрываться учение той или иной философской школы. Если мы посмотрим на то, как эти греческие понятия были переведены в других сирийских текстах, то увидим, что переводчики едва ли делали большое различие между ними: все эти слова обозначали для них лишь нечто, связанное с духовными качествами[360].

Поэтому, если Мани и черпал что-то у Бардайсана или из гностических учений, то прежде всего основную идею мифа, а также отдельные понятия[361], первоначальное философское значение которых в сирийском (особенно для людей, не имевших философской подготовки) было уже не распознаваемо[362]. В насквозь мифологизированной религиозной системе Мани (и также в его менталитете визионера и художника) не

было места для философских спекуляций. Можно думать, что вся его многоступенчатая мифологическая конструкция, — которая была ориентирована на то, чтобы каждый индивидуум, к ней причастный, мог осознать свое место в этом мире и через это знание освободиться от оков материи (только в этом смысле можно рассматривать манихейство как философское учение), — могла быть адекватно понята верующим не при помощи чтения сочинений Мани или устных проповедей (хотя сам Мани неустанно, устно и письменно, объяснял свою систему ученикам, см., например, в *Кефалайя*: краткий вопрос ученика и пространный ответ учителя), но только наглядно при помощи картин и рисунков, которые были важной частью религиозного творчества Мани[363].

Однако, если первоначальная система Мани не имела ничего общего с философской мыслью, почему смогли манихеи проникнуть в философскую школу Александра и, более того, иметь там столь большой успех?[364] На этот старый вопрос были предложены различные ответы. *Шедер* утверждал, что система Мани изначально была философской и что философ Александр передал ее нам именно в том виде, в каком ее создал сам Мани[365]. Эту точку зрения разделил и *Хардер*[366]. Против них выступил *Рихард Райценштайн*, который доказывал, что система Мани не имеет ничего общего с философскими спекуляциями и что изображение манихейства у Александра основано на рассказе одного из учеников философа, обратившегося в манихейство и передавшего учителю суть новой религии при помощи философского языка[367].

Однако эта последняя гипотеза не объясняет нам ни причин успеха манихеев в платонической школе, ни того философского влияния, которое мы ясно ви-

дим в самих манихейских текстах из Египта (коптские тексты из Мединет Мади и CMC — тексты, которые *Райценштайну* не были известны; см. ниже). Поэтому согласие с ним означало бы, что все философски окрашенные (одни больше, другие меньше) манихейские тексты также прошли через руки тех, кто обратился из платонизма в манихейство. Однако существует, кажется, иное решение проблемы.

Я думаю, что о манихействе как о некоей философизирующей системе (точнее сказать, как о так и оставшейся мифологической системе, выраженной уже философским языком) можно говорить впервые лишь тогда, когда оно, проникнув в греческую среду, приобщилось к греческой вульгарно-философской культуре. Поэтому можно допустить, что общая культура и, как результат, само учение грекоязычных манихеев в Египте отличались от сирийской манихейской культуры. Можно также предположить, что манихеи, оказавшиеся в школе Александра, не там впервые, а где-то в другом месте и раньше, получили ту философскую подготовку[368], которой не было у их сироязычных собратьев по вере.

Если допустить, что манихеи проникли в Египет с севера и что, прежде чем они достигли Ликополя, имели центром своей миссионерской активности Александрию, то можно будет объяснить эту неожиданную склонность нефилософского по своей природе манихейства к философии. Когда Александр говорит, что его информация восходит к рассказам учеников самого Мани (ἀπὸ τῶν γνωρίμων τοῦ ἀνδρός, Brinkmann, 4.23—24), то подчеркивает он, по всей вероятности, только то, что его полемика с манихейским учением основана на весьма надежных источниках. Поэтому эта фраза не может служить свидетельством в пользу

того, что в школу Александра непременно пришли сирийские манихеи, для которых греческая философская культура была лишь вторичной надстройкой над их родной культурой. К Александру вполне могли прийти обращенные в манихейство греки, у которых манихейство наложилось на александрийское (полу)философское образование. В пользу этого предположения говорят слова Александра о том, что некоторые «наиболее образованные» (χαριέστεροι) манихеи «были сведущи в греческой литературе» (ἑλληνικῶν οὐκ ἄπειροι λόγων, Brinkmann, 8.5—6)[369].

Здесь следует вспомнить о том, что и само христианство в Александрии было совершенно иным, нежели христианство в сироязычных областях, в которых возникло манихейство. Все наши источники свидетельствуют о том, что александрийское христианство (в своих многочисленных проявлениях) с самого начала находилось под сильным влиянием платонизма. Это можно видеть не только на элитарном (будь то церковное христианство Климента и Оригена или гностицизм Валентина), но и на среднем уровне[370], на котором различие между различными формами христианства было более сглаженным (*Секст*, *Сил*, *ПУ*, *ТоД*, *СвИст* и т.д.[371]). Особым платонически окрашенным религиозным языком пользовались в своих сочинениях не только александрийские христиане, но и языческие философы или философизирующие люди (например, герметисты), и иудеи (анонимный автор *Премудрости Соломона*, Филон). В такой ситуации манихейство, проникнув в эту культурную столицу тогдашней ойкумены, должно было приспособиться к новой среде и, чтобы рассчитывать там на серьезный миссионерский успех, усвоить это особое, складывавшееся поколениями, александрийское философское (философизирующее) кой-

не или даже ту особую религиозную культуру, которая создавала неповторимое лицо этого города. Можно думать, что манихеи справились с этой задачей точно так же, как справлялись с ней всегда, когда приходили со своей миссией в новые для них страны[372].

Разумеется, знание этого языка манихеи могли получить у каждого, к кому адресовали свои проповеди, однако были в Александрии такие христиане, которым манихейское должно было особенно импонировать и быть хорошо понятным. Я имею в виду различные группы гностицистов, которые иногда даже могли быть членами церковной общины (см. прим. 526), но все же чаще всего создавали собственные сообщества и противопоставляли себя церковным христианам[373].

Под *гностицизмом* я понимаю совокупность учений, созданных и исповедуемых теми обратившимися в христианство средними слоями населения (большого) города, которые, несмотря на свое обращение, продолжали стремиться — вследствие ли своего особого психического настроя и особого религиозного, претендующего на исключительность менталитета или вследствие недостатка систематического образования и отсутствия укорененности в какой-то одной традиции — к чуждым для большей части остальных верующих нетрадиционным и, можно сказать, экзотическим религиозным формам. Через чтение различных философских антологий, посещение лекций платонизирующих философов, общение друг с другом носители такого религиозного менталитета были причастны к греческому философскому образованию, однако так никогда и не стали подлинными философами (ср. прим. 368). Из-за своего ярко выраженного религиозного индивидуализма, отсутствия единого авторитета, единой организации и культа, стремления черпать из различных

традиций с тем, чтобы, в конечном счете, сплавить этот конгломерат в свою *собственную* религиозно-философскую систему, эти люди так и не смогли (да и не желали) придать своему специфически понятому христианству какую-либо унифицированную форму (подробнее см. Приложение 3). Тем не менее в этих многочисленных течениях и школах можно выделить бесспорно общие черты, которые позволяют нам называть это явление внутри христианства обобщающим термином *гностицизм*:

1. Все христиане делились на своего рода классы, причем церковные христиане, — в сравнении с теми немногими, кто обладал эзотерическим знанием, — занимали низшую ступень[374]; это духовное противопоставление выливалось в открытую конфронтацию: Церковь беспощадно преследовала гностицистов.

2. Гностицисты отвергали Ветхий Завет, хотя и хорошо знали эту традицию, и опирались в своем богословии на новозаветные сочинения (прежде всего на Павла).

3. Кроме того они признавали некую тайную традицию, которая досталась им не только от библейских (например, Адам, Сиф и т.п.), но и от других мудрецов прошлого (Зороастр, Зостриан, Аллоген, Никофей, Гермес и т.п.).

4. Богословие большинства из них было дуалистическим.

5. Образ жизни большинства из них был аскетическим.

Если сравнить теперь I. вышеназванные характеристики гностицизма (которые также представлены в текстах из Наг Хаммади) с манихейским учением и практикой, II. репертуар текстов из Наг Хаммади с книгами, которые читали манихеи, и, наконец, III. техни-

ческий язык текстов из Наг Хаммади с языком коптских манихейских текстов, то сразу можно увидеть, что они имеют между собой много общего[375].

I. Основные вопросы, которые ставит, например, автор трактата *СвИст* в своей полемике с церковными христианами, занимают также ключевое место в манихейском учении. Отвлекаясь от претензий на исключительное знание, недоступное церковным христианам, и от дуализма, лежащего в основе обеих систем, можно отметить следующие пункты соприкосновения: 1) отрицание крещения водой[376]; 2) отрицание воскресения плоти — оно может быть только духовным, поскольку тело является продуктом зла[377]; 3) отречение от этого злого мира и, как результат, аскетическая практика (энкратизм)[378]; 4) отрицание Ветхого Завета как создания злого бога (или его архонтов)[379]; 5) все другие христиане (не только церковные) не признаются истинными[380]; 6) по всей вероятности, отказ от мученичества как способа исповедания веры[381].

Другим примером может служить миф о душе. Рассказ о ее падении в материю («тело греха»), которая побуждает ее грешить, забвение ею своего небесного происхождения, явление ума (νοῦς) свыше, чтобы «напомнить ей о ее первоначальном существовании», ее покаяние и возвращение на небо (Kephalaia 138)[382] в форме, весьма близкой этому манихейскому мифу и выраженной тем же самым философским языком, находим теперь в двух сочинениях из Наг Хаммади (*ТоД* и *ПУ*)[383].

Другие сочинения библиотеки из Наг Хаммади содержат многочисленные реалии, которые настолько напоминают манихейские, что иногда трудно решить, были ли они интерполированы в эти тексты манихеями, или заимствованы манихеями в свою систему из гнос-

тических текстов: например, рассказ о мировом пожаре, который будет длиться 1468 лет (Keph. 24; 75.22—23 и *Мысль* 46.27—29).

II. Названия сочинений из Наг Хаммади и их предполагаемые авторы (*АпокАдам*, *ПарСим*, *2ТрСиф*, *СтелСиф*, *Зостр*, *Марс*, *ЕвФ*, *ЕвФил*, *ДеянПетр*, герметические трактаты[384]) являются теми же, или подобными тем, которые использовали манихеи: апокалипсисы и сокровенные сочинения Адама, Сифа, Сима, Никофея, Гермеса[385], евангелия Фомы, Филиппа[386] и т.д., апокрифические деяния апостолов (см. выше прим. 348).

Поскольку большую часть реалий, отмеченных в разделах I и II, мы находим не только в манихейских текстах из Египта, то можно не сомневаться в том, что мы имеем дело не с реалиями, которые только на греческо-коптской стадии бытования манихейства были заимствованы из каких-то сочинений гностицизма, но с реалиями, которые с самого начала присутствовали в системе Мани[387].

III. Если мы обратимся к языку коптских манихейских текстов, то увидим в них целый ряд греческих слов, которые постоянно встречаем и в коптских переводах гностических текстов: ψυχή, ὕλη, μορφή, εἰκων, οὐσία, ἐνέργεια, πάθος, ἡδονή, φθόνος, λύπη, ἐπιθυμία и т.д. То, что эти понятия были общими и для гностицистов, и для манихеев, не является неожиданным: большая часть этих слов, проникших в коптский язык не через переводы гностических текстов, а через библейские переводы[388], широко использовалась коптскими христианами различных толков. Однако наряду с этими словами мы встречаем здесь ряд терминов, которые, совершенно очевидно, могли быть почерпнуты только из философского языка: νοῦς, νοερός, ἀφθαρτός, ἐνθύμησις,

πνευματικός, ψυχικός, ὑλικός, μεταγγισμός, φωστήρ, βῶλος, προβολή и т.д.[389] Возникает вопрос: каким образом в манихейских текстах, переведенных с сирийского на греческий, эти понятия могли получить именно ту греческую форму, какую они имели в греческих[390] гностических текстах?[391]

Одной из возможностей ответа на этот вопрос является предположение, что манихеи, до того как начать в Египте свою работу по переводу сирийских текстов на греческий, получили свое полуфилософское образование в философизирующих гностических кругах Александрии, в которых такая религиозно-философская продукция, как сочинения из Наг Хаммади, была в широком ходу[392]. У нас нет оснований думать, что эти религиозные движения существовали в Египте, как, впрочем, и повсюду, независимо друг от друга, и предположение не будет неожиданным, если мы вспомним о том, что и системы гностицистов, и учение манихеев покоились, в конечном счете, на одинаковом религиозном менталитете и на весьма сходных по своей эклектике религиозных представлениях, открытых для влияния со стороны различных традиций[393]. Именно поэтому между гностицизмом и манихейством не существовало непреодолимой границы, и манихеи, проникнув в Египет, могли не только обращать в свою веру гностицистов, разрозненные учения которых клонились в это время к упадку из-за невозможности противостоять крепнущей Церкви, но и сами усваивать многое из учений тех, кого они обращали. Мы знаем об удивительной способности манихеев к приспособлению (см. прим. 372), и если эта, в основе своей христианская религия смогла столь успешно приспособиться к таким непохожим друг на друга религиям, как буддизм, зороастризм или

ислам, тем легче ей было сделать это в отношении различных форм христианства.

Можно думать, что двуязычные манихеи, оказавшиеся в кругах гностицистов Александрии, нашли там целый ряд гностических сочинений, которые они раньше знали по-сирийски[394]. Такой общий религиозно-литературный материал облегчал не только их контакты, но и задачу будущего перевода манихейских сочинений с сирийского на греческий. Я думаю, что манихеи в Египте получили начатки философского знания и языка именно от таких христиан[395], именно на этот язык переводили они теперь труды своего учителя и его учеников, именно на этом языке писали, уже по-гречески, свои новые сочинения и именно в этой среде родилась греческая манихейская философизирующая лексика[396]. Разумеется, манихеи могли узнать от александрийских гностицистов не только такой язык, который они затем использовали при переводах на греческий. Они могли почерпнуть у них и что-то новое для своего учения и добавить это к своему первоначальному материалу, однако проблема разграничения в египетских манихейских сочинениях этого нового и первоначального остается нерешенной.

Относительно того, почему манихейство было так распространено в районе Ликополя, можно также сделать предположение. Время манихейского проникновения в Египет (через Александрию)[397] совпадает со временем усиления церковного христианства на севере страны[398]. Поэтому манихеи в метрополии вряд ли могли беспрепятственно вести свою пропаганду[399] и вскоре были вынуждены уходить оттуда все дальше на юг[400] (при этом не следует, конечно, забывать и о изначальном миссионерском рвении манихеев), где они были гораздо свободнее от опеки Церкви и государ-

ства и где в эллинизированных городах они находили христиан различных толков. Среди них были и такие, которые, как и сами манихеи, были знакомы, по крайней мере понаслышке, с греческой философской традицией; их христианство не обязательно было связано с господствующей Церковью и не было ограничено каким-то каноном. Те, кто читал сочинения наподобие текстов из Наг Хаммади[401], были именно такими христианами, однако мы должны помнить о том, что христианство, которое исповедовали, например, владельцы текстов из Наг Хаммади, все еще не поддается строгой терминологической классификации.

После перенесения своей миссии из Александрии на юг манихеи, по всей вероятности, проповедовали сначала по-гречески, причем в городах, где этот язык даже для коптов был еще понятным. При этом можно думать, что эти проповедники были теперь уже не двуязычными сирийцами (сирийский и греческий), как это было в начале александрийской миссии, а двуязычными греками или коптами (греческий и коптский). В одном из таких городов (Ликополь), причем в греческо-образованной среде (школа Александра[402]), мы и находим их в конце III в.[403] С течением времени принесли они — вынужденно или добровольно с целью распространения учения — свою проповедь и в отдаленные районы (при этом они были вынуждены пользоваться преимущественно коптским языком[404]), где мы можем видеть их, спустя примерно полстолетия, в оазисе Дахла[405].

Теперь возвратимся к проблеме проникновения текстов из Наг Хаммади в Верхний Египет. Анализ их рукописной традиции показал, что в Египте подобная литература, причем уже в переводах на коптский, была весьма популярна и распространена среди различных

христиан, которые не были связаны с господствующей Церковью и искали свои собственные пути, и что между различными общинами таких христиан существовал интенсивный обмен сочинениями. Египетские манихеи вступали в тесные контакты именно с такими христианами и, как ранее на греческой почве, так и теперь на коптской, именно к ним обращали свою проповедь. Если принять это, то можно также предположить, что манихеи, которые в это время только еще начинали свою переводческую (на коптский) деятельность в Египте, использовали подобные сочинения как вспомогательное средство как для себя самих, так и для своих слушателей и вместе с тем неизбежно становились причастными к их распространению в Египте[406]. Если вспомнить о том, какую роль сыграли манихеи в распространении литературных сюжетов по всему миру[407] и что они всегда охотно пользовались различными гностическими сочинениями[408], то это предположение не будет неожиданным...

ПРИМЕЧАНИЯ

[315] Хотя эти тексты были найдены в фаюмском оазисе, т.е. в области распространения фаюмского диалекта, они были переведены, о чем надежно свидетельствует их диалект, где-то в области распространения субахмимского диалекта. Не решенный до сих пор вопрос о том, были ли они переписаны в субахмимской области и в своем нынешнем виде принесены в Мединет Мади, или были переписаны в Фаюме с субахмимских оригиналов, может прояснить только языковой анализ текстов относительно наличия в них случайных фаюмизмов.

[316] Собранный *Симоном* субахмимский материал (Simon, 1946, 497—509) должен быть теперь дополнен новыми текстами (см., например, Nagel, 1991, 152—153).

[317] *Питер Нагель* характеризовал этот диалект как «социологическое явление», имея при этом в виду определенные круги коптских гностиков (Nagel, 1964, 212). Однако дошедшие до нас среди субахмимских текстов *Евангелие от Иоанна* и *Деяния Павла* не обязательно были переведены гностицистами, и следовательно к утверждению, что этот диалект «был языком еретиков», необходимо подходить с определенной оговоркой. Ср., например, Layton, 1974, 374: «литературный субахмимский диалект является почти исключительно средством для передачи дуалистического богословия», где наряду с манихейскими и гностическими сочинениями, богословие которых действительно было дуалистическим, названы *Евангелие от Иоанна*, *Деяния Павла* и мелетианское письмо (см. выше прим. 223).

[318] Об этом псевдоисторическом, хотя и с известной претензией на историчность, сочинении, которое приблизительно в середине IV в. было написано по-гречески (? — оригинал до нас не дошел) и вскоре было переведено на латинский, см., например, Lieu, 1988, 69—88.

[319] Свою информацию о начале манихейства в Египте *Епифаний* черпал по большей части из ActaArch, дополняя однако рассказ последнего новыми подробностями. Так, например, краткое указание на Верхнюю Фиваиду (superior Thebais) как на то место, куда проникли первые манихеи (ActaArch LXII.4; Beeson, 90.23—24), *Епифаний* значительно расширяет: согласно его рассказу, некий Скифиан, сарацинский купец и предшественник Мани (ср. ActaArch LXII.2 сл.), который был также хорошим знатоком греческого, пришел из Индии в Верхний Египет и поселился там, в городе Гипсела, недалеко от Ликополя. О том, что путь из Индии и Персии в Александрию египетскую и Рим пролегал через египетские гавани на берегу Красного моря и шел дальше вниз по Нилу, см., например, *Перипл Эритрейского моря*.

[320] Речь идет о трактате «*Против манихеев*» платонического философа последней четверти III в. Александра Ликопольского. Для подробного комментария к тексту см. Villey, 1985. Александр, о котором мы практически не располагаем информацией, не сообщает нам, откуда пришли в его город первые манихейские миссионеры, ставшие слушателями его философской школы. Вместе с тем нельзя исключать и возможность того, что имя *Александр Ликопольский*, на основе которого предполагается, что именно в Ликополе находилась его философская школа, указывает не на место его деятельности, а, например, на место рождения. Если мы обратим внимание на сходство его учения с учением александрийских платоников (см. Horst—Mansfeld, 1974, 6 сл.), можно вполне предположить, что его школа находилась в Александрии.

[321] До сих пор лучшим введением в круг проблем, поставленных этими рукописями, является Schmidt—Polotsky, 1933, 4—89.

[322] Однако предположение *Кёнена* о том, что так называемый *Кёльнский кодекс Мани* (далее — CMC) был найден в окрестностях Ликополя (Koenen, 1973, 240 сл.), не имеет под собой прочного основания, поскольку покоится лишь на том факте, что Ликополь был центром манихейской проповеди в Египте; ср. более раннее предположение этого же исследователя: «По всей вероятности кодекс происходит из погребения в Оксиринхе» (Henrichs—Koenen, 1970, 100 и 103 о том, что можно допустить «существование в Оксиринхе манихейской общины,

замаскированной под христианскую»). Впрочем, проблема происхождения этого сочинения, посвященного жизнеописанию Мани, далека еще от окончательного решения; ср. Fonkic—Poljakov, 1990, 22—30, где авторы, против общепринятого мнения (Египет, V в.), датируют рукопись VIII в. и не связывают ее происхождение с Египтом. К сожалению, работа пока не вызвала никакой научной дискуссии.

[323] См., например, Peeters, 1933, 399; Seston, 1939, 367; Vergote, 1944 (= 1977, 388); Puech, 1972, 541; Koenen, 1983, 97; Lieu, 1992, 117.

[324] См. уже Schaeder, 1933, 340—341, 344; ср. также Peeters, 1933, 397; Vergote, 1944 (= 1977, 389). Нагель считает, что одна группа манихейских псалмов (*Псалмы Фомы*, Allberry, 203—224) была переведена на коптский непосредственно с какого-то сирийского оригинала, в то время как остальные Псалмы (Allberry, 2—202) прошли еще и через греческую стадию бытования (Nagel, 1980, 15—16).

[325] Burkitt, 1925, 111—119.

[326] См. Hope, 1991, 41—50 (о «двуязычном манихейском тексте по-коптски и сирийски» см. ibid., с. 43). Выражаю благодарность *Лео Депойдту*, предоставившему мне свою еще не опубликованную статью «A Manichaean Bilingual Text in Coptic and Syriac from the Dakhle Oasis».

[327] Издатели *Кёльнского кодекса Мани* пытались показать, что это сочинение переведено на греческий с восточно-арамейского (Henrichs—Koenen, 1978, 146—147, прим. 208; Henrichs, 1979, 352—353). Однако, хотя в языке этого сочинения, также как и в языке коптских манихейских текстов, можно распознать некоторое семитское влияние, до тех пор пока в нашем распоряжении нет сирийского оригинала, не следует торопиться с выводами. Здесь можно вспомнить о том, что все попытки обнаружить за греческим текстом новозаветных евангелий какой-либо арамейский оригинал пока не дали никакого результата, хотя там можно встретить не меньше семитизмов, чем в названных манихейских текстах. Не следует исключать возможность того, что такие семитизмы могли присутствовать в языке тех, кого *Вайнрайх* называл productive bilinguals: в данном случае это те, для кого арамейский язык был род-

ным, но кто мог писать также и по-гречески. О двуязычии и о его воздействии на язык текстов см. Weinreich, 1964 и Horsley, 1989, 5—40.

[328] Текст, в котором рассказывается об ученике Мани, по имени Адда, еще при жизни Мани дошедшем с проповедью учения до Александрии; см. Andreas—Henning, 1933, 302. *Кёнен* считает, что эта манихейская миссия шла в Александрию от Красного моря вниз по Нилу (Koenen, 1983, 97).

[329] Roberts, 1938, 38—46 (№ 469). Другой документ из того же времени, эдикт Диоклетиана против манихеев, выпущенный 31 марта 297 (или 302) г. в Александрии, сам по себе не может служить доказательством в пользу распространения манихейства в этом городе, поскольку явился реакцией императора не на ситуацию в Александрии, но на донесение проконсула Африки (Карфаген) об успехе манихейской проповеди (против Tardieu, 1982, 11).

[330] Tardieu, 1982, 5—19.

[331] См. также рассказ о полемике между известным в Александрии манихеем Афтонием и епископом из Антиохии Аэцием (Philost., H.E. III.15; Bidez, 46.23 сл.).

[332] *Вергот*, пересматривая свою более раннюю точку зрения (см. прим. 323), говорит о двух путях проникновения манихеев в Египет («один с севера, который шел к Александрии, другой с юга, который шел в район Ликополя»: Vergote, 1985, 472). Однако, хотя такое решение устраняет трудности выбора, вопрос о том, были ли оба этих пути одинаково важны для манихейской миссии и использовались ли они одновременно, остается открытым.

[333] См., например, Pap.Ryl.469, где автор, греческий епископ, предостерегает свою паству от манихейских ἐπαοιδαί (строка 24) и ἔγγραφον (строка 30) или рассказ греческого философа Александра Ликопольского (Brinkmann, 8.22—23) о том, что проникшие в число слушателей его школы манихеи используют τὰς...γραφὰς παλαιάς («древние сочинения», т.е., по всей вероятности, библейские книги) τε καὶ νέας («и новые», т.е. сочинения, составленные ими самими).

[334] Эту информацию *M2* можно рассматривать как вполне надежную, поскольку она подтверждается другими источниками; см. ниже.

[335] См., например, Kees, 1927, 2310—2312. При этом остается открытым вопрос, лежит ли в основе рассказа ActaArch и Епифания (см. выше прим. 319) какое-то историческое зерно или эта история была ad hoc выдумана автором ActaArch лишь на основе того, что манихеи были весьма активны и многочисленны в районе Ликополя.

[336] О сирийцах в Александрии см., например, Dion. Chrys., Ad Alex. XXXII.40.

[337] См., например, Seston, 1939, 368—369.

[338] *Шедер*, чей вклад в изучение манихейства трудно переоценить, был однако убежден в том, что религиозная система Мани была философской с момента своего возникновения: Мани «владел и знанием греческого (...), однако это знание было едва ли достаточным, чтобы он мог самостоятельно читать греческие сочинения» (с. 72) — со ссылкой на место в своей же статье (на с. 112), где сказано, что греческое слово ὕλη находилось в лексиконе Мани (Schaeder, 1927 = Schaeder, 1968, 15—107).

[339] Böhlig, 1989, 552.

[340] См., например, «...heresis de Pythagore fonte libatur et commixta magicis artibus astrologia quoque utuntur, sicut et ipse Pythagoras de his exordium sumit» (ActaArch, LXVIII.6; Beeson, 99.23—24); или τὸν Ἀριστοτελικὸν μιμησάμενος βίον (Cyril., Cat. 6.22; Reischl, 184); или τὴν Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου δόξαν εἰς τὸν Χριστιανισμὸν παρήγαγε (Socr., H.E. I.22; PG 67, col. 136B), где Сократ говорит о том, что Мани «придает христианству греческую форму» (ἑλληνίζει Χριστιανισμόν).

[341] См., например, Hipp., Philos. VII.14 о том, что на систему Василида оказал влияние Аристотель, или Philos. VI.21—29 о влиянии Платона на систему Валентина.

[342] Однако это не исключает того, что сам Мани мог питать некий абстрактный пиетет к греческой культуре, которую он, кажет-

ся, считал одной из древнейших в мире; см., например, среднеперсидский фрагмент *M6040* (Sundermann, 1981, 86—88), где Мани называет три древнейших языка (соотв. культуры): вместе с сирийским (? [swry]g — чтение *Зундермана*) это греческий и индийский. Разумеется, это не свидетельствует о его знании греческой культуры, а является лишь общим местом синкретического менталитета того времени; ср., например, пиетет греков к египетской, персидской или индийской культурам без того, однако, чтобы знать что-то о них конкретное.

[343] И Будда, и Зороастр означали для Мани лишь поворотные пункты в истории спасения человечества, однако их религиозные учение едва ли оказало на учение Мани какое-либо значительное влияние. О возможных буддийских влияниях на Мани см., например, Sundermann, 1986, 11—19; утверждение, что религиозная система Мани «во всех основных положениях вышла из зерванизма» (Widengren, 1978, 314), едва ли можно признать убедительным: ведь если Мани вплоть до того времени, когда начал проповедь своего собственного учения, воспитывался и рос в иудео-христианской среде, вряд ли следует видеть в нем «реформатора зерванистских религиозных принципов в Иране» (ibid.). Вместе в тем очевидно, что арамеоязычные манихеи впитали целый ряд представлений из окружавшей их персидской (зороастрийской) культуры (например, понятие о времени или определенные астрономические представления; подробнее см. тексты моих докладов для Пятого международного Конгресса по манихеизму, Берлин, июль 1997 г.: Zu einer astronomischen Realie in den *Kephalaia* и Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus und die *Kephalaia* 57); ср. также прим. 350.

[344] Вполне можно предположить, что именно неутомимая миссионерская деятельность Павла на Западе служила образцом для миссии Мани на Восток; ср. прим. 349.

[345] Стремление Мани основать свою собственную Церковь, а также его пиетет к Павлу возникли, скорее всего, именно под влиянием Маркиона.

[346] См. Drijvers, 1970, 190—210. По мнению этого исследователя, Бардайсана следует рассматривать не как «арамейского фи-

лософа», а как «арамейского богослова», который опирался не на подлинно философские сочинения, а на некую полуфилософскую продукцию: он был знаком лишь с вульгарной греческой философией своего времени, «бывшей достоянием каждого интеллектуала или полуинтеллектуала, который чувствовал потребность высказаться о проблеме человека или окружающего его мира» (ibid., 192). Ср. также высказывание *Бёркита* после изучения материалов, относящихся к Бардайсану: «У меня сложилось впечатление, что он мало знал, или вообще не знал, греческих философских сочинений из первых рук» (Burkitt в: Mitchell, 1921, CXXVI).

[347] Дошедшее до нас лишь в одной рукописи VII в., однако написанное, вероятно, в конце III в. сирийское «Письмо сыну» Мара Бар Сераписна (русский перевод текста см. Аверинцев, 1987, 118—127, который склоняется к более ранней датировке — конец I в.: там же с. 322) свидетельствует о том, что этот языческий автор, знавший, впрочем, что-то о христианском учении, был знаком со школьной философской (это прежде всего стоическая этика) традицией (см. Schulthess, 1897, 365—391). Однако его рассказы о греческих философах, которые не находят никакого подтверждения в других источниках, взяты им не из головы, как считает *Шультхесс* (ibid., 371, прим. 4), но скорее всего из каких-то флорилегий, которые зачастую содержат апокрифический материал.

[348] См., например, Nagel, 1973, 149—182; Kaestli, 1977, 107—116.

[349] Можно думать, что не только отдельные аспекты его богословия, но и сама его миссионерская деятельность (см., например, его путешествие в Индию) были вдохновлены традицией апостола Фомы; см. Sundermann, 1986, 12; ср. прим. 344.

[350] Тесное родство манихейства с учениями дуалистического гностицизма было очевидно уже для церковных ересиологов. Так, например, по мнению Дидима Александрийского учение Мани ничем не отличается от учения Симона Мага, Менандра, Саторнила, Василида, Карпократа, Валентина (De Trin. III.42; PG 39, 989—992). Хотя следует помнить о том, что манихейство возникло в культурной среде, в которой господствующей религией был зороастризм с его радикальным дуализмом (изначальная вражда света и тьмы), едва ли следует видеть

в последнем единственный источник манихейского дуализма (ср. также прим. 343). О неизбежном влиянии отдельных концепций зороастризма на месопотамское христианство самых разных толков см., например, Widengren, 1975, 57 сл.; Hutter, 1991.

[351] Здесь для нас не столь важно, причислим ли мы Бардайсана к гностицистам или нет; для различных решений этого вопроса см., например, Ehlers-Aland, 1970, 334—351 и Drijvers, 1975, 109—122.

[352] Проблема возникновения гностицизма остается одной из самых спорных в истории религий первых веков новой эры, однако целый ряд свидетельств говорит в пользу того, что истоки этого явления следует искать в (дохристианском?) гностизирующем эллинистическом иудаизме Александрии (Филон Александрийский); обзор проблемы см. Pearson, 1990, 10—28 (см. также Приложение 3).

[353] См., например, определение герметизма как «пролетарского платонизма» (Proletarierplatonismus: Theiler, 1966, 113), где первую часть слова следует, конечно, понимать не в социологическом смысле, а в значении *вульгарный*.

[354] См. определение гностицизма и валентинианства как его составной части, данное *Артуром Дерби Ноком*: «Platonism run wild» (Nock, 1972, 949). Подробнее о философской основе гностицизма см. Pearson, 1984, 55—72.

[355] См., например, Brock, 1982, 17—34; id., 1979, 69—87; Schall, 1960. Впрочем, целый ряд греческих бытовых, военных и политических понятий проник в сирийский гораздо раньше.

[356] Если, как это делается в научной литературе, проводить границу между различными типами гностицизма — например, египетский и сирийский — следует иметь в виду, что это различие лежало не в сфере религиозного менталитета (он был одним и тем же) и не в сфере религиозных представлений, которые вследствие индивидуализма гностицистов могли значительно варьировать, но прежде всего в различных возможностях этих культур и языков выражать одни и те же реалии.

[357] У Феодора бар Кони (Lib. Schol., Scher, 313, 17), который взял эти термины из оригинальных манихейских сочинений. Список манихейских текстов на различных языках, в которых можно встретить эти термины, см. Waldschmidt — Lentz, 1926, 42.

[358] См., например, ActaArch X.1 (Beeson, 15.11) = Epiph., Pan. 66.28.1 (Holl, 63.3—4); этот ряд надежно распознается и в коптском тексте: *Евг-III* (73.9—12) и *ПремИХ-III* (96.4—8); ср. также νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ὄνομα, λογισμός, ἐνθύμησις у Симона (Hipp., Philos. VI.12.2; Marcovich, 217.3—4) или νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις у Василида (Iren., Haer. I.24.3).

[359] Так, например, мы находим эти понятия в греческой редакции *Деяний Фомы* 27 (Bonnet, 142.19—143.1). В сирийском тексте *Деяний* (для русского перевода и исследования см. Мещерская, 1990), послужившем, по всей вероятности, оригиналом для греческого перевода, эти понятия отсутствуют, однако учитывая, что сирийский текст дошел до нас в нескольких рукописях, восходящих, кажется, к одному архетипу, и что текст в своем настоящем виде свидетельствует об «eine katholisierende Überarbeitung» (Drijvers, 1989, 290), можно предположить, что Мани почерпнул эти понятия из более древней сирийской версии *Деяний* (ср. прим. 349). Поэтому совсем не обязательно вместе с *Мишелем Тардье* предполагать, что Мани заимствовал эти понятия «из традиции *Евг/ПремИХ* через сочинения Бардайсана» (Tardieu, 1984, 366).

[360] См., например, эти понятия в сирийском Новом Завете (Пешитта), где видим практику перевода одного и того же греческого термина различными способами, чтобы лучше приспособить слово к контексту: νοῦς (всего 18 раз) лишь однажды переведено как hawna (Откр 13, 18, как и у Феодора бар Кони, см. прим. 357), 10 раз как re'yapā, 6 раз как madd'ā, 1 раз как tar'ītā; ср. ἔννοια — 1 раз как tar'ītā и 1 раз как re'yapā и т.д. Приношу искреннюю благодарность проф. *Руфи Альтхайм-Штиль*, которая не только провела эти подсчеты, но и давала постоянные консультации по вопросам сирийской филологии, восполняя мои рудиментарные знания сирийского языка.

[361] Некоторые греческие слова, наличие которых можно предположить в оригинальных сочинениях Мани (см., например, βῶλος, ὕλη, ὑποδέκται в полемике Ефрема против манихеев;

подробнее Burkitt, 1925, 65—67; 94—95), пришли в его сочинения не прямо из греческих источников (как считал *Бёркит*), но, весьма вероятно, из уже переведенных на сирийский гностических сочинений, в которых эти понятия как termini technici сохранили свою греческую форму. Поэтому и к выводу *Бёркита* («Мани черпал свое вдохновение с Запада в той же мере, если даже не больше, чем с окружавшего его Востока»: Burkitt, 1925, 67) следует относиться с большой осторожностью.

[362] Обобщающее заключение *Дрейверса*: «Через Татиана, Бардайсана и, возможно, другие каналы греческая философия, прежде всего средний платонизм, внесла свой вклад в формирование богословия сироязычного христианства и связала его с грекоязычным Западом, в особенности с Антиохией», за которым сразу же следует оговорка: «Систематическое исследование философских элементов в этом богословии является первоочередной необходимостью...» (Drijvers, 1982, 174), нельзя признать доказанным прежде всего потому, что «систематическое исследование» отсутствует. Достаточно вспомнить, например, отношение Ефрема Сирина к греческой культуре: «Счастлив тот, кто не вкусил яда греческой мудрости» (Beck, 1955, 7); какие-то реалии этой мудрости, далекой от его традиционного библейского образования, он знал на уровне общих мест и, утверждая, что манихеи проповедовали Гермеса у египтян, и Платона у греков (см. Mitchell, 1921, XCVIII), повторял лишь расхожее представление о том, что высшая языческая мудрость египтян сосредоточилась в учении Гермеса Трисмегиста, а мудрость греков в учении Платона — таким образом для него оба этих языческих имени не более чем бранные слова, которые призваны подчеркнуть глубину заблуждения Мани (ср. прим. 340). О том, что герметические сочинения были переведены на сирийский, свидетельствует сам Ефрем, когда он излагает герметическое учение о «сосуде» (κρατήρ) и о падении душ (ibid., XCIX).

[363] Подробнее см., например, Klimkeit, 1982, 14 сл. Как справедливо было подчеркнуто *Карлом Шмидтом*, Мани провозглашал себя «открывателем истины, которую мы должны понимать как чисто религиозную, а не философскую, т.е. не как философию в эллинистическом смысле слова» (Schmidt—Polotsky, 1933, 41).

[364] Для меня не встает вопроса о том, почему гностицисты оказались в школе Плотина в Риме. Благодаря полемике самого Плотина (Enn. II.9) и теперь некоторым сочинениям из Наг Хаммади (например, *Зостр*, *Марс*, *Аллог*; ср. Porph., Vit. Plot. 16) мы знаем, что они были платонизирующими христианами-дуалистами, которые выражали свое учение языком платонической философии, хорошо понятным в школе Плотина.

[365] Schaeder, 1927; см., например, с. 110: «Можно доказать, что Мани сам использовал эти чисто философские, идущие из греческой мысли понятия точно в таком же смысле, в каком использовал их Александр» в своей полемике с манихеями; или с. 118: «Изображение манихейского мифа о творении, как его дает Александр, (...) является не каким-то его философским переложением, но точным его толкованием, в котором сохраняется весь понятийный инвентарь самого Мани».

[366] Harder, 1930, 247—250.

[367] Reitzenstein, 1931, 188; ср. также id., 1929, 92—93.

[368] Разумеется, они не стали подлинными философами. Александр не может признать их таковыми, поскольку он сам и его оппоненты пользовались различными методами для достижения истины: «началом доказательства» (τῶν ἀποδείξεων ἀρχαί) у греческих философов служат «непосредственные посылки» (αἱ προτάσεις αἱ ἄμεσοι), в то время как манихеи строят все доказательства исключительно на своем священном писании (ἡ τῶν προφητῶν φωνή, Brinkmann, 9.2—4); см. также Horst—Mansfeld, 1974, 59, прим. 215.

[369] Я не вижу здесь никакого противопоставления Griechen — Nichtgriechen, как это делает Harder, 1930, 248. Для объяснения значения слова ἕλληνες в этом контексте см. Reitzenstein, 1930, 187, прим. 6.

[370] Словом *элитарный* я называю такую литературную продукцию, авторы которой, вследствие известности и авторитета в кругах последователей, а также вследствие определенного авторского самосознания, подписывали свои сочинения собственным именем. В отличие от них авторы среднего культурного уровня, для которых вопрос авторского самосознания, кажет-

ся, вовсе не вставал и которые едва ли были известны широкой аудитории, предпочитали либо оставлять свои сочинения анонимными, либо усваивать их великим авторитетам прошлого. Именно такими авторами были создатели большинства сочинений из Наг Хаммади.

[371] То, что эти тексты были продуктом религиозного творчества александрийских полуинтеллектуалов, каждый из которых имел свое собственное понимание христианства, я пытался показать в предыдущей работе: Хосроев, 1991.

[372] Ср., например, иранский или китайский варианты манихейства. При анализе китайских манихейских текстов *Питер Бридер* подчеркнул, что «миссионерская техника» манихеев, т.е. «перенесение» учения из одной культуры в другую, была основана не только и даже не столько на переводе, сколько на переложении (transformation) первоначального материала (Bryder, 1992, 334—341).

[373] См., например, Vergote, 1944, 388: «Манихейство (...) должно было в первую очередь ориентироваться на гностиков»; Koepen, 1983, 95: «Христианство и гностицизм (я не противопоставляю эти два понятия, как это делает *Кенен*, см. Приложение 3), которые распространились в Египте, были той питательной почвой, на которой расцвело манихейство».

[374] Для многочисленных примеров см. Koschorke, 1978. О том, что манихеи также считали себя истинными христианами (veri christiani), в то время как церковные христиане были для них всего лишь полухристианами (semichristiani), см., например, Koepen, 1978,163. Конечно, речь идет здесь о претензии почти всех тайных сообществ, находящихся в оппозиции к господствующей идеологии, на то, что лишь они владеют подлинным знанием и за это преследуются (см., например, Corp. Herm. IX.4; Nock-Festugière, I.98.1—4; или претензии современных христиански окрашенных эзотерических сект), — лозунг, который всегда оказывал сильное воздействие на полуобразованных, стоящих на религиозном распутье.

[375] Это родство на примере большого числа текстов было уже подчеркнуто *Куртом Рудольфом*: Rudolph, 1965, 156—190; ср. также id., 1988, 191—200.

376 О том, что крещение водой (βάπτισμα), в котором принимают участие злые архонты, является ложной надеждой (ἐλπις) на спасение, см. два очень сходных пассажа в *СвИст* (69.8 сл.) и в *Keph.* 6 (33.29—33).

377 См. *СвИст* 36.29 сл. (хотя и сильно разрушено), где речь идет о «плотском воскресении» ([ⲁⲛⲁⲥ]ⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲏ), вера в которое является заблуждением; ср. манихейский (Bema) Ps. 229 (25.12—14, 21—22): «Воскресение мертвых — новый век для душ — сняло с нас старого человека и надело на нас нового человека (...), однако в этой плоти нет никого, кто был бы свободен от греха». В конечном счете, восходят оба эти отрывка к словам Павла (1Кор 15.42—44; Ефес 4.22—24); ср. также предположительно один и тот же глагол ⲕⲁⲕ⸗ ⲁϩⲛⲟⲩ ([ⲕⲁⲕ]ⲟⲩ ⲁϩⲛⲟⲩ в *СвИст*) = ἀποτίθημι.

378 Например, ⲁⲡⲟⲧⲁ[ⲅ]ⲏ [ⲛ̄ⲡⲕⲟⲥ]ⲙⲟⲥ т.е. «отречение от мира» в *СвИст* (69.23—24) и ⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ в Keph. 7 (36.11) как путь к спасению, что в обоих текстах понимается прежде всего как искоренение страстей (πάθος, ἐπιθυμία, ἡδονή и т.д.).

379 Ср. резкую полемику против ветхозаветного Закона (νόμος), который, по убеждению и гностицистов, и манихеев, был дан не Богом, а архонтами тьмы: *СвИст* 29.6 сл. и, например, Aug., Util. cred. II.4 о манихеях, «бранящих Ветхий Завет» (Vetus Testamentum discerpentes), или ActaArch. XL о том, что книги Закона и пророков изобрел сатана. Однако некоторые ветхозаветные фигуры (например, Сиф) были в великом почете как у гностицистов, так и у манихеев.

380 Ср. высказывание автора *СвИст* (31.24 сл.) о том, что по отношению к истинным христианам все остальные, пребывая в незнании, являются христианами лишь на словах, а не на деле; о манихеях см. прим. 374.

381 См. *СвИст* 31.24 сл. (ср. Iren., Haer. III.18.5; Clem., Strom. IV. 16.3). Впрочем, не все гностицисты отвергали мученичество: Климент рассказывает также и о таких, которые «из-за ненависти с Демиургу» спешили принять смерть (Strom. IV.17. 1—2). Известно также о множестве мучеников среди манихеев, однако мы не знаем, добровольно или нет шли они на мученичество. О том, что манихеи, чтобы избежать гонений

и мученичества, обращались для видимости в церковное христианство, свидетельствуют только церковные полемисты (см. Stroumsa, 1982).

382 Немецкий перевод этой главы см. Schmidt—Polotsky, 1933, 70—71; коптский текст до сих пор не издан, однако был мне доступен в материалах из наследия *Крама* (Оксфорд, Институт Гриффита, Crum MSS II.30.23).

383 Хотя оба эти текста по своему происхождению не имеют отношения к гностицизму в собственном смысле понятия (см., например, Zandee, 1981, 513—531; Хосроев, 1991, 131—160), в кругах гностицистов они могли толковаться под углом зрения гностического мифа.

384 Ср. также названия книг, которые принесли с собой гностицисты в школу Плотина: апокалипсисы Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Месса (Porph., Vit. Plot. 16).

385 См., например, список апокалипсисов в *СМС*: Адама (50.1), Сифиля (Σηθηλ = Сиф: 50.8), Еноса (52.8), Сима (55.10); ср. также «Енох, Сим, Шем (ϣнн = Сим, т.е. одно и то же имя в двух разных написаниях), Никофей (Hom.; Polotsky, 68.17; чтение *Полоцого*: ⲛⲓⲕⲉⲟ .[..., оставленное им без реконструкции, теперь может быть исправлено на основе Facs. Manich. II, табл. 68, где ясно читается ⲛⲓⲕⲟⲑⲉ .[...); для других примеров см. Puech, 1949, 144 сл., прим. 241. О том, что манихеи использовали герметические сочинения, см. Aug., C. Faust. XIII.1 и выше прим. 362.

386 Об использовании манихеями *ЕвФ* см., например, Blatz, 1987, 95; о *ЕвФил* см. Schenke, 1987, 149.

387 *Тардье* предполагал, что такая фигура, как Сиф(иль), впервые появилась только в литературе египетских манихеев под влиянием египетских гностицистов (Tardieu, 1973, 557); для обоснованного возражения см. Stroumsa, 1984, 145—146. Говоря о том, что многие реалии присутствовали уже в системе самого Мани, я не утверждаю, что коптские манихейские сочинения и *СМС* имели на сирийском (или все названные тексты первоначально были написаны по-сирийски, или оригиналы некоторых из них были написаны по-гречески —

другая проблема, которая требует специального исследования) ту же самую форму, в которой дошли до нас: само собою разумеется, что они могли быть дополнены новыми подробностями (тем более, что речь идет не о канонических сочинениях самого Мани). К сожалению, в нашем распоряжении нет сравнительного материала, который позволил бы это утверждать, однако наличие в коптских манихейских псалмах целого ряда египетских имен позволяет это предположить. До тех пор, пока не издана сирийско-коптская билингва из Дахла-оазиса (см. выше прим. 326; хотя я заранее убежден, что далекоидущие обобщения на основе такого короткого и крайне фрагментарного текста будут едва ли правомерными), предположение о том, что манихеи переводили «с сирийского прямо на коптский» (Gardner, 1993, 33), следует принимать с большой осторожностью. См. Böhlig, 1989a, 415—416 («против прямого перевода с сирийского»).

[388] Хотя эти понятия в библейском языке, в отличие от гностических и манихейских текстов, не несли в себе никакого философского содержания.

[389] Следует также заметить, что другой ряд таких понятий скрыт теперь от нас коптским переводом: см., например, выше уже упоминавшиеся понятия (прим. 358 и 359), имеющие в коптском теперь такую форму: ⲛⲟⲩⲥ, ⲡⲛⲉⲩⲉ, ⲥⲕⲱ, ⲥⲁϧⲛⲉ, ⲛⲁⲕⲓⲉⲕ (Ps. 228; Alberry, 23.14 сл.).

[390] Греческие оригиналы этих сочинений до нас не дошли, но в коптских переводах мы, как правило, без особого труда можем распознать, — исходя из обычной для коптов практики, а именно, сохранять при переводе греческие слова там, где переводчику не удавалось найти коптский эквивалент, — значительную часть первоначальной греческой лексики, особенно если речь идет о termini technici.

[391] Здесь я имею в виду греческие оригиналы коптских гностических и манихейских текстов, из которых эти философские понятия попали в коптские переводы. О том, насколько было трудно сохранить термин при двух переводах (с греческого на сирийский и обратно), можно видеть на примере слова Φεγγοκάτοχος, которое, по всей вероятности, является переводом сирийского сочетания sāpet zīwā («который содержит

сияние»), передающего, в свою очередь, греческое δοξοκράτωρ (см. Böhlig, 1980, 56). К какому искажению смысла мог приводить перенос того или иного понятия из одного языка в другой, можно видеть на примере имени Curbicus (Cubricus), которое Мани, согласно ActaArch. LXIV.2 сл., носил до начала своей карьеры и которое является ничем иным как искаженным среднеиранским словом kirbakkar («благодетель»), — слово, часто засвидетельствованное в среднеиранских манихейских текстах (см., например, Sundermann, 1981, 164 и Puech, 1949, 25, 108—109, прим. 73).

[392] При этом следует помнить о том, что философское влияние на грекоязычное манихейство было поверхностным и что религиозная система манихеев так и осталась мифологической по своей сути.

[393] При этом нельзя забывать, что манихейство было в известной мере вторичным по отношению к гностицизму и с самого начала многое вобрало в себя из различных гностических систем.

[394] Впрочем, они могли также принести с собой в Египет и некоторые неманихейские сочинения, ранее там неизвестные (ср. прим. 407).

[395] Среднеперсидский фрагмент *M2* /R I.19—20; ср. R I.5—6/ (Andreas—Henning, 1933, 301—302; ср. прим. 328 и 405) рассказывает о том, что Адда на пути в Александрию приобрел своей проповедью «множество избранных (wcydg'n) и слушателей (nywš'g'n)». Встает вопрос: из каких кругов были столь быстро набраны эти «избранные», если мы слово wcydg'n понимаем как terminus technicus для electi (вспомним, что Августин девять лет был манихейским *слушателем* /auditor/ и не достиг за это время ранга *избранного* /electus/: Conf. IV.1). Вербовались ли эти новообращенные, сделанные Аддой *избранными*, из гностицистов, для которых было значительно проще и быстрее, чем для прочих христиан, постигнуть суть манихейского учения, остается открытым.

[396] Поэтому *Хенрихс* прав лишь наполовину, когда утверждает: «Манихейские переводчики (...), должно быть, были знакомы с христианским (? — А.Х.; см. выше прим. 373) и неоплатоническим языком и литературой» (Henrichs, 1973,

36, 56—58; ср. Henrichs—Koenen, 1978, 139 сл., прим. 190, 191, 194): для манихеев мы можем говорить не о философском, а о философизирующем языке, который был почерпнут из философизирующей литературы гностицистов. Точно так же многочисленные и интересные сами по себе экскурсы *Бёлига* в историю античной философии не объясняют, какими путями проник этот язык в манихейство (Böhlig, 1989, 555 сл.).

[397] Находящиеся в нашем распоряжении источники не позволяют установить точную дату (очевидно одно — это произошло до смерти Мани в 277 г.); см., например, Vergote, 1944, 387: «по всей вероятности, уже между 244 и 260 гг.» и гипотезу *Тардье* о том, что только в 270 г. «манихеи впервые проникли в Египет вместе с пальмирской армией» (Tardieu, 1982, 10).

[398] Процесс начался лишь при александрийском епископе Деметрии (189—231), а при епископе Дионисии (247—264) церковное христианство в Александрии уже преобладает; см., например, Bauer, 1964, 57 сл.; Andresen, 1971, 122—123; Griggs, 1990, 67—70.

[399] К этому нужно добавить, что и римские императоры, начиная с Диоклетиана (см. выше прим. 329), — безотносительно к тому, были ли они язычниками или христианами, — преследовали манихеев (см., например, Kaden, 1953, 55—68).

[400] Однако это не означает, что манихеи исчезли бесследно из северного Египта: полемика александрийских церковных авторов в IV в. показывает, что манихейство успешно продолжало там жить.

[401] Следует помнить, что как тексты из Наг Хаммади, так и манихейские сочинения составляют лишь незначительную, дошедшую до нас лишь по счастливой случайности, часть некогда богатой литературы. Тем не менее они могут дать нам общее представление (не исчерпывающую информацию) о том, сколь богата и разнообразна была эта литература. С другой стороны не следует думать, что «тот набор манихейских сочинений, который находится в распоряжении современного исследователя (...), обязательно был доступен и любому манихею» (Lim, 1989, 245).

[402] Хотя Александр не был христианином, он безусловно имел основательные знания о христианстве и определенный интерес к нему. Это позволяет предположить, что последнее рассматривалось в его школе с точки зрения философии (ἡ χριστιανῶν φιλοσοφία, Brinkmann, 3.1). Впрочем, могли также и различные христиане посещать его школу и участвовать в диспутах. Ср., например, рассказ о том, как языческие философы приходили в христианскую школу Оригена (Eus., H.E. VI.19.2), или о том, как апостол Павел два года учил в школе некоего Тиранна, где его слушателями были не только иудеи, но и язычники (Деян 19.9—10).

[403] Едва ли следует идти дальше этого предположения и пытаться примирить происходящие из различных традиций (греческих и иранских, исторических и псевдоисторических) свидетельства о первых манихейских миссионерах в Египте (Адда, Паппос, Фома, Гермас). Поэтому я не могу согласиться с далекоидущей реконструкцией событий, предложенной *Тардье* («группа Адды» пришла в Александрию в начале 270 г. вместе с пальмирской армией и т.д.: Tardieu, 1982, 10—12).

[404] Как свидетельствуют различные источники, планомерная переводческая деятельность манихеев в различных концах света имела иные мотивы, нежели переводы текстов из Наг Хаммади; см., например, *M5794* /IR, 4—10/ = T IID 126 (Andreas—Henning, 1933, 295), текст, в котором сам Мани говорит, что его религия потому лучше, чем другие, что она распространяется «на всех языках»; см. также с. 130—131.

[405] При этом я не могу согласиться с теми исследователями, которые — только на основе единственного свидетельства (*M2*) о том, что Адда, который в своей миссии «дошел до Александрии» (см. прим. 328, 395), «основал множество mānestānān» (R I.18—19; текст однако не говорит о том, в каких именно землях он это сделал), — пытаются доказать, что уже к концу III в. манихеи в Египте имели свои собственные, причем самые ранние из известных нам, монастыри (см., например, Koenen, 1983; Lieu, 1981, 155—159) и что эти манихейские общины оказали влияние на форму пахомиевых монастырей (Vergote, 1944, 396 сл.; Stroumsa, 1986, 308—309). Отвлекаясь от того, что слово mānestān обозначает всего лишь *дом* или *место обитания* (подробнее см. Utas, 1985, 655 сл.) и, воз-

можно, как и греческое οἶκος (см. многозначность слова в Посланиях Павла или domus манихейского слушателя /auditor/ у Августина: De mor. man. XX.74), содержит целый ряд побочных значений, следует заметить, что такая реалия, как *монастырь* (или что-то подобное; хотя образ жизни манихеев и отличался строгим аскетизмом), не известна ни греческим, ни коптским, ни латинским манихейским текстам. Принимая во внимание тот факт, что этот текст не может считаться историческим в собственном смысле этого слова (например, для автора было совершенно не важно — или он не располагал на этот счет никакой информацией, — какие именно тексты послал Мани для Адды, когда тот проповедовал в Римской империи /«евангелие и два других сочинения»: R I.10/ или где именно останавливался Адда со своей миссией), вряд ли можно считать оправданными, — причем на основе сочинения, происхождение и время возникновения которого остаются загадкой, — такие далекоидущие гипотезы (взвешенное суждение см. Asmussen, 1965, 260—261, прим. 14). Можно, впрочем, предположить, что фраза nišast was mānestānān, т.е. Адда «основал множество монастырей», следует толковать в том смысле, что Адда «обратил в манихейство множество домов» (т.е. домашних общин; ср., например, 1Кор 1.16).

[406] Вопрос о том, могли ли каким-нибудь образом повлиять на переводческую практику манихеев такие разрозненные попытки переводов с греческого на коптский, к каким следует отнести тексты из Наг Хаммади, требует всестороннего исследования. Тем не менее осторожное предположение *Бёлига* о том, что манихейская миссия в Египте могла служить «примером для гностиков, который побудил их (...) начать переводить греческие тексты на коптский» (Böhlig, 1994, 144), я бы сформулировал в пользу приоритета гностиков.

[407] См., например, Asmussen, 1975, 37—43.

[408] О том, что последователи Мани читали не только сочинения своего учителя, но и труды Василида и других гностицистов, см., например, Alfaric, 1918, I.62 со ссылкой на Иеронима: Adv. Vig. 6 (PL 23.359—360) и Jes. LXIV (PL 24.622—623).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя тексты из Наг Хаммади, как, впрочем, и другие сочинения подобной религиозной литературы, как правило не содержат никакой конкретной информации ни о событиях христианской истории, ни о ее действующих лицах, тем не менее, именно для христианской истории (если, конечно, ее не понимать как только собрание дат и знаменитых персонажей) они являются бесценным документом: ведь, с одной стороны, содержание этих текстов и их репертуар дали нам возможность лучше понять сложную духовную атмосферу первых веков христианства; с другой стороны, технические характеристики рукописей (их форма, переплеты, документы картонажа, язык сочинений, колофоны и т.п.) позволили сделать целый ряд наблюдений над тем, как жили эти тексты в коптской среде. Основные результаты предложенной работы могут быть сведены к следующему:

1. Как технические характеристики рукописей, так и язык текстов показывают, что окончательному объединению этих кодексов в одно большое собрание предшествовала долгая рукописная традиция не только каждого кодекса, но и каждого входящего в него сочинения.

2. Язык текстов свидетельствует также и о том, что эти переведенные с греческого на один из коптских диалектов сочинения в своей рукописной традиции прошли через различные диалектные среды.

3. При сегодняшнем недостаточном знании как религиозной ситуации в Египте первых веков н.э. в целом, так и обстоятельств открытия рукописей из Наг Хаммади не представляется возможным точно установить, какие именно христиане перевели эти сочинения на коптский и кто был последним владельцем библиотеки.

4. Вместе с тем можно быть уверенным, что наряду с теми христианами, которые принадлежали к господствующей Церкви, продолжали, и довольно долго, существовать христиане (прежде всего в двуязычных городах, где границы различных культур всегда оставались размытыми), которые вследствие ли своего эклектического образования, своих ли психологических склонностей или некоей социальной ущемленности и т.п. находились во (внутренней) оппозиции к церковно-организованному христианству и которые не переставали искать какие-то свои духовные пути. В поисках новой и часто нетрадиционной истины эти люди обращались к сочинениям, принадлежавшим различным религиозным школам и направлениям, авторы которых претендовали на то, что они уже постигли эту истину.

Если принять во внимание многообразный конфессиональный и жанровый репертуар текстов из Наг Хаммади, их продолжительную и сложную рукописную традицию, а также и то, что они дают в наши руки лишь крошечную часть некогда богатейшей литературы такого рода, то станет очевидным, что мы имеем дело не с каким-то маргинальным течением в развитии христианства, а с одним из тех явлений, которое было неотъемлемой частью христианской истории и без которого последняя предстала бы нам однобоко и ущербно.

Какими бы ни были ответы на те многочисленные вопросы, которые поставила перед нами библиотека из Наг Хаммади, многое предстоит еще сделать для того, чтобы вписать эти сочинения в их подлинный исторический контекст.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

*О переписчиках и возрасте рукописей из Наг Хаммади**

Первым исследователем, который тщательно изучил почерки рукописей из Наг Хаммади, был *Жан Доресс*. Он установил, что в переписывании этих кодексов были заняты *девять* переписчиков: *первый* переписал кодекс III; *второй* — кодексы IV, V, VI, VIII и IX; *третий* — кодекс VII; *четвертый* — два последних сочинения кодекса XI; *пятый* — кодекс XIII; *шестой* — кодекс II; *седьмой* — кодекс XII; *восьмой* — кодекс X и большую часть кодекса I[409]; *девятый* — одно сочинение (*Рег*) кодекса I и первый трактат кодекса XI[410]. Французский исследователь разделил все почерки на четыре группы: 1) кодексы III—IX — письмо тяготеющее к курсиву; 2) кодексы II, XI, XII, XIII — устойчивое каллиграфическое письмо; 3) кодекс X и один трактат кодекса I — неуклюжее письмо жирными буквами; 4) остальная часть кодекса I — размытое письмо[411].

Мартин Краузе смог увидеть «предварительно только *восемь* переписчиков»: *первый* переписал кодексы IV, V, VI, VIII и IX (№ 2 у *Доресса*); *второй* — кодекс X и одно сочинение (*Рег*) кодекса I (№ 8 у *Доресса*); *третий* — остальную часть кодекса I и первые два трактата (см. выше прим. 410) кодекса XI (№ 9 у *Доресса*); *четвертый* — последние два трактата кодекса XI и кодекс VII (№№ 3 и 4 у *Доресса*); *пятый* — кодекс III (№ 1 у *Доресса*); *шестой* — кодекс II (№ 6 у *Доресса*); *седьмой* — кодекс XIII («письмо которого

* Примечания к главе см. на с. 224—229.

очень сходно с письмом кодекса II»; № 5 у *Дореса*); *восьмой* — кодекс XII (№ 7 у *Дореса*)[412].

Со ссылкой на предварительный анализ почерков («a rapid survey»), сделанный итальянским папирологом *Манфредо Манфреди*, *Джеймс Робинсон* оспорил (впрочем, без какой бы то ни было аргументации) выводы *Дореса* и *Краузе* о том, что кодексы IV, V, VI, VIII и IX были переписаны одной и той же рукой: по его, основанному на заключении *Манфреди*, мнению, лишь в кодексах VI и VIII можно видеть очень сходное письмо («very similar hands»), письмо кодекса IV имеет некоторые отличия, а кодексы V и IX были переписаны другими переписчиками; *Робинсон* также отмечает, что четыре сочинения (1, 2, 3 и 5) кодекса I и кодекс X вышли из-под руки разных переписчиков (№ 8 у *Дореса*; № 2 у *Краузе*)[413].

Стивен Эммель различает *четырнадцать* переписчиков: *первый* переписал четыре сочинения (1, 2, 3 и 5) кодекса I; *второй* — четвертое сочинение того же кодекса (*Рег*) и два сочинения (1 и 2) кодекса XI; *третий* — кодекс II (кроме 8 строк: 47.1—8)[414]; *четвертый* — восемь строк (47.1—8) в кодексе II; *пятый* — кодекс III; *шестой* — кодекс IV; *седьмой* — кодекс V; *восьмой* — кодекс VI; *девятый* — кодекс VII и два последних сочинения кодекса XI; *десятый* — кодекс VIII; *одиннадцатый* — кодекс IX; *двенадцатый* — кодекс X; *тринадцатый* — кодекс XII и *четырнадцатый* — кодекс XIII. По его мнению, это число можно однако сократить почти наполовину и говорить только о *восьми* переписчиках: весьма вероятно, переписчик 1 должен быть отождествлен с переписчиком 14, а переписчик 4 с переписчиком 13; переписчики 6, 7, 8, 10 и 11 также имеют весьма сходные почерки, однако это сходство обязано скорее всего тому, что все

они принадлежали одной и той же писцовой школе («a single scribal school»)[415].

Недавно *Майкл А. Вильямс* детально исследовал почерки в кодексах IV, V, VI, VIII и IX. По его убеждению все эти рукописи, хотя их письмо имеет между собой разительное сходство, переписаны различными переписчиками. По палеографическим особенностям их следует разделить на две группы: с одной стороны — кодексы IV и VIII, с другой — кодексы VI и IX, причем кодекс V занимает промежуточное положение («we have a paleographical feature distinguishing V from IV and VIII»)[416].

К этой дискуссии можно добавить несколько замечаний. Хотя почерк и внешний вид текста в кодексах II и XIII весьма сходны (ср., например, часто отсутствующую надстрочную черту над двумя последними согласными слова[417]; надстрочная черта в конце строки в обеих рукописях часто выступает за правый край зеркала текста; в конце строки нижний крюк буквы ϩ всегда продлен далеко направо; средняя перекладина буквы ϵ в конце строки вытянута за зеркало текста и т.д.), некоторые различия между ними, казалось бы, могут свидетельствовать о том, что мы имеем дело не с одним и тем же переписчиком, но лишь с одной и той же писцовой школой. К таким незначительным различиям следует отнести: 1) букву ⲟ в кодексе XIII, которая в отличие от этой буквы в кодексе II очень часто не замкнута наверху; 2) средняя перекладина буквы ϵ в кодексе XIII часто не связана с самой буквой; 3) верхняя часть буквы ϩ в кодексе II угловата в отличие от округлой формы в кодексе XIII; 4) буква ⲛ в кодексе II стоит близко к унциальной форме письма, а в кодексе XIII — к курсивной. Тем не менее я не могу признать эти различия столь решающими, чтобы настаивать на

том, что речь здесь идет о работе двух различных людей, и склонен видеть здесь одного и того же переписчика, который выполнял свой заказ с различной скоростью (см. фото №№ 1, 2 и 11)[418].

Переписчик кодекса XII никоим образом не может быть отождествлен с переписчиком стоящих особняком восьми строк (47.1—8) кодекса II[419]. Хотя в нашем распоряжении имеется крайне мало сравнительного материала, можно сделать несколько наблюдений: буква ⲗ в этих восьми строках всегда почти в два раза меньше, чем остальные буквы, в то время как в кодексе XII она имеет нормальную величину; в отличие от буквы ⲉ в кодексе XII средняя перекладина этой буквы в 47.1—8 всегда имеет росчерк вниз; буквы ⲯ, ⲱ, ⲫ, ⲧ, ⲣ выписаны обоими переписчиками по-разному; надстрочная черта в слове ⲥⲱⲧⲏ в кодексе II (47.7) стоит точно над буквой ⲏ, а в кодексе XII (например, 16.24; 51.1) между ⲧ и ⲏ (см. фото №№ 1 /правая стр./ и 3).

Однако можно сопоставить почерк этих восьми строк с почерком кодекса X[420]. Хотя письмо в последнем жирнее, а буквы имеют различную величину и значительно больше, чем в II.47.1—8, их формы в обоих кодексах весьма между собой сходны (при этом для некоторых букв — ⲉ, ⲏ, ⲡ, ⲧ, ⲩ — едва ли можно найти унифицированную форму): средняя перекладина у ⲉ в обоих случаях имеет росчерк вниз (например, X.8.2,3,4 и т.д., ср. повсюду в II.47.1—8); буквы ⲯ и ⲱ имеют почти круглую (без углубления посередине) форму; глубоко опущенная вниз (иногда угловатая, иногда седлообразная) средняя часть буквы ⲏ; верхняя перекладина буквы ⲧ с правой стороны имеет росчерк вниз (хотя встречаются и другие формы этой буквы); часто буква ⲗ почти в два раза меньше остальных букв (например, X.7.21,22 и т.д., всегда в

II.47.1—8); ножка буквы ⲣ, которая имеет очень маленькую головку, оттянута влево (например, X.6.13, 17,18 и т.д., ср. II.47.5, 8) и т.д. К этим особенностям следует добавить и то, что в обоих текстах в конце строки может использоваться двоеточие (X.9.2 и II. 47.7)[421]. Таким образом, даже если не настаивать на том, что мы имеем дело с одним и тем же переписчиком, можно видеть, что оба переписчика, скорее всего, принадлежали одной писцовой школе (см. фото №№ 1 и 4).

Уже *Дофессу* было очевидно, что кодексы IV, V, VI, VIII и IX тесно связаны между собой. Отвлекаясь от того, что почерки этих рукописей очень схожи (если не сказать идентичны), в них используется одинаковая система надстрочных знаков: особая (с росчерком у правого края перекладины) форма букв ⲡ и ⲧ в конце слова (у буквы ⲧ также и в грамматических формантах ⲉⲧ-, ⲁⲧ-, ⲙⲙⲧ-); сочетание ⲉⲓ и глагол ⲉⲓ всегда имеют надстрочную черту; удвоенная буква ⲅ всегда графически отделяется одна от другой (хотя поразному в кодексах IV, VIII и в кодексах V, VI, IX; см. ниже)[422]. Однако в ситуации, когда мы допускаем, что рукописи, составившие библиотеку из Наг Хаммади, были переписаны не одновременно (но не можем установить, сколько времени отделяло изготовление одной рукописи от другой), едва ли можно решить, причем на основании лишь незначительных особенностей, характеризующих каждый из этих почерков, сколько переписчиков участвовало в их переписывании: ведь если временной разрыв между рукописями составлял, скажем, десятилетие или два, то за это время почерк одного и того же переписчика мог — почти неизбежно — претерпеть ряд изменений. Поэтому вряд ли верным следует признать вывод *Вильямса* о том, что,

поскольку буквы ⲱ и ⲱ в кодексе VI, в отличие от тех же букв в кодексе IX, составляют только две трети высоты остальных букв (я не обнаружил этой особенности), кодексы VI и IX были переписаны различными переписчиками[423]. Что однако действительно можно видеть в этих кодексах, так это различие в написании сочетания ⲁⲩ: в кодексе VI эти буквы почти никогда не связаны между собой (см., например, стр. 9 рукописи: около 15 раз без соединения и лишь однажды /строка 1/ в форме лигатуры), в кодексе же IX скорописная форма соединения этих букв — норма[424]. Однако это различие не обязательно свидетельствует о том, что речь идет о двух различных переписчиках[425]: один и тот же человек мог переписывать порученный ему заказ с различной скоростью, и в результате в кодексе IX, при работе над которым переписчик, возможно, торопился, мы видим более курсивный почерк (ср. выше о кодексах II и XIII и фото №№ 6 и 7).

На основе общего приема отделения первой г от второй в сочетании гг (в греческих словах)[426] с помощью росчерка назад у правого края перекладины первой г[427] *Вильямс* выделяет кодексы V, VI и IX в одну группу; вместе с тем он приходит к заключению, причем только на основе единственного отличия (в кодексе V в середине строки буква ⲩ имеет, как правило, удлиненную ножку), что кодекс V вышел из-под руки другого переписчика. Однако этот вывод также нельзя признать бесспорным, поскольку такие обстоятельства, как скорость переписывания, временная дистанция между рукописями и, следовательно, разный возраст и профессиональные навыки одного и того же переписчика и т.п., могли сказаться на отдельных особенностях его почерка[428].

Точно так же утверждение, что кодексы IV и VIII вышли из-под руки различных переписчиков, поскольку в них мы встречаем различное написание ϭ в частице п̄ϭι, нельзя признать достаточно обоснованным[429]. Как и в случае с кодексами V, VI, IX, одна только эта незначительная и не всегда, кстати, наблюдаемая особенность (при том, что остальные параметры почерка в обеих рукописях совпадают), на мой взгляд, не может еще свидетельствовать в пользу двух переписчиков.

Принимая во внимание отмеченное *Вильямсом* четкое и постоянно соблюдаемое различие в графическом оформлении удвоенной г (промежуток между этими буквами в кодексах IV, VIII и росчерк у первой г в кодексах V, VI, IX), а также то обстоятельство, что другие незначительные различия между почерками этих рукописей вполне могут быть объяснены такими причинами, как временная дистанция между ними, качество папируса и пера, скорость переписывания, можно с известной осторожностью говорить не более чем о двух переписчиках (см. однако ниже), которые бесспорно принадлежали одной и той же писцовой школе (или даже работали в одном и том же скриптории). Вывод же американского исследователя о том, что способ отделения первой г от второй при помощи интервала в почерке кодексов IV и VIII (см. фото № 5) является более архаическим, чем служащий той же цели росчерк у первой г в почерке кодексов V[430], VI и IX[431], который является лишь совершенствованием и развитием этого архаического приема[432], можно принять, однако при этом можно также предположить, что, в конечном счете, мы имеем дело всего с *одним* переписчиком для всех пяти кодексов и что графические особенности, отличающие один кодекс от другого, обязаны не пяти различным переписчикам, а одному, пере-

писавшему пять рукописей не в один присест, а с некоторым временным интервалом[433], за который его почерк претерпел ряд изменений[434]. Поэтому вопрос о количестве переписчиков для этих пяти рукописей я оставляю пока открытым.

Кодекс VII и два последних сочинения кодекса XI без сомнения вышли из-под руки одного и того же переписчика. Интересно однако, что первые два сочинения кодекса XI были переписаны другой рукой, которая, кажется, принадлежала другой писцовой школе (см., например, росчерк справа у перекладины буквы т в конце слова или грамматического форманта[435]; сочетание ⲛⲓ и глагол ⲉⲓ с надстрочной чертой в кодексах VII и XI.3—4; ср. т без росчерка и ⲛⲓ и ⲉⲓ без надстрочной черты в XI.1—2; см. фото №№ 8 и 9).

Этим последним было переписано и четвертое сочинение кодекса I, другие же четыре сочинения этой рукописи вышли из-под руки другого переписчика. Хотя весь кодекс I написан по-субахмимски, оба переписчика принадлежали различным писцовым школам (например, сочетание ⲛⲓ у второго переписчика всегда имеет трему над буквой ⲓ, однако первый никогда ее не использует; в отличие от письма сочинений 1, 2, 3 и 5 письмо сочинения 4 практически не имеет знаков препинания и т.д.[436]).

Почерки кодексов III[437] и XII (см. фото №№10 и 3) не имеют аналогий с другими почерками библиотеки из Наг Хаммади.

Таким образом, во всей библиотеке можно выделить следующие почерки:

1. Кодексы IV, V, VI, VIII и IX вполне могли быть переписаны одним переписчиком;

2. Кодексы II и XIII также принадлежат, скорее всего, одной и той же руке;

3. Кодекс X и восемь строк из кодекса II (47.1—8) указывают на одну писцовую школу: два (?) переписчика;

4. Кодекс VII и два последних сочинения кодекса XI выполнены одним переписчиком;

5. Четвертое сочинение кодекса I и два первых сочинения кодекса XI также выполнены одной и той же рукой;

6. Сочинения 1, 2, 3 и 5 кодекса I;

7. Кодекс III;

8. Кодекс XII[438].

На основе анализа почерков можно выделить следующие группы кодексов внутри библиотеки, происходящие, по всей вероятности, из разных скрипториев. Приняв во внимание тот факт, что в переписывании одной и той же рукописи могли участвовать несколько переписчиков, причем каждый со своими профессиональными навыками и различной степенью подготовленности, можно заключить, что эти скриптории объединяли переписчиков, принадлежавших различным писцовым школам.

Скрипторий 1: кодексы IV, V, VI, VIII и IX — одна школа (см. № 1).

Скрипторий 2: кодексы II и XIII, однако также и кодекс X — две школы (см. №№ 2 и 3).

Скрипторий 3: кодексы I, VII и XI также связаны между собой переписчиками — три школы (см. №№ 4, 5 и 6).

Скрипторий 4: кодекс III (№ 7).

Скрипторий 5: кодекс XII (№ 8).

Остается сказать несколько слов о возможности установления возраста этих коптских рукописей по почерку. Как известно, датированные коптские рукописи появляются довольно поздно (древнейшая из них

датируется 822—823 гг.[439]), и для датировки рукописей, которые этому времени предшествуют, исследователь вынужден довольствоваться сравнением характера их почерка с характером почерка греческих рукописей не только потому, что в основу коптского письма было положено письмо греческое, причем в том его виде, в каком оно предстает перед нами в унциальных греческих рукописях III—IV вв., но и потому, что палеография последних имеет долгую историю и всесторонне изучена. Поскольку как terminus a quo для датировки ранних коптских рукописей берутся рукописи греческие, то такая датировка остается всегда приблизительной. Более того, поскольку для подавляющего числа коптских рукописей мы не имеем никакой информации не только о том, где и кем они были переписаны, но даже и о том, где они были найдены[440], то, вынужденные прибегать к палеографии как к единственному средству для датировки, мы еще и потому рискуем составить о таких рукописях неверное представление, что сравниваем характер письма рукописи, написанной в греческом скриптории (например, в Александрии) со старыми традициями и высоко профессионально обученными переписчиками, с характером письма рукописи, которая вышла из какого-нибудь провинциального коптского скриптория, где подобный характер письма мог начать культивироваться значительно позже (или где переписчики могли сознательно подражать характеру письма более древних рукописей)[441].

До того, как были прочитаны документы картонажа, исследователи определяли возраст этих рукописей исключительно на основе палеографии. Многие из этих датировок, значительно расходившихся между собой, теперь не могут быть приняты. Так, датировки *Шафля*

Пюэша, сделанные, правда, по большей части на основе фотографий, весьма показательны: как мы видели, рукописи I, VII и XI связаны между собой переписчиками (№№ 4, 5 и 6, скрипторий 3) и следовательно возникли примерно в одно и то же время, однако *Пюэш*, не имея еще этой информации, датировал рукописи разным временем (кодекс I — самое позднее середина IV в.,[442] кодекс VII — до середины IV в., кодекс XI—III в.)[443]. Ту же ошибку допустил и *Дорсс*, который был убежден в том, что «палеографические критерии — самые надежные для датировки рукописей» и что в случае с рукописями из Наг Хаммади мы можем наглядно видеть «эволюцию коптской каллиграфии»[444]. Так, он помещал кодекс VII уже в конец III в., а кодекс I датировал временем после 391 г.[445]

Выше уже было сказано о том, что рукописи, составляющие библиотеку из Наг Хаммади, различаются по своему техническому исполнению и что возникновение одного малого собрания могло отстоять во времени от другого, однако, как можно было видеть, как хронологическая дистанция между ними, так и сам возраст рукописей едва ли могут быть точно определены только на основе палеографии. Документы картонажа, датированные (одни — относительно, другие — абсолютно, см. выше прим. 29) временем от начала до середины IV в., а также то обстоятельство, что рукописи, по крайней мере, двух малых собраний (кодексы IV, V, VI, VIII и IX см. выше с. 15) как вышедшие из-под пера, возможно, одного и того же переписчика, почерк которого претерпел с течением времени некоторую эволюцию — следовательно, речь может идти о временном отрезке протяженностью не более чем в одно поколение, позволяют сузить хронологические границы, в пределах которых эти рукописи возникли. Для

этого первостепенной важности оказывается вопрос о том, спустя какое время после своего возникновения документальные тексты могли быть вторично использованы. *В. Шубарт* считал, что официальные документы сохранялись от 50 до 100 лет, частные же имели менее продолжительную жизнь[446]. *Э. Тёрнер*, отмечая «беспорядок» в делопроизводстве администрации Римского Египта (особенно в местных канцеляриях), показал на примере 40 документальных папирусов, что срок сохранения последних (до их вторичного использования) мог быть самым различным, и предложил считаться с усредненным числом в 25 лет[447]. Теперь, если приложить эти данные к документам картонажа текстов из Наг Хаммади, получим следующую картину. Документы картонажа малого собрания, содержащего рукописи IV, V и VIII, датируются по почерку концом III — началом IV вв., однако упоминание двух «наместничеств» (ἐπιτροπαί) Фиваиды в документах кодекса V (№№ 22 и 23) и должности «экзактора» в документе кодекса VIII (№ 144) позволяет поместить тексты картонажа кодекса V в промежуток между 298 и 323 гг., т.е. годами, когда это административное деление существовало, а текст картонажа кодекса VIII датировать временем после 309 г. (первое упоминание должности)[448]. Прибавив к дате 323 г. предложенные *Тёрнером* 25 лет, мы попадем в *середину* IV в. Документы картонажа рукописей VI и IX, принадлежащих другому малому собранию, датируются по почерку также концом III — началом IV в., однако если допускать, что почерк переписчика ко времени начала его работы над этими кодексами претерпел некоторую эволюцию в сравнении с его же почерком в рукописях IV и VIII, следует признать, что кодексы VI и IX возникли позже, нежели кодексы IV, V и VIII. Однако в этом

случае следует также признать, что время возникновения документов картонажа кодексов VI и IX отстояло от времени их вторичного использования не менее, чем на 50 лет[449]. Документы картонажа рукописи VII, принадлежащей следующему малому собранию, имеют точные датировки (см. выше прим. 29), самая поздняя из которых указывает на 348 г. Прибавив к этой дате 25 лет, мы окажемся в конце третьей четверти IV в. не только с этим кодексом, но и с кодексами I и XI[450]. Таким образом, документы картонажа позволяют в известной мере сузить границы датировки рукописей, однако нужно иметь в виду, что срок в четверть столетия, предложенный *Тёрнером* как срок, после которого документы теряли свою ценность и могли быть вторично использованы, может рассматриваться лишь как средняя цифра[451]. В случае с текстами из Наг Хаммади она, тем не менее, «срабатывает», поскольку датировки, сделанные экспертами коптской палеографии еще до введения документов картонажа в научный оборот, в общем и целом не выходили за пределы IV в. Так, например, без попытки найти в этих рукописях какую бы то ни было «эволюцию» коптского письма, *Краузе* датировал все рукописи собрания примерно серединой IV в.[452], а после того, как были прочитаны документы картонажа, внес поправку, и, исходя из даты 348 г. (см. прим. 29) и с учетом цифры, предложенной *Тёрнером*, «омолодил» рукописи на четверть столетия[453]. Такая дата не вызывает возражений, хотя, на мой взгляд, учитывая всю приблизительность рассмотренных датировок как на основе палеографии, так и на основе документов картонажа, безопаснее было бы оставить более широкий простор и говорить о *второй половине IV в.*[454]

ПРИМЕЧАНИЯ

[409] *Дорсс* однако склоняется к тому, чтобы признать в переписчиках 8 и 6 одного и того же человека, почерк которого в рукописи X, вследствие ухудшения зрения по причине старости, стал более неряшливым и пестрящим ошибками в сравнении с его же красивым почерком («the most beautiful hand that appears in our manuscripts») в кодексе II (Doresse, 1960, 140, прим.).

[410] *Дорсс* увидел в кодексе XI только три сочинения, приняв первые два трактата (*ТолкЗн* и *ВалУч*) за один (Doresse, 1960, 144).

[411] Doresse, 1960, 141—145. Здесь предварительная нумерация кодексов, предложенная *Дорессом* и не применяемая теперь в научной литературе, заменена на современную.

[412] Krause, 1963, 110—111; ср. также id., 1975, 70—71; id., 1978, 224.

[413] Robinson, 1975b, 17—18; id., 1975a, 186 сл.

[414] На отличие этих в сравнении с остальной рукописью грубо и с ошибками написанных строк обратил внимание уже *Дорсс* (см. прим. 409). Именно эти восемь строк он сопоставляет с почерком, которым написаны кодекс X и часть кодекса I.

[415] Emmel, 1978, 27—28.

[416] Williams, 1992, 334—342. Вильямс отметил, что готовит детальный анализ всех почерков библиотеки (ibid., 334), однако, до тех пор пока результаты этого исследования не опубликованы, неизвестно, сколько переписчиков, по его мнению, принимали участие в работе над библиотекой.

[417] Wisse, 1972, 1897

[418] Ср. Layton, 1976, 84: «более быстрое письмо (в кодексе XIII), однако, отвлекаясь от различий, обязанных скорости, почерк (обеих рукописей) идентичен».

[419] См. Emmel, 1978, 28: «Почерк переписчика 4 удивительно схож с почерком переписчика 13, однако дошедшая до нас работа первого слишком мала (лишь восемь строк текста), чтобы на ее основании делать какое-либо заключение».

[420] Ср. однако утверждение *Пирсона*: «почерк кодекса X нельзя отождествить ни с одним из почерков библиотеки из Наг Хаммади» (Pearson, 1981, 222).

[421] Описывая пунктуационные знаки кодекса X, *Пирсон* не отметил двоеточия (Pearson, 1981, 219).

[422] Williams, 1992, 338.

[423] Williams, 1992, 340, где автор пишет: «По иронии, я обнаружил, что почерки кодексов VI и IX оказались на самом деле наиболее трудными для отличения один от другого из всех пяти названных кодексов. «Удлиненная ⲩ» («elongated ⲩ»), которую иногда можно встретить в кодексе VI в конце строки, в отличие от кодекса IX, не может служить доказательством, поскольку конец строк в кодексе IX, как правило, отсутствует.

[424] Даже при беглом взгляде на эти рукописи можно заметить, что почерк кодекса IX, в котором такие буквы, как ⲁ, ⲉ, ⲡ, ⲧ, ⲩ, ⲍ, ⲕ, почти всегда соединяются с последующей буквой (особенно если она своим левым элементом имеет вертикальную черту: например, ⲛ, ⲙ и т.п.), содержит гораздо больше лигатур, нежели почерк кодекса VI.

[425] Ср., например, необычное, отсутствующее в других рукописях этой группы, соединение букв ⲁ и ⲫ: буква ⲁ соединяется иногда не с головкой следующей за ней буквы ⲫ, а с ее ножкой (VI.9, 13; 23 и IX.41.12; 43.11) — в обеих рукописях в начале строки.

[426] А также г с росчерком, где эта буква закрывает слог (например, в словах ⲟⲩⲗⲟⲁⲥ, ⲁⲡⲁⲅⲕⲏ) и в суффиксе конъюнктива 2 л.ед.ч. ⲛⲅ-.

[427] В отличие от почерка в кодексах IV и VIII, в которых при удвоении одна г отделяется от другой бо́льшим расстоянием и перекладина первой г несколько загнута вниз (Williams, 1992, 338).

[428] Ср., например, незначительное отличие почерка в первой части кодекса *PPalauRib* (Inv. № 181: *ЕвЛк*) и во второй (Inv. №№ 183, 182: *ЕвИн* и *ЕвМк*), которое издатель склонен объяснить тем, что между переписыванием этих частей рукописи одним и тем же переписчиком прошло какое-то время (Quecke, 1984, 65—67).

[429] Williams, 1992, 339.

[430] Сопоставляя эту особенность почерка кодекса V (общую с кодексами VI и IX) с характером переплета этого кодекса, который *Робинсон*, правда, лишь условно объединяет в одну группу с переплетами кодексов IV и VIII, а Краузе выделяет в отдельную подгруппу (см. выше с. 14), *Вильямс* помещает кодекс V, как «некий смешанный случай» (a somewhat problematic "mixed" case), в самостоятельную подгруппу между кодексами IV и VIII (как самыми архаичными, см. прим. 431) и кодексами VI и IX (Williams, 1992, 341).

[431] Из всех отмеченных *Вильямсом* различий в почерке этих кодексов это представляется мне единственно надежным, поскольку речь здесь идет не о какой-то особенности, обязанной внешним факторам (скорость переписывания, качество писчего материала и т.п.), а о *графически* разном оформлении *фонетически* одинаково понимаемого явления.

[432] *Вильямс* сопоставляет этот архаический и более примитивный графический прием с «более примитивным и экономичным» (по определению *Робинсона*: Robinson, 1988, 14) характером переплетов этих рукописей и на этом основании считает кодексы IV и VIII древнейшими среди этих пяти кодексов («the oldest "core" in this part of the library», Williams, 1992, 341—342). Мне кажется, *Вильямс* совершенно прав, когда утверждает, что развитие почерка шло в направлении от кодексов IV и VIII к кодексам VI и IX, а не наоборот, поскольку в последних мы имеем дело с унификацией приема росчерка (не только после букв п и т, как в кодексах IV и

VIII, но уже и г): трудно представить, что, ранее уже используя росчерк для этих букв в рукописях VI и IX, переписчик позднее решил отказаться от него при написании буквы г в кодексах IV и VIII (ibid., 341).

[433] Этим и объясняется как разный характер их переплетов, так и различный характер документов картонажа; см. выше с. 14—16.

[434] *Вильямс* совершенно не касается вопроса *о* том, что рукописи могли выйти из-под пера одного и того же переписчика, но в различное время.

[435] Как мы это уже видели в кодексах IV, V, VI, VIII и IX, однако этот переписчик никогда не делает росчерка у перекладины буквы п.

[436] Отметим, что этот переписчик пишет всегда букву † вместо буквы ϯ.

[437] Однако почерк кодекса III весьма сходен с почерком субахмимских фрагментов *Тракт.б.назв.* (B.L.Or.4926, см. выше с. 72 сл.).

[438] Я не берусь окончательно устанавливать общее число переписчиков этой библиотеки, поскольку мне до конца не ясна ситуация с №№ 1 и 3.

[439] Дата переписывания указана в колофоне; см. Lantschoot, 1929, 1.

[440] Впрочем, даже тогда, когда мы имеем информацию о месте находки той или иной рукописи, мы не застрахованы от того, что эта информация была сознательно искажена теми, кто эти рукописи продавал. В конечном счете, в тех случаях, где нет вспомогательного материала (как, например, картонаж кодексов из Наг Хаммади, документы которого содержат топонимы, указывающие на район изготовления рукописей; см. выше прим. 83), единственным критерием для установления приблизительного места их происхождения остается язык (см. главу II).

[441] Уже *Вальтер Тилль* expressis verbis подчеркнул тот факт, что коптская палеография «построена на песке» (приводя как

пример кодекс II из Наг Хаммади, который разные исследователи датировали то III в., то 500 г.) и что «греческие рукописи следует привлекать для сравнения с надлежащей осторожностью», причем коптские рукописи должны рассматриваться «несколько моложе (für etwas jünger) чем греческие рукописи с теми же особенностями» (Till в: Unnik, 1960, 156).

[442] Для этого кодекса предлагалось даже начало V в., см. Puech, 1950, 103, прим. 3.

[443] Puech, 1950, 103, 105—106.

[444] Doresse, 1960, 139.

[445] На том основании, что встречающийся в этой рукописи языческий знак *анх* — символ будущей жизни — стал появляться в христианских памятниках Египта, как свидетельствуют церковные историки (например, Sozom., VII.15), лишь после разрушения Серапеума в этом году (Doresse, 1960, 138, 141). Возражения против этого утверждения см. Krause, 1963, 112.

[446] Schubart, 1918, 62.

[447] Turner, 1954, 102—106. Он приводит примеры интервала от 1, 2, 3, 6, 8, 9 лет до 50, 70 и 100 лет (в одном случае этот интервал составлял всего три недели).

[448] Barns, Browne, Shelton, 1981, 3, 87.

[449] Или, если для этих документов мы хотим сохранить предложенный *Тёрнером* срок в ± 25 лет, допустить, что официальные документы картонажа кодексов IV, V и VIII были вторично использованы уже вскоре после своего возникновения; в этом случае можно датировать кодексы IV, V и VIII тридцатыми — сороковыми годами IV в., а кодексы VI и IX пятидесятыми или даже позже.

[450] См. Krause, 1975/1976, 329—332, где автор к этим трем кодексам прибавляет еще и кодекс X, который, как он считал, написан почерком, очень сходным с почерком одного из переписчиков кодекса I (ранее *Краузе* отождествлял этих

переписчиков, см. выше с. 211: переписчик № 2 в его классификации).

[451] Так, пример с известной коптской гностической рукописью P.Berol.8502 (см. прим. 88), которую датируют V в., показывает условность этой цифры, поскольку документы картонажа этого кодекса датируются началом IV в. (Treu, 1982, 53—54).

[452] Krause—Labib, 1972, 3 сл.; десятилетием раньше он воздержался от попытки точно датировать рукописи на том основании, что мы не располагаем ранними датированными коптскими рукописями и, следовательно, не имеем сравнительного материала (Krause—Labib, 1962, 14, 19, 23, 25. Еще раньше *Пол Кале* на основе фотографий датировал все рукописи четвертым веком (Kahle, 1954, I.273).

[453] Krause, 1975/76, 332.

[454] О конце IV в. как о времени возникновения рукописей из Наг Хаммади говорит и *Робертс* (Roberts, 1981, 266: «...a date about the end of the century for the production of the codices, a date which well suits their style of writings»).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

*О колофоне «Евангелия египтян» (кодекс III)**

Принимая во внимание, что почти все рукописи из Наг Хаммади являются либо анонимными, либо псевдоэпиграфичными и принадлежат иной, нежели авторская литература, культурной среде[455], для которой сакральный авторитет сочинения был всегда важнее, чем подлинное имя его автора[456], и что вследствие этого первоначальный текст в ходе рукописной традиции мог быть контаминирован (например, приписка, сделанная одним из переписчиков, позднее могла уже восприниматься как составная часть самого сочинения), проблема заключительного пассажа второго сочинения кодекса III этой библиотеки (*ЕвЕг-III*, 69.6—17) приобретает особый интерес. Мне кажется, что по меньшей мере три вопроса, эту проблему составляющие, не получили в научной литературе должного внимания и остались не решенными, а именно: 1) является ли этот пассаж оригинальной частью сочинения или позднейшим дополнением? 2) является ли упоминаемый там *Евгност* автором трактата или только одним из его переписчиков? является ли общепринятое теперь название *Евангелие египтян* действительным названием трактата или это сочетание отражает какую-то другую реалию? Исходя из этого, обратимся к проблеме еще раз и начнем с анализа заключительного пассажа этого сочинения, который почти по единодушному мнению исследователей является не

---

* Примечания к главе см. на с. 242—253.

чем иным, как вторичным колофоном[457]. Текст, местами весьма трудный для перевода, гласит:

⟩---

69.6. ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⟨ⲛ̄⟩ⲛ̄ⲣⲛ̄ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ[458]

7. ⲧⲃⲓⲃⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧϩⲓⲉ

8. ⲣⲁ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲧⲥⲩⲛϩⲉⲥⲓⲥ

9. ⲧⲉⲥⲑⲏⲥⲓⲥ ⲧⲉⲫⲣⲟⲛⲏⲥⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉ

10. ⲣ̄ⲥϩⲏⲧⲥ̄· ⲉⲩⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲡⲁⲅⲁⲡⲏ

11. ⲧⲓⲕⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲁⲣⲝ[459]

12. ⲡⲁⲣⲉⲛ ⲡⲉ ⲅⲟⲅⲅⲉⲥ̀ⲥ̀ⲟⲥ[460] ⲙⲛ̄ ⲛⲁ

13. ϣⲃⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ

14. ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

15. ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ· ⲓ̄ⲭ̄ⲑ̄ⲩ̄ⲥ̄ ⲑⲉⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲥ

16. ⲧⲃⲓⲃⲗⲟⲥ ⲧϩⲓⲉⲣⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲟ

17. ⲣⲁⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ̄ ϩⲁⲙⲏⲛ ⟩⟩⟩---

⟩⟩⟩⟩---------

18. ⟩ ⲧ̄ⲃⲓⲃⲗ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲧϩⲓ̄ⲉⲣⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ

19. ⟩ ⲛ̄ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲩ

20. ⟩ ⲛⲁ ϩⲁⲙⲏⲛ⟩⟩⟩-------

⟩--- ---- ---

69.6. Евангелие (для) египтян.

7. Богонаписанная книга (βίβλος), священ-

8. ная (ἱερά) и сокровенная. Благодать (χάρις), разумение (σύνεσις),

9. понимание(αἴσθησις), благоразумие (φρόνησις) (пребывают[461]) с тем,

10. кто ее написал, — (со мной,) Евгностом[462], преисполненным

11. любви (ἀγαπητικός) в духе (πνεῦμα), в плоти (σάρξ) (же)

12. мое имя Гонгессос — (и) с[463] моими

13. товарищами по свету[464] нетленно (ἀφθαρσία)[465].

14. Иисус Христос, Сын Бога,

15. Спаситель (σωτήρ). Богонаписанная (θεόγραφος)

16. священная (ἱερά) книга (βίβλος) великого невиди-
17. мого (ἀόρατον) Духа (πνεῦμα). Аминь.
18. Священная (ἱερά) книга (βίβλος) великого
19. невидимого (ἀόρατον) Ду-
20. ха (πνεῦμα). Аминь.

1) К сожалению, для прояснения вопроса о том, имеем ли мы здесь дело с вторичным колофоном или перед нами оригинальная часть сочинения, версия *ЕвЕг*, находящаяся в кодексе IV и засвидетельствовавшая иную, нежели в кодексе III, рукописную традицию сочинения (см. выше с. 50), помочь нам не может: в конце второго и одновременно последнего сочинения кодекса IV, которое и является этой другой версией *ЕвЕг*[466], не хватает последнего листа (одной страницы?) текста (50.1—81/?/ или 82/?/)[467], где должен был бы находиться (или отсутствовать) заключительный пассаж[468]. Поэтому для решения вопроса о том, находился ли заключительный пассаж в оригинале или был добавлен позднее, могут быть использованы только внутренние данные как самого текста, так и кодекса III в целом.

Наблюдения над языком этого пассажа позволяют считать, что текст существовал уже на греческой стадии. Греческое прилагательное женского рода ἱερά (вместо нормативного для коптского прилагательного среднего рода), которое дважды выступает в форме ⲧⲓⲉⲣⲁ (где ⲧ коптский артикль ж.р.: 69.7—8 и 69.16) и которое без ⲛ̄ присоединяется к греческому существительному ж.р. βίβλος, можно объяснить только из греческого оригинала. Подобное грамматическое отклонение (правда, с использованием соединительного ⲛ̄) встречается и в других местах трактата: ⲣⲉⲕⲗⲟⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲁ в 51. 23 и ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲏ ⲛ̄ⲉⲕⲕⲗⲉⲥⲓⲁ в 55.3—4[469]; ср. также прямое присоединение прилагательного (без ⲛ̄) в сочетании ⲣⲩⲗⲓⲕⲏ ⲥⲟⲫⲓⲁ (51.1)[470]. Греческое прилагательное θεόγραφος

один раз переведено (ⲧⲃⲓⲃⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ: 69.7), а другой раз оставлено без перевода (ⲑⲉⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲥ ⲧⲃⲓⲃⲗⲟⲥ, причем также без соединительного ⲛ̄: 69.15—16); такое непостоянство при переводе одного и того же слова встречается и в других местах текста: ⲡϫⲱⲱⲛⲉ (40.12) и ⲧⲃⲓⲃⲗⲟⲥ (68.1,10 и т.д.), (ⲡⲛⲉⲩⲛⲁ) ⲛ̄ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣ[ⲟϥ] (40.13) и ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ (44.11 и т.д.), ⲛ̄ⲧⲟⲛ (43.16 и т.д.) и ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ (65.4), ⲟⲩⲟϣⲉ (68.18) и ⲁⲅⲁⲡⲏ (68.23)[471].

Постраничное расположение текста в кодексе III, кажется, показывает, что переписчик (о нем см. Приложение 1) заранее знал, какие именно сочинения должны быть им переписаны (в отличие от переписчиков рукописей I и II; ср. также рукопись VI, о которой см. выше с. 18—20), и поэтому, после того как он заранее тщательно рассчитал требуемый объем, он не экономил места[472]. Именно это обстоятельство может объяснить наличие повторенного еще раз (совершенно избыточного) названия сочинения: переписчик закончил текст на 17-й строке и, не желая начинать новый текст в конце страницы, вписал туда, чтобы не оставлять слишком много пустого пространства, еще один раз то же название (строки 18—20), отделив его от предшествующих строк[473] пробелом и примитивным орнаментом.

Убежденность исследователей в том, что заключительный пассаж 69.6 сл. является вторичным колофоном (см. прим. 457), являющимся своего рода благочестивым резюме содержания трактата, было основано прежде всего на графическом (при помощи примитивных дипл) отделении этих строк от предшествующего текста. Однако если считать предшествующие названию строки (69.6—15) колофоном, добавленным к основному тексту в ходе рукописной традиции, недоумение должно вызвать прежде всего то обстоятельство, что дважды повторенное название сочинения

(строки 16—17 и 18—20), в котором, впрочем, отсутствует сочетание *евангелие египтян* (см. ниже), стоит не после основного текста, а отделено от него колофоном. Ведь следовало бы ожидать, что переписчик сначала должен был переписать весь текст сочинения, включая, конечно, и название, и лишь затем добавить свои благочестивые замечания о самом трактате, о себе и о своих единомышленниках. Именно такое расположение мы видим, например, в *МПавл* (I.1, B.7—10): текст завершается названием ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲡⲁ̣[ⲩⲗⲟⲩ] ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲩ, за которым следует колофон ⲉⲛ ⲉⲓⲣ̣ⲏⲛⲏ ⟫⟫ ϯⲣ̣ϯⲣ̣ ⲟⲭ ⲁⲅⲓⲟⲥ[474]. Поэтому само по себе графическое выделение заключительного пассажа может, кажется, свидетельствовать только о том, что не автор, а один из переписчиков (последний?) воспринимал эту часть или как нечто, не принадлежащее самому трактату, или как нечто, требующее особого выделения[475].

Встретив в первой строке заключительного пассажа знакомое из раннехристианской литературы сочетание *евангелие египтян*, исследователи дружно приняли его за название трактата (отсюда и общепринятое теперь *Евангелие египтян* как обозначение для III.2 и IV.2) и решили, что в наши руки попал текст, который, однако, не имеет ничего общего, кроме названия, с сочинением, известным Клименту, Оригену и другим христианским авторам первых веков н.э.[476] Это название попытались реконструировать и в начале сочинения[477], которое в обеих версиях *ЕвЕг* имеет значительные лакуны. На основе словосочетания ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲡⲕⲏⲙⲉ, т.е. *Египетское евангелие* или *Евангелие египтян*, которое появляется только однажды все в том же заключительном пассаже кодекса III (69.6), были предложены следующие конъектуры: для текста из кодекса III — ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ϩ̣[ⲓⲉ]ⲣ̣[ⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲡⲕⲏⲙⲉ]

(40.12—13)[478], для текста из кодекса IV — [ⲡϫⲱⲱⲛⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁ]ⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓ[ⲣⲛ̄ⲛ̄ⲕⲏⲛⲉ] (50.1—2)[479], т.е. *Святая книга египтян*. Вместе с тем единственное заглавие, которое надежно засвидетельствовано для обеих версий сочинения, это *Святая книга великого невидимого Духа*. В кодексе III мы читаем это название как в начале трактата (ⲡϫⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧϩ[..]ⲣ[ⲁ ± 10] ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲛⲟϭ ⲛⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣ[ⲟϥ ⲛ̄ⲡⲛⲁ...], 40.12—13), так и дважды в его конце (ⲧⲕⲓⲕⲗⲟⲥ ⲧϩⲓⲉⲣⲁ ⲛ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲡⲛ̄ⲁ̄, 69.16—17 и тотчас в той же самой форме в 69.18—19 с той лишь разницей, что слово ⲡⲛⲉⲩⲛⲁ выписано полностью). В кодексе IV на основе сохранившихся букв и по аналогии с версией сочинения из кодекса III это название в начале текста восстанавливается также довольно надежно: [ⲡϫⲱⲱⲛⲉ[480] ⲉⲧⲟⲩⲁ]ⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓ[± 13 ⲡ]ⲓⲛⲟϭ ⲛ̄ⲛⲁ[ⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ⲡⲛⲁ] (50.1—3; см. Facsimile IV, табл. 58).

Помимо этого мы находим в тексте неоднократное указание на то, что этот трактат был написан *Сифом* («Это книга, которую написал великий Сиф...»: III.68.1—2; «Эту книгу буквами написал великий Сиф»: III.68.10—11). Если однако рассматривать родительный падеж ⲧⲕⲓⲕⲗⲟⲥ...ⲛ̄ⲡⲛⲁ, т.е. *книга ...Духа*, в смысле библейской концепции «Богом (или Духом Бога) написанной книги»[481], то для понимания будет не существенно, какое именно значение родительного падежа мы изберем — possessivus, т.е. *книга принадлежит Духу*, или auctoris, т.е. *книга написана Духом*: в этом случае два мнимо различных авторства (*Духа* и *Сифа*) означают только то, что Сиф, вдохновленный Духом, написал это сочинение. Поэтому автор подчеркивает не только божественную природу текста (ⲛ̄ⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ: III.69.7; ⲑⲉⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲥ: III. 69.15), но и его материальный аспект: книга была написана ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲥϩⲁⲓ (III.68.11; IV.81.8) и до поры до времени спрятана на горе (III.68.12—14).

И по жанру, и по мироощущению автора трактат бесспорно является апокалипсисом. Не напрасно там подчеркивается, что «со дней пророков, апостолов и проповедников ни разу это имя[482] не приходило им на ум (иначе и не могло быть), ни разу их уши не слышали его» (III.68.5—9). С самого начала книга была спрятана на горе, «с тем, чтобы через дар неисповедимой и немыслимой любви открыться миру в конце времен (...) по воле божественного Саморожденного (αὐτογενής) и всей Плеромы и чтобы явить этот нетленный святой род великого Спасителя и тех, которые в любви[483] причислены к {нему}[484] ...»[485] (68.14 сл.). Однако если мы посмотрим на форму повествования, то увидим, что тайны этой книги были открыты для избранных не Сифом: ведь рассказ от первого лица, который мы вправе были бы ожидать, коль скоро речь идет о книге, претендующей быть написанной самим Сифом, отсутствует. В нашем сочинении о Сифе всегда говорится в третьем лице[486].

Для объяснения этой формы рассказа, противоречащей содержанию, можно предположить, что, по мысли автора трактата, то, что некогда было явлено самому Сифу и, записанное им в книгу, сокрыто ото всех, в конце времен было открыто кому-то другому, который и изложил это[487]. Если считать пассаж 69.6 сл. оригинальной частью трактата, которая не только не противоречит его предшествующему содержанию, но, можно сказать, из него вытекает, это предположение становится на твердую почву. *Евгност*, которого я склонен считать не одним из переписчиков, а автором сочинения, утверждает, что четыре добродетели: *благодать*, *разумение*, *понимание* и *благоразумие* (69.8—9) пребывают с ним и его товарищами по свету. Эти четыре добродетели, которые, — следуя, правда, в не-

сколько ином порядке (χάρις, αἴσθησις, σύνεσις, φρόνησις: III. 52.9 сл.), — являются супругами (σύζυγος) четырех великих *светов* (ογοειι; в IV.64.2 сл.: φωστήρ), составляя вместе с ними первую Огдоаду (52.14—16), занимают важное место в космологии и сотериологии трактата. Согласно мифу *ЕвЕг*, Сиф, претендующий на то, чтобы быть истинным автором трактата, имеет общую мать с этими четырьмя *светами*[488], и если *Евгност* от имени Сифа говорит о своих «товарищах по свету» (69.12—13), то он проецирует эти четыре добродетели на них и на себя самого, уравнивая тем самым план космологический и антропологический: т.е. все, что составляет совершенную Огдоаду, составляет и совершенного гностика, который от начала был «причислен к святому роду» Сифа[489]. Именно поэтому *Евгност*, — сам себя называющий «преисполненный любви» (ⲁⲅⲁⲡⲏⲧⲓⲕⲟⲥ)[490] и сопутствуемый, по его собственному убеждению, добродетелями, которые составляют Плерому, — считал себя достойным *в последние времена* (а как всякий носитель апокалиптического чувства он был убежден, что живет именно в такие времена) не только получить откровение, которое до него получил только сам Сиф, но и раскрыть его своим единомышленникам[491]. Он был учителем какой-то гностической общины и свой авторитет учителя постоянно подчеркивал такими фразами, как «я уже выше сказал» (III.50.9—10; 50.17; 55.11—12; 61.11—12).

Подобную схему можно найти и в других сочинениях из Наг Хаммади. Так, например, в *СтелСиф* (VII.5) речь идет об апокалипсисе, записанном некогда Сифом на трех стелах. С тех пор этот текст, точно так же как и текст *ЕвЕг*, был никому не доступен и впервые открыт некоему Досифею (отсюда и начало трактата:

«Откровение Досифея...», ⲡⲟⲩⲱⲓⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉ /= ἀποκάλυψις/ ⲗⲱⲥⲓⲑⲉⲟⲥ, 118.10—11). Этот Досифей, не претендовавший на большее, чем быть только «издателем» этого откровения[492], передал последнее слово в слово и лишь снабдил его кратким предисловием, в котором он рассказывает, как он эти стелы увидел (причем не поясняя, как именно — в видении или реально), запомнил и «передал избранным» именно в той форме, «в какой они были там записаны» (118.13—19), не меняя при этом *я* Сифа в *он* рассказчика[493]. Все это стало для Досифея возможным лишь потому, что он, по его собственным словам, «много раз воздавал славу с (небесными) силами и был удостоен от них неизмеримых величий» (118.20—23).

Таким образом, автора *ЕвЕг*, который, став учителем религиозной общины, сменил свое мирское («в плоти») имя *Гонгессос* (лат. Концесс?) на духовное («в духе») *Евгност*, можно рассматривать в одном ряду и с только что названным Досифеем, и с такими гностическими учителями, как *Адельфий*, *Аквилин*, *Александр*, *Филоком*, *Демострат* (Porph., Vit. Plot. 16), о которых, кроме их (мирских?) имен, до нас не дошло никакой информации[494].

Происхождение и значение имени (а точнее, псевдонима) *Евгност* остается неясным. Εὔγνωστος засвидетельствовано греческими текстами только в значении «хорошо известный», «знакомый» (см. LSJ: «well-known», «familiar»), что однако едва ли подходит к нашему контексту. Можно предположить, что слово εὔγνωστος, вторая часть которого γνωστός в активном значении вполне могла использоваться как синоним слову γνωστικός (оба могут иметь значение «тот, кто обладает знанием»; см. LSJ: γνωστός, III, «knowing»), в определенных религиозных кругах было понято в смыс-

ле *εὐγνωστικός, т.е. «тот, кто обладает хорошим знанием» и что, следовательно, речь здесь идет о некоем искусственном, возможно ad hoc, лексическом образовании для обозначения лидера этого круга, которого этим именем удостоили его ученики или который сам себя считал наделенным особым знанием[495]. В последнем случае эпитет ἀγαπητικός можно рассматривать как данный себе самим автором: это откровение могло быть открыто лишь тому, кто не только был объектом «Отцовской любви» (III.68.17—18), но и сам имел любовь, т.е. тому, кто был удостоен свыше принадлежать к роду Сифа.

Принимая во внимание то обстоятельство, что имя *Евгност*, засвидетельствованное лишь однажды в других источниках, встречается в кодексе III как имя автора двух стоящих один за другим сочинений *ЕвЕг* и *Евг* (см. прим. 462), можно предположить, что эти оба сочинения были написаны одним и тем же человеком[496]. В пользу этого могут, кажется, свидетельствовать и некоторые, общие для *ЕвЕг* и *Евг*, литературные приемы. В обоих сочинениях мы видим, с одной стороны, постоянные ссылки автора на самого себя («как я ранее уже сказал»: *ЕвЕг*-III, 50.9,16; 55.11; 62.11—12; 63.5—6 и *Евг*-III, 74.10; 78.15—16; 83.3,11; 84.12—13; 88.3—4), с другой стороны, полемику против своих оппонентов («одни говорят одно..., другие говорят другое...»: *ЕвЕг*-III, 60.12—13,15 и *Евг*-III, 70.16 сл.; 82.6). Хотя эти сочинения принадлежат совершенно различным жанрам (*ЕвЕг* — это откровение в мифологических образах, *Евг* — трактат, написанный философским языком), в их основе лежит сходный миф. Различие, иногда существенное, в содержании этого мифа не обязательно следует объяснять тем, что речь идет о различных авторах[497]. Причина этих расхожде-

ний могла быть в том, что один и тот же автор обращался к различным аудиториям и поэтому пользовался различными средствами[498]. *Евг* предназначался для узкого круга последователей (см. обращение в начале трактата: ⲉⲩⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩϥ ⲙⲉ, т.е. «Блаженный Евгност тем, которые являются его /учениками/», 70.1—2[499]), и само сочинение было написано в форме философской беседы учителя с учениками[500]. В своем описании верховного божества автор пользуется богословским языком, который сходен с языком Климента Александрийского и который мог быть понятен только тем, кто был знаком, пусть даже поверхностно, с греческой философской культурой. Можно думать, что именно вследствие этой особенности своей аудитории, для которой разговор о сущности божественного мира был более привычным в терминах философского языка, чем мифологии, автор старался по возможности избегать мифологических библейских реалий[501].

В сравнении с *Евг* *ЕвЕг* не претендует на то, чтобы быть философским трактатом. Хотя автор часто пользуется здесь теми же философскими терминами, которые мы встречаем в *Евг*, обращался он, очевидно, к тем, кто был хорошо знаком с иудейскими (как библейскими, так и апокрифическими) традициями: ведь только такие люди могли как-то ориентироваться в многоступенчатых и крайне запутанных мифологических построениях *ЕвЕг*. На вопрос, почему эта книга, написанная Сифом по вдохновению от Духа и открытая спустя годы неким Евгностом, совершенно неожиданно, причем только в колофоне (если вслед за исследователями рассматривать заключительный пассаж как вторичный колофон), получает немотивированное предыдущим содержанием сочинения новое название (ес-

ли также, следуя общему мнению, рассматривать сочетание *Евангелие египтян* как заглавие[502]), можно сделать предположение. В отличие от тех, кого автор трактата *Евг* называет *своими* и кто, вероятно, уже был достаточно подготовлен к тому, чтобы воспринимать учение на уровне философской абстракции, те, к кому обращено *ЕвЕг*, были, по мнению автора, еще не в состоянии понимать подобный язык и нуждались прежде всего в такой «благой вести», которая позволила бы им вступить на путь духовного просвещения. Поэтому слово *Евангелие* (ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ) в 69.6 я понимаю не в смысле названия трактата или его жанровой принадлежности, а лишь в том нейтральном смысле, который вкладывал в него, например, апостол Павел, называя всякую свою проповедь *евангелием*[503]. Люди, к которым автор обращается с этим сочинением, остаются для него пока лишь *египтянами*, т.е. теми, кто, согласно аллегорическому толкованию Библии, еще не освободились от материи и плотских страстей и не получили еще подлинного знания о Боге[504]. Исходя из этого, все сочетание ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⟨ⲛ⟩ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲡⲕⲏⲙⲉ я понимаю не как *Евангелие египтян* (т.е. *Евангелие, написанное египтянами*), но как *благая весть египтянам*, где ⟨ⲛ⟩ⲛ̄ⲣⲡ̄ⲡⲕⲏⲙⲉ является не *genituvus possessivus*, а дательным падежом адресата.

ПРИМЕЧАНИЯ

[455] В этих сочинениях почти никогда не присутствуют исторические реалии, которые позволили бы нам надежно датировать текст. Пожалуй, единственным исключением является *СвИст* (IX.3), в котором анонимный автор называет своих оппонентов по именам (валентиниане, василидиане и т.д.), что дает нам terminus a quo для времени возникновения трактата. Такие сочинения никоим образом не стремятся воспроизводить учение той или иной школы в ее, можно сказать, чистом виде (т.е. так, как оно было бы зафиксировано а трудах основателя этой школы) и представляют нам скорее конгломерат различных религиозных представлений, которые различными путями, но только не через систематическое образование, стали достоянием их авторов. Поэтому и все попытки приписать подобное сочинение какой-либо религиозно-философской школе или, более того, известному учителю (например, *ЕвИст* /I.3/ Валентину и т.п.) следует считать не более чем гипотезами.

[456] Даже для текстов, которые не несут мифологического авторства и которые претендуют оставаться в историческом контексте, определить подлинного автора невозможно. Так, например, аатор *Рег* (I.4) обращается к некоему, определенно реальному, *Регину*, который, впрочем, из других источников нам не известен, однако сам автор нисколько не заботится о том, чтобы назаать свое имя. Какой автор скрылся за именем *Силуан* в *Сил* (VII.4), также абсолютно не ясно: предположения, что мы имеем дело либо с псевдоэпиграфическим сочинением, авторстао которого было усвоено спутнику апостола Павла, Силуану, как думал *Зандее* (Zandee, 1991, 1), или что автором был александрийский священник Σιλουανός, имя которого однажды встречается а источниках, как думал *Ван ден Брук* (Broek, 1986, 19), или что это ааторство возникло в пахомиевой среде, как однажды было предложено мною, когда я склонялся к признанию пахомиева происхождения библиотеки (Хосроев, 1991, 119—120; подробнее см. главу III), вряд

ли могут быть доказаны. Также и отождествление автора *СвИст* с *Юлием Кассианом* (Pearson, 1981, 118 сл.) или с *Иеракасом* (Wisse, 1978) едва ли можно принять (см. Хосроев, 1991, 171 сл.). О невозможности идентифицировать автора *ИС* (XII.1) *Секста* см. Chadwick, 1959.

[457] По мнению издателей трактата, мы имеем дело с колофоном одного из греческих переписчиков («scribal colophon»: Böhlig—Wisse, 1975, 18); по убеждению *Ван ден Брука*, колофон, хотя и находился уже в греческом оригинале коптского перевода, не был оригинальной частью самого трактата, а принадлежал одному из греческих переписчиков («the scribe's name... is Eugnostos»: Broek, 1977, 233). Вопрос о том, был ли колофон написан самим автором трактата или коптским переводчиком, *Беллет* решает а пользу второй возможности (Bellet, 1978, 54; ср. ниже прим. 471); ср. также Parrott, 1991, 8. *Доресс* считал, что названный в колофоне *Евгност* и автор трактата *Евг* это один и тот же человек, однако этот Евгност был всего лишь одним из переписчикоа, а не автором *ЕвЕг* (Doresse, 1968, 319 и ниже прим. 497 и 502). *Анри Шарль Пюэш* остается, кажется, единстаенным исследователем, который считал, что заключительный пассаж с самого начала был составной частью *ЕвЕг*, и, следовательно, видел в этом Евгносте автора трактата (Puech, 1963, I.362).

[458] В тексте читаем ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲣⲉⲙⲛ̀ⲕⲏⲙⲉ, сочетание, предполагающее перевод *Египетское евангелие*. Реконструкция одного ⲛ̀, которое легко могло выпасть из ряда ⲙⲛ̀ⲛ̀ на стыке двух слов (Böhlig, 1974, 160, прим. 108), дает лучший смысл и грамматически может быть понято не только как genitivus possessivus (т.е *Евангелие египтян*), но и как дательный падеж адресата (*Евангелие египтянам*, т.е *Евангелие для египтян*); см. ниже.

[459] Функция колона после ϩⲛ̀ ⲧⲥⲁⲣⲝ («в плоти») мне не ясна, поскольку это сочетание текста связано с последующим ⲡⲁⲣⲉⲓⲙ... («мое имя...»; см. ниже перевод).

[460] Одно ⲥ в этом имени вписано переписчиком над строкой. Значение имени *Гонгессос* остается, по крайней мере для меня, не ясным. Из двух ранее предложенных решений — согласно первому, имя означает (от греческого γόγγυσος, γογγύ-

ζω) человека, который молитвы или тайное учение не произносит громко, но бормочет (Doresse, 1968, 325, 360, прим. 199, 200, где подобная практика сравнивается с практикой зороастрийцев; ср. также Broek, 1978, 234); согласно второму объяснению, это слово является испорченной передачей латинского имени *Concessus* (Bellet, 1978, 46) — я предпочитаю последнее (без того, чтобы быть уверенным в том, что оно является окончательным) прежде всего потому (в согласии с *Беллетом*), что едва ли можно себе представить мирское имя человека («в плоти мое имя Гонгессос») столь «эзотерическим».

[461] Поскольку глагол в коптском предложении отсутствует, здесь следует подразумевать скорее нейтральное употребление, т.е. констатацию факта (*пребывают*, *находятся*), нежели пожелание (*пусть пребудут*), как делают переаодчики: sei (Schenke, 1970, 208; Böhlig, 1974, 160); <soient> (Doresse, 1966, 249); (be) (Böhlig—Wisse, 1975, 166; Bellet, 1978, 45).

[462] Это весьма редкое для греческой традиции имя несколько раз засвидетельствовано в кодексе III, причем в двух как бы не связанных по содержанию, но соседствующих друг с другом сочинениях: первый раз с эпитетом *возлюбленный* (παγαπητικος) в анализируемом пассаже и дважды с эпитетом *блаженный* (μακαριος) как имя автора в начале и в конце трактата *Евг* (70.1 и 90.12—13), следующего в кодексе III сразу за *ЕвЕг*. К вопросу о том, идет ли здесь речь об одном и том же человеке или о двух различных людях, см. выше прим. 102. Предположение *Беллета* о том, что это имя, засвидетельствованное лишь в текстах из Наг Хаммади, имело хождение только в гностических кругах (Bellet, 1978, 47), едва ли имеет под собой основания; ср. Parrott, 1991, 8 со ссылкой на Pape-Benseler, где зафиксирован один случай весьма раннего употребления имени в языческой среде: Arr., Anab. 3.5.3.

[463] ⲙⲙⲏ можно понимать здесь и как союз *и*, и как предлог *с*, что однако не влияет на общий смысл текста.

[464] Я не могу найти греческого эквивалента для коптского сложного слова ϣⲕⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, и его перевод вызывает трудности. Корень ϣⲕⲣ- (от ϣⲓⲣ — *друг*, *товарищ*), — который в кон-

структном состоянии в переведенных с греческого словах может передавать либо приставку συν- или ὁμο-, либо самостоятельное слово φίλος (Crum, 553b), — и сопряженное с ним существительное ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (*свет*) предполагают значение *со-свет* или *товарищ-свет*, однако проблема остается. Единого понимания слова нет и в переводах: compagnons de lumière (Doresse, 1966, 429), Licht-Genossen (Schenke, 1970, 208) и fellow lights (Böhlig—Wisse, 1975, 166); слово еще однажды засвидетельствовано в коптских текстах (см. *Пистис София*, 135 и перевод *Карла Шмидта*: Lichtgenosse /Schmidt—Till, 1954, 87/). О том, имел ли автор в виду своих, вполне конкретных, товарищей (учеников) по общине или подразумевал лишь чисто мифологическую реалию, см. ниже с. 236—237.

[465] Вряд ли можно допустить, что автор (или позднее переводчик, переписчик) не конкретизировал бы понятие ἀφθαρσία (ἡ ἀφθαρσία, ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ), если бы имел в виду Плерому, поэтому сочетание ϩⲓ ⲟⲩⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ следует понимать наречно, т.е. *нетленно* (ἀφθάρτως, ἐν ἀφθαρσίᾳ); о наречном употреблении ϩⲓ ⲟⲩ- см. Till, 1955, § 240, ср. прим. 483.

[466] Для комментированного издания обеих версий *ЕвЕг* см. Böhlig—Wisse, 1975; издание текста *ЕвЕг* из кодекса III см. Doresse, 1966, 330—429.

[467] Издатели *ЕвЕг*, считая, что заключительный пассаж в *ЕвЕг* из кодекса III является вторичным добавлением к первоначальному тексту трактата, сомневаются в том, что в версии сочинения из кодекса IV был вообще заключительный пассаж (Böhlig—Wisse, 1975, 8—9; ср. также Broek, 1977, 233); см. однако след. прим.

[468] Сохранилась лишь верхняя часть листа 81/82, где текст заканчивался: на странице 81 читается несколько слов, оборотная же сторона листа (страница 82) не содержит текста (см. Facsimile IV, табл. 89). Однако только на основе верхней части листа предполагать, что вся страница 82 была без текста и следовательно заключительный пассаж в версии *ЕвЕг* из кодекса IV отсутствовал, поскольку для его текста страницы 81 было недостаточно (см. пред. прим.), нет серьезных оснований: ведь *ЕвЕг* завершало рукопись, и ее

последнюю страницу (82), куда нужно было уместить всего несколько строк, переписчик мог начать не сверху, а с середины страницы. Если же предположить, что заключительный пассаж *ЕвЕг* в кодексе IV мог быть короче, чем в кодексе III (с одной стороны из-за того, что название трактата не повторялось дважды, с другой — раскрытие греческой монограммы ⲓ̅ⲭ̅ⲑ̅ⲩ̅ⲥ̅ через ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ в III.69. 14—15, обязанное скорее всего одному из коптских переписчиков, могло не иметь места в рукописной традиции *ЕвЕг-IV*), можно допустить, что весь заключительный пассаж *ЕвЕг-IV* мог уместиться на странице 81.

469 Если речь идет о прилагательном двух окончаний, то при существительном ж.р. иногда можно встретить отклоняющееся от нормы прилагательное м./ж. рода (51.1—2; 54.8—9; 60.25—26), иногда нормативное ср.р. (51.8—9; 59.13—14; 64.23).

470 Необычное сочетание ⲧⲕⲓⲕⲗⲟⲥ ⲧϩⲓⲉⲣⲁ, вместо нормативного для коптского ⲧⲕⲓⲕⲗⲟⲥ ⲛ̅ϩⲓⲉⲣⲟⲛ, вряд ли следует объяснять предположением, что ⲧϩⲓⲉⲣⲁ воспринималось «как одно слово» (Böhlig—Wisse, 1975, 23); может быть, следует предположить, что субстантивированное ⲧϩⲓⲉⲣⲁ воспринималось как самостоятельное название сочинения, т.е. *Книга* (с названием) *Священная*?

471 Издатели отметили, что заключительный пассаж возник на греческой стадии бытования текста (Böhlig—Wisse, 1975, 23; ср. также Broek, 1977, 233). Предположение *Беллета* (Bellet, 1978, 48—49) о том, что колофон возник на коптской стадии (см. выше прим. 457), лингвистически не обосновано. Нельзя согласиться с его слишком категорическим утверждением: «That it has a strongly Greek character means nothing in a colophon or in a Coptic work of the period», и, например, такое греческое слово, как ἀγαπητικός, которое для греческих текстов не слишком часто засвидетельствовано, а в коптском никогда не стало заимствованием, я могу объяснить только из греческого оригинала.

472 На оборотной стороне форзаца рукописи он написал только заглавие первого сочинения (*АпИн*; см. Facsimile III, табл. 6) и дальше, между другими сочинениями, он постоянно оставлял не менее четверти страницы пустой для заглавия следую-

щего сочинения (см. ibid., табл. 44, 69, 88, 113); при этом можно думать, что он старался воспроизводить страницы своего оригинала: некоторые страницы содержат 26 (стр. 56, 57, 58, 60, 62, 65 и т.д.) или даже 27 (стр. 66) строк, и текст на них глубоко опущен вниз (ширина нижнего поля страницы 1,5 см или уже), другие же страницы (например, стр. 5, 13) содержат лишь 23 строки, хотя внизу страницы оставалось достаточно пустого пространства, куда переписчик без труда мог бы уместить еще несколько строк (ширина нижнего поля более 3 см). Можно думать, что оригиналом для кодекса III служила рукопись с идентичным составом сочинений.

[473] Если допускать, что переписчик кодекса III воспроизводил без изменений не только состав своего оригинала, но и объем его страниц, можно предположить, что такое расположение материала было уже в оригинале, с которого он делал свою копию, и, следовательно, не переписчик кодекса III, а его предшественник дважды написал название сочинения.

[474] Однако всегда следует считаться с тем, что такой благочестивый постскриптум мог быть написан самим автором сочинения (ср., например, нерешенную проблему подлинности доксологии в Рим. 16.25—27). Оба колофона, которые находятся в конце кодексов II (145.20—23) и VII (127.28—32) и которые следуют сразу после названия сочинения, не могут служить здесь примером, поскольку они завершают не предшествующий им трактат, а кодекс в целом (см. выше с. 123 сл.). В случае с колофоном VII.127.28—32 нельзя исключать возможность, что он вышел из-под руки самого автора *СтелСиф* (VII.5) и, следовательно, являлся составной частью трактата.

[475] Графическое выделение заключительной части сочинения само по себе не свидетельствует о том, что речь идет непременно о вторичном добавлении к первоначальному тексту. То, что сегодня рассматривается исследователями как графически отделенный от основного текста колофон к *Сил* (VII.4.118. 8—9: ⲓⲭⲑⲩⲥ ⲑⲁⲩⲙⲁ ⲁⲙⲏⲭⲁⲛⲟⲓ; ср. однако Bellet, 1978, 50—51 о том, что этот колофон не завершает предшествующий трактат *Сил*, а начинает последующий трактат *СтелСиф*), вполне мог быть написан не переписчиком, а самим автором сочинения. В большинстве рукописей из Наг Хаммади название сочинения отделяется графически от основного текста.

[476] Следует заметить, что у этих авторов сочинение называется не *Евангелие египтян* (= ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⟨ⲛ̄⟩ⲛ̄ⲣⲛ̄ⲛ̄ⲕⲏⲛⲉ), но τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον (букв. *Евангелие от египтян*, см. Clem., Strom. III.63.3—4; Hipp., Philos. V.7.9 и т.д.) по аналогии с названием канонических евангелий; форму с предлогом κατά находим и в названии *ЕвФ* и *ЕвФил* (II.2 и 3: ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁ...).

[477] В текстах из Наг Хаммади название сочинения может либо вообще отсутствовать (например, *ЕвИст* /I.3/ или *ТрТрак* /I.5/ — в этом случае название давалось или по первым словам сочинения, или на основе содержания), либо стоять в конце текста (например, *ЕвФ* /II.2/ или *ЕвФил* /II.3/), либо в его начале (*ПарСим* /VII.1/). Однако в целом ряде случаев оно находится как в начале, так и в конце сочинения (*ТоД* /II.6/; *АпПавл* /V.2/; *1АпИак* /V.3/; *АпАд* /V.5/ и т.д.).

[478] Böhlig—Wisse, 1975, 52; *Доресс* дополняет лишь ⲡϫⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧϩ̣[ⲓⲉ]ⲣ̣[... в примечании: «возможно ⲛ̄ⲧϩ[ⲓⲉ]ⲣ[ⲁ ⲉⲧϩⲏⲡ]» (Doresse, 1966, 330); ср. Facsimile III, табл. 44 и фото этой страницы у Доресса (табл. 1), где, по моему мнению, остаток буквы не обязательно должен реконструироваться как ϩ (ⲉ?); ср. также конъектуру *Краузе* ⲛ̄ⲧⲉ [ⲙⲓ]ⲣⲙ̣[ⲛ̄ⲕⲏⲛⲉ] (Krause, 1978a, 387), которая по количеству букв предполагает незаполненное место в конце строки (18 букв в сравнении с 24 в реконструкции *Бёлига-Виссе*; число букв на строке в кодексе III колеблется от 26 до 20). Поскольку на обеих фотографиях я не вижу буквы ⲙ̣, реконструкция *Краузе* остается для меня под вопросом. Еще одна возможность была предложена *Шенке* в его немецком переводе: «Das Buch der h{ei}lig{en ([ἱε]ρ[ά]) Anrufung ([ἐπίκλησις]?)}», т.е. ⲡϫⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧϩ̣[ⲓⲉ]ⲣ̣[ⲁ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲕⲗⲏⲥⲓⲥ.

[479] Böhlig—Wisse, 1975, 53.

[480] В двух других местах *ЕвЕг-IV* (80.15 и 26) слово ⲡϫⲱⲱⲛⲉ (*книга*) так же можно восстановить только по аналогии; см., например, ϫⲱⲱ]ⲛⲉ̣ [ⲁ]ϥ̣ⲥ̣ⲁϩ в 80.15 (Facsimile IV, табл. 88) и текст в III.68.1—2.

[481] Например, Мф 2.5: γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου, т.е. Бог был подлинным автором, а пророк лишь записывал.

[482] Подразумевается ли здесь сам Сиф (тогда это означало бы, что он, как искупитель, вообще был не известен до появления трактата), или речь идет только о названии сочинения (в этом случае следует думать, что эта книга претендует на обладание единственным подлинным знанием о Сифе), для понимания того, что мы имеем дело с откровением, не столь важно.

[483] ϩⲛ ⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ я понимаю в смысле ἀγαπητικῶς (см. прим. 465), т.е. не только потому, что Бог возлюбил их, но и потому, что они сами преисполнены любви.

[484] Исходя из содержания всего пассажа (ср. след прим.) дополнение мн.ч. ⲉⲣⲟⲟⲩ (т.е. к *ним*) я могу понять только как описку вместо ед.ч. ⲉⲣⲟϥ (к *нему*, т.е. к роду Спасителя).

[485] Перевод сочетания ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲧⲃⲁⲗⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲁⲅⲁⲡⲏ вызывает у меня серьезные затруднения: если понимать глагол ⲃⲁⲗ(ⲉ)ⲛⲥ ⲉ- (Q: ⲃⲁⲗⲛⲩ, Crum, 807b сл.) в смысле «жить у к.-л.» (ср. Doresse, 1966, 427: «et a ceux chez qui ils demeurent selon <la> charité...»; Schenke, 1970, 208: «die bei ihnen wohnen in Liebe»; ср. Böhlig, 1974, 158; Böhlig—Wisse, 1975, 206: «and those who dwell with them in love») и рассматривать дополнение ⲉⲣⲟⲟⲩ «у (при) них» (грамматически мн.ч. может относиться только к предшествующим однородным членам: «Самородный, Плерома, святой род»; см. пред. прим.) как «collectif considéré comme un pluriel» (Doresse, 1966, 427; ср. Böhlig—Wisse, 1975, 206: «those who dwell with him» — не объясняя это him вместо them текста), остается вопрос, в чем состоит различие между теми, которые принадлежат *святому роду*, и теми, которые «у (при) них живут». Истолкование этих последних как «еще не полноценных членов (Randsiedler) гностической общины, аудиторов (?)» (Siegert, 1982, 190) не объясняет, почему они, еще не достигнув совершенства, уже находятся в Плероме. Мне кажется, что глагол следует понимать не в смысле «жить», а в смысле «быть причисленным к к.-л.» (см. Crum, 808b—809a /B/: deposit, assign, entrust) и поэтому думать, что речь здесь идет о тех избранных, чья душа, по убеждению гностиков, с самого начала является носителем духовной сущности (τὸ πνευματικόν): эта последняя сеется незрелой, но через воспитание становится совершенной, и такие души «даются ангелам Спасителя в невесты» (Iren., Adv. Haer. I.7.5).

[486] Ср., например, *СтелСиф* или *АпАд*, где рассказ от первого лица ведут Сиф и Адам. Лишь однажды в *ЕвЕг*-IV, 75.24 неожиданно проскальзывает я Сифа (ⲛⲁⲓ «мне», т.е. Сифу, вместо ⲛⲁⲩ «им» в *ЕвЕг*-III, 64.9).

[487] О том, что откровения, возвещенные ветхозаветными персонажами, долго в неизвестности дожидались своего часа, прежде чем быть открыты избранным, см., например, *Дан* 12.4: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение».

[488] «Сила великого Света, ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ, произвела четыре великих света: Хармозеля, Оройаэля, Давейте, Элелета и великого нетленного Сифа» (51.15—20). Ср. обзор учения одной из гностических сект у Иринея (Adv. Haer. I.29.2), где речь идет почти о том же составе Огдоады, однако без упоминания Сифа.

[489] Также и анонимный автор *2ТрСиф*, который в рассказе от первого лица называет себя Иисусом Христом, Сыном Человеческим (69.21—22), товарищем Софии (ⲡⲱϣⲕⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲥⲟⲫⲓⲁ, 70.4—5) и который должен быть отождествлен с Сифом (ср. название трактата в 70.11—12), говоря о своих «родственниках по Духу» (ⲛ̄ϣⲕⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲱϭⲉ, 49.20) и «товарищах по Духу» (ⲛⲁϣⲕⲏⲣ ⲛ̄ⲡⲛⲁ, 50.24), подразумевает те же два плана: с одной стороны, это небесные сущности («Я пришел, чтобы открыть славу своих родственников и своих товарищей по Духу», 50. 23—25), с другой — это реальные единомышленники самого автора («Успокойтесь теперь со мной, мои духовные товарищи (ⲛⲁϣⲕⲏⲣ ⲛ̄ⲡⲛⲁ) и братья, во веки» (70.8—10). Этот пассаж следует связать с другим, в начале трактата, где автор говорит, что он смог прославить Отца только через благость Духа, который является товарищем как самого автора, так и его единомышленников (ϣⲕⲏⲣ ⲛ̄ⲡⲛⲁⲛ ⲛⲛ̄ ϩⲉⲛϣⲕⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲱϭⲉ, 49. 17—25). Заметим, что отождествление Иисуса с Сифом известно и *ЕвЕг*, где говорится о том, что «великий Сиф облачился в Иисуса» (III.64.1—3; IV.75.15—17).

[490] О том, что только через дар любви (см. прим. 483) эта книга может быть открыта миру, см. III.68.14.

[481] Религиозный опыт и литературную мистификацию этого человека можно сравнить с опытом основателя мормонства *Иосифа*

Смита, которому так называемая «Книга Мормона», якобы написанная различными библейскими пророками, однако столетия скрытая на высокой горе, была явлена сначала в видении, а затем и физически. Свое собственное авторство *Смит* скрыл за именами Мормона, Морония и т.д., и его (т.е. Смита) имя появляется лишь однажды в начале книги, где сказано, что он только перевел с египетского на английский эту чудом обретенную им древнюю книгу: таким образом, *Смит* претендовал только на то, чтобы быть истолкователем этого вдохновленного Духом сочинения и первым переписчиком своего перевода.

[492] Я не вижу оснований предполагать, что этот Досифей должен быть идентифицирован с одноименным основателем одной из самаритянских сект (о нем см. Epiph., Pan. 10).

[493] Правда, рассказ от первого лица ед.ч. (т.е. Сифа) превращается постепенно в рассказ от первого лица мн.ч. (т.е. общины; 120.26 сл.).

[494] Поэтому и глагол сгаі в 69.10 я понимаю не в смысле работы переписчика (т.е. *переписывать*, как, например, в колофоне кодекса VI; см. выше с. 18 сл.), а в смысле работы автора (т.е. *писать*). В обоих немецких переводах — «(ab)geschrieben hat» (Schenke, 1970, 208 и Böhlig, 1974, 160) — неясность сохраняется; ср. нейтральное «qui l'écrit» (Doresse, 1966, 429) или «who has written» (Böhlig — Wisse, 1975, 166 = Bellet, 1978, 45). Вспомнив случай с *Иосифом Смитом* (см. прим. 492) и сопоставив его с нашим Евгностом, можно допустить, что последний, писавший по-гречески, претендовал лишь на то, чтобы быть переводчиком (и одновременно первым переписчиком своего перевода) этого сочинения: ведь если в тексте постоянно подчеркивается авторство библейского Сифа, представляется весьма вероятным, что Евгност исходил из того, что Сиф мог написать свою книгу только по-еврейски.

[495] Однако я не могу принять гипотезу *Беллета* о том, что в слове *Евгност* следует видеть не своего рода псевдоним, но духовный титул главы гностической общины («*Евгност* это харизматическое, официальное обозначение, которое можно сравнить с титулом *апа* для Пахомия или с титулом *архимандрит* для Шенуте») и что, следовательно, сопровождающее это имя прилагательное пнакаріос (см. прим. 462) следует рассмат-

ривать как мирское имя этого *евгноста* (т.е. евгност *Макарий*; Bellet, 1978, 47, 55).

[496] *Беллет* был уверен, что речь здесь идет о двух разных *евгностах* (см. пред. прим.): евгност Концесс и евгност Макарий (Bellet, 1978, 53 сл.). *Пэррот* считает, что автор трактата *Евг* был лишь тезкой автора колофона *ЕвЕг* (Parrott, 1981, 8). Издатели *ЕвЕг* довольствовались по этому поводу лишь одной бегло брошенной фразой: «Имя Евгност (в заключительном пассаже *ЕвЕг* — А.Х.) интересно в том отношении, что среди текстов из Наг Хаммади, в кодексах III и V, находится трактат одноименного автора» (Böhlig—Wisse, 1975, 206). Заметим, что первое сочинение кодекса V, которое содержит другую версию *Евг* (1.1—17.18), сильно повреждено как в начале, так и в конце текста, где можно было бы ожидать найти заглавие трактата и имя автора. Хотя можно допустить, что имя автора первоначально все же находилось и в V.I.1.1, и в V.I.17.18, речь может идти о реконструкции только одного слова (ⲉⲩⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ-?).

[497] В ответ на предложенное *Дорессом* решение проблемы авторства этих сочинений (Евгност был автором *Евг* и переписчиком *ЕвЕг*; см. прим. 457) *Вильсон* заметил: «Почему один и тот же автор представил две различных версии одного и того же материала? Можно предположить — и это не невозможно, — что по каким-то причинам, о которых мы ничего не знаем, он (с течением времени — А.Х.) просто изменил свои взгляды» (Wilson, 1976, 245).

[498] Вместе с тем следует всегда иметь в виду особый менталитет тех, чье (полу-) образование и, как следствие, причудливые представления порождали такое необузданное религиозное творчество, что они едва ли долго могли сохранять неизменными свои первоначальные взгляды (см., например, Iren. Adv. Haer. I.18.1); ср. также утверждение Иринея о том, что гностицисты одно учение, причем открыто, проповедовали непосвященным, а другое, причем тайно, узкому кругу посвященных (Adv. Haer. III.16.6).

[499] Однако в конце трактата видим, что учитель обращается уже только к одному ученику («Все, что я *тебе* выше сказал, сказал»: III. 90.4—6); В *Евг*-V, 17.8—9 место испорчено, однако возможна реконструкция мн.ч. (...ⲓⲛⲧ]ⲛ̄ «*вам*»); см. Parrott, 1991, 164.

[500] См., например: «Давайте теперь (вышесказанное) рассмотрим с другой стороны» (III.73.20) или: «Этого теперь достаточно, чтобы нам не продолжать (нашу дискуссию) бесконечно» (III.76.10—12; в версии трактата в кодексе V обе эти фразы отсутствуют).

[501] Так, например, он ни разу не упоминает имени Сифа, хотя миф, лежащий в основе трактата, свидетельствует о том, что «Сын Сына Человеческого», который назван здесь Спасителем (*Евг*-V, 13.12—14; в *Евг*-III отсутствует), может быть отождествлен только с Сифом (см. Parrott, 1991, 178—180).

[502] *Дoресс* предположил, что это название не было первоначальным и возникло лишь тогда, когда известное *Евангелие египтян*, которое упоминают Климент Александрийский, Ипполит и Епифаний, более не было в ходу (Doresse, 1968, 302, ср. также с. 327: «в начале III в. или даже позднее»). Böhlig, 1974, 36—37 и затем Böhlig—Wisse, 1975, 21 убеждены в том, что автор колофона изменил первоначальное название {*Священная*} *книга* {*египтян*} на *Евангелие египтян*, поскольку он, вероятно, хотел противопоставить это сочинение известному *Евангелию египтян*. Последнее предположение, причем только на основе восстановленного текста, едва ли можно считать хорошо обоснованным. Я также не могу согласиться ни с утверждением издателей, что колофон имеет «более христианский характер, чем сам трактат» (с. 20—21), ни с их осторожным предположением, что о египетском происхождении трактата можно думать на том основании, что автор отождествлял библейского *Сифа* с египетским богом *Сетом*. *Роберт Вильсон* также склоняется к тому, чтобы признать в этом названии позднейшее добавление, однако оставляет вопрос открытым (Wilson, 1976, 244).

[503] См., например, 2Кор 4.15: «Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (διὰ τοῦ εὐαγγελίου).

[504] Так, например, гностическая секта *ператов* считала египтянами тех, которые еще не проникли в суть их учения (Hipp. Philos. V.16.4—5; Marcovich, 182, 20 сл.). Подробный список примеров см. Doresse, 1968, 303, 331—332, прим. 62 (хотя автор приходит к совершенно иному выводу), а также Хосроев, 1991, 139.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Еще раз о понятиях «гносис» и «гностицизм»[*505]

Назвать рукописи из Наг Хаммади или просто *христианской*, или *гностической*, или даже *христианско-гностической* библиотекой, хотя бесспорно любое из этих обозначений не будет по сути дела неверным, значит не намного продвинуться в понимании природы сочинений, ее составляющих. Назвать ее владельца или просто *христианином*, или *гностическим христианином* или даже *христианским гностиком*, хотя, в конечном счете, каждое из этих обозначений также не будет ошибкой, не значит еще считать вопрос о характере его *христианства* решенным. Поскольку первостепенной важности здесь является вопрос не о том, в каких терминах обозначить то или иное явление, а о том, какое именно содержание вкладывается в каждом конкретном случае в сами эти термины, представляется необходимым, чтобы в дальнейшем избежать возможной терминологической путаницы, четко (насколько, правда, это позволяет имеющийся в нашем распоряжении материал) обозначить границы употребляемых в этой работе понятий.

Если, говоря о *христианизации* Египта во II—IV вв., пытаться понять, насколько к интересующему нас времени, т.е. времени становления и распространения христианства, египетское язычество (для эллинизированных городов необходимо, конечно, принимать в расчет и греческое философизирующее язычество, а

---

* Примечания к главе см. на с. 267—285.

для таких метрополий, как, например, Александрия, еще и эллинистический иудаизм) было вытеснено новой религией и, следовательно, в какой мере новое сознание повлияло на старое, в результате чего религиозные и этические представления как индивида, так и населения в целом претерпели необратимые изменения, то вряд ли обобщающий термин *христианство,* даже если он уточняется каким-либо определением[506], окажется достаточным для адекватного описания явления.

В самом деле, если пытаться установить, что же именно в каждом конкретном случае следует понимать под понятием *христианизация*, и оперировать при этом общими понятиями (при том, что часто в одно и то же понятие вкладывается разный смысл, или, наоборот, одно и то же явление обозначается различными понятиями), вряд ли можно рассчитывать на то, что картина, полученная в результате такого упрощенного анализа, будет отражать всю сложность и непрямолинейность процесса. При таком недифференцированном подходе *христианство* предстает перед нами лишь в виде неполноценной дроби, знаменатель которой известен (это так или иначе понятая и ставшая объектом веры личность Иисуса Христа), а числитель, который эту дробь конкретизирует, остается вне поля зрения, и в результате вопросы, весьма существенные для понимания специфики явления, оказываются без ответа. В этом случае мы можем лишь сказать, что речь идет о неких *христианах* вообще, но принадлежали ли они к тем новообращенным (или это были христиане уже не первого поколения?), у которых христианская проповедь (какая? церковная или внецерковная?) наложилась на языческое образование (какое? греческое или египетское?) или это были люди, чей религиозный мир до обращения был ограничен ис-

ключительно иудаизмом, мы не знаем[507]. Избавились ли эти новообращенные от груза своей старой религии или создали внутри себя мир, в котором уживалось как старое, так и новое?[508] Принадлежали ли они к общине (какой? городской или сельской?), члены которой ощущали себя единым целым, или были одиночками, для которых обращение к новой религии означало обособление от своих соседей, которые (еще) не были христианами? Идет ли речь об общине, безраздельно укоренившейся в том или ином месте, или о нескольких соседствующих христианских общинах разного толка, нетерпимо относившихся друг к другу? и т.д. Однако как ни заманчиво было бы ответить на эти и им подобные вопросы, по причине скудости наших источников мы вынуждены признать, что поставить их гораздо легче, чем разрешить[509].

Под общим термином *христианство*, которым мы часто вынуждены пользоваться лишь как видовым понятием, пригодным только для противопоставления другим видам (например, язычеству и т.д.), я имею в виду совокупность различных религиозных учений, для которых краеугольным камнем стала вера в *Иисуса Христа* как посредника между Богом и людьми[510]. Хотя эти учения отличались друг от друга различной организацией, культовой практикой, богословием, каноном книг Священного Писания и даже этикой, их последователи исповедовали себя *христианами*. Наличие в обществе такого, можно сказать, *обобщенного христианства* (или *христианской религии*), существующего только в нашем сознании, констатировать всегда проще, поскольку значительная часть имеющихся в нашем распоряжении источников (например, документы или частная переписка), содержа лишь косвенные свидетельства о религиозной принадлежности

их авторов[511], исключает дифференцированный подход и в лучшем случае позволяет проникнуть в суть явления не дальше простого утверждения: такой-то уже стал *христианином*, а такой-то оставался еще *язычником*[512] или т.п.

И тем не менее, чтобы все-таки избежать обобщений, которые вряд ли способствуют воссозданию подлинной картины, и попробовать приблизиться к пониманию того, каким же действительно было египетское христианство в первые века своего существования, необходим (и возможен!) дифференцированный подход. Ведь даже если мы не можем сказать ничего определенного о социальной, культурной или этнической принадлежности того или иного христианского автора (а с анонимными или псевдоэпиграфическими сочинениями, которые часто являются нашим основным материалом в решении вопроса о характере христианства, дело, как правило, обстоит именно так[513]), внутри того, что мы вынуждены называть обобщенным термином *христианство* (или *христианская религия*) можно выделить несколько основных направлений (или форм истолкования христианского учения), которые определяли религиозную жизнь неуклонно становящегося христианским Египта II—IV веков. Я имею в виду *церковное христианство*, *гностицизм* и в известной мере *манихейство*[514]. При этом не следует забывать, что они существовали не статично и не замкнуто, что внутри каждого из них постоянно возникали эфемерные, часто не более чем местного значения, течения и школы и что границы между ними оставались всегда довольно размытыми[515].

Церковное христианство, которое, правда, так никогда и не стало монолитным, но в сравнении с *гностицизмом* (см. ниже) максимально приблизилось к

этому идеалу, это не только особая форма организации верующих, основанная на строгой иерархии[516] (и вместе с тем на убеждении, что все члены общины равны перед Богом и что только в Церкви возможно спасение), практически общих для всех книгах Священного Писания[517] и ритуальной практике, но и исповедуемое этими верующими убеждение, что как истинная Церковь (тело Христово) может быть только одна[518], так и весь христианский мир должен быть единым[519]. В отличие, например, от *гностицистов* (см. ниже), церковные христиане никогда не отказывались от своего ветхозаветного наследия и воспринимали себя *Новым Израилем*. Эта форма христианства, именно вследствие своей укорененности в предании, идущем от апостолов[520], и вследствие строгой организации, оказавшаяся наиболее жизнеспособной, вытеснила, в конечном счете, на периферию (см. ниже о гностицизме) или подчинила себе (см. главу III о монашестве) все другие формы, существовавшие ранее самостоятельно. Именно это христианство, ставшее со временем фактически монопольным, свело практически на нет внецерковную христианскую литературу и, как результат, осталось для нас наиболее полно документированным.

Если совершенно конкретное, надежно засвидетельствованное как в многочисленных отчетах церковных ересиологов, так и в оригинальных сочинениях, религиозно-историческое явление, которое одними исследователями обозначается термином *гносис*, другими термином *гностицизм*[521], рассматривать в контексте раннего христианства, мне представляется весьма полезным прежде всего разграничить сферы применения обоих этих понятий. Это терминологическое уточнение поможет не только избежать путаницы в сути воп-

роса (едва ли корректно называть в научной литературе одно и то же явление по-разному), но и поможет яснее различать между тем, что христианству принадлежит, и тем, что не имеет к нему отношения.

Поэтому в отличие от некоторых исследователей, для которых понятия *гносис* и *гностицизм* обозначают одно и то же[522], и почти в полном согласии с Заключительным документом Международного коллоквиума в Мессине (1966 г.)[523] я понимаю под термином гностицизм совершенно конкретное религиозное явление, а именно: определенные, изначально христианские, движения первых веков н.э. (по преимуществу *дуалистические*[524] в своем богословии, хотя иногда и *монистические*[525]), которые содержат такие общие характеристики, как: 1) претензия на исключительное обладание знанием, полученным, как правило, в результате откровения, и, как результат, противопоставление себя всем прочим христианам, такого знания не получившим; 2) непризнание церковной иерархии; свое, разнящееся от группы к группе, понимание принципа организации общины и, как результат, отсутствие своей единой Церкви[526]; 3) использование для своих построений различных, часто небиблейских, традиций[527] и, как результат, настоящий индивидуализм в творческом процессе[528] и т.д. Таких христиан я называю не *гностиками* (во избежание путаницы с различными нехристианами, которые также претендовали на обладание знанием, или с таким христианским гностиком, как, например, Климент Александрийский), но *гностицистами*[529].

Хотя церковные ересиологи пытались привести эти различные течения к некоей единой системе и даже установить между ними преемственность, они понимали трудность своей задачи и как характерную черту

подчеркивали именно свободу гностицистов в их богословско-мифологической деятельности. Поэтому можно сомневаться в том, что последние, именно по причине их свободы и отсутствия укорененности в признаваемой всеми традиции, могли долгое время сохранять свою идентичность и что церковные полемисты, называя то или иное направление одним и тем же собирательным именем, в действительности каждый раз говорили об одном и том же. Именно этим можно объяснить, что у ересиологов мы находим не совпадающие друг с другом описания богословской системы Василида[530]. Именно поэтому учение самого Валентина, как оно предстает перед нами из фрагментов его собственных сочинений, резко отличается от учений его последователей[531].

В вопросе о том, являлись ли у *гностицистов* христианские концепции всего лишь поверхностным заимствованием, наложившимся на изначально принципиально иную, чем христианство, религию (в этом случае гностицизм следует считать таким же полноценным, как и христианство, религиозным видом), или они уже были христианами (правда, с точки зрения тех, кто прочно стоял на почве библейской традиции, весьма специфическими), когда создавали свои системы, при сегодняшней степени изученности темы следует предпочесть вторую возможность[532]: по своему самосознанию гностицисты были *христианами*, правда, стремившимися радикально отказаться от иудейского наследия, из которого они однако щедро черпали. Причина такого понимания христианства, с одной стороны, могла лежать в том, что эти люди пришли в христианство из среды, где уже произошел сплав иудейских и вульгарно-философских представлений[533], где уже могла иметь место дуалистическая концепция бо-

жества в сочетании с резким неприятием мира и где возникли и были в ходу такие тексты, как *Марс*, *Аллог*, *Зостр* или *АпИн*[534]. С другой стороны, такое понимание христианства могло зависеть не только от предшествующей религиозной культуры индивида, но также (и, возможно, прежде всего) от его психических склонностей и духовных претензий, поэтому к гностицизму могли приходить (и приходили) не только те, кто до своего обращения вращались в среде, порвавшей с традиционной религией, но также и те, кто вследствие особого свойства своего религиозного сознания, открытого как для нового извне, так и способного это новое порождать изнутри, постоянно искали нетрадиционные богословские пути. Таким искателем мог быть, конечно, и церковный христианин[535], и языческий философ и т.п.

Эти факторы играли всегда значительную роль в характере христианства любого новообращенного, и то, что я называю *гностицизмом*, было совокупностью различных попыток понять и объяснить христианское учение средствами гностического менталитета (см. ниже)[536], который был основой их религиозности. Поэтому гностицизм оставался всегда лишь одной (среди прочих) из возможностей понимания христианства[537]: именно поэтому, как ложное, с точки зрения Церкви, понимание христианства, он всегда оставался мишенью для церковных ересиологов, и именно поэтому, воспринимая себя как истинное христианство, он в свою очередь сам порождал полемическую литературу, направленную против Церкви[538]. Все это однако не означает, что гностицизм следует оценивать только с точки зрения церковного христианства и поэтому рассматривать его как ересь; тем более не следует считать, что церковное христианство всегда было перво-

начальным[539] или, наоборот, что гностицизм ему предшествовал[540]. При их противопоставлении я исхожу из того, что речь идет о двух возможностях понимания одного и того же явления[541].

Понятие *гносис* (соотв. *гностик, гностический*) я использую только для обозначения особого — с одной стороны готового воспринимать различные влияния извне, с другой стороны, уже претендующего на исключительное обладание *знанием*, — (религиозного) склада мысли или менталитета[542], который спонтанно мог возникать внутри уже существующих религиозных структур (будь то философизирующее язычество, иудейство или христианство)[543] и который мог становиться достоянием не только отдельных личностей, но мог трансформироваться в целое религиозное движение (в платонизирующем язычестве это *герметизм*, в христианстве это *гностицизм*)[544]. Хотя те, которые были убеждены в своей способности постигать божество особым образом, по всей вероятности действительно имели «новый ментальный фокус»[545] (несмотря на то, что оставались внутри старых религиозных структур), они не располагали ни единой догматической системой, ни единой организацией, ни едиными культом и книгами священного Писания (ср. ниже о *манихействе*), одним словом всем тем, что позволило бы называть это явление религией в собственном смысле этого слова. Разумеется, гностическая община (например, *герметисты*) или община гностицистов любого толка на основе общих священных книг, культовой практики, местной организации и т.д. могла иметь чувство своей идентичности, однако едва ли можно представить, что в сознании этих людей могло существовать нечто вроде концепции единого гностического мира (как, например, церковный мир, который, пусть

даже и пронизанный различными схизмами, объединял различные церкви).

Поскольку происхождение *гносиса*, или, можно сказать, гностического мироощущения, которое я понимаю как реализацию *гностического* менталитета в различных формах и в различных культурных средах, вряд ли можно вывести из одной конкретной религии, или из какой-то одной конкретной страны, или связать его с конкретной личностью основателя[546], едва ли следует говорить о *гносисе* как о религии;[547] предпочтительнее характеризовать это явление как особый религиозный настрой или, иначе сказать, *религиозность*[548]. Эту религиозность — вначале лишь персональное религиозное чувство, которое обусловлено не столько социальной принадлежностью и даже не столько образовательным уровнем индивида (хотя и они играют важную роль), сколько его психическими особенностями[549], — следует рассматривать в одном ряду с религиозностью *апокалиптиков*[550] или тех, кто практиковал *магию*[551], в основе которых также лежит определенный психический настрой индивида или целого коллектива, но этот настрой, безусловно оказывающий воздействие на религиозное восприятие его носителя, всегда реализуется внутри уже существующей религии и поэтому в каждой получает свою собственную форму[552].

При таком дифференцированном употреблении понятий *гносис* и *гностицизм*[553] я думаю не только о том, что едва ли следует одно и то же явление называть двумя разными терминами, или, наоборот, несколько различных по своему религиозно-историческому происхождению явлений (даже если в основе каждого из них лежит практически одинаковый религиозный менталитет) сводить к единому знаменателю[554], но так-

же и о семантике и словообразовательной модели этих терминов. Созданные в новое время термины с конечным формантом *-изм* (не несущие в себе при этом никакого отрицательного коннотата), к числу которых относится и гностицизм[555], обозначают, как правило, надежно распознаваемые исторические явления, имеющие свое начало и конец, в то время как корневое понятие, легшее в основу таких словообразований, не содержит ничего специфически исторического[556]. Если мы говорим о протесте против государственной Церкви, это вовсе не означает, что мы обязательно имеем в виду *протестантизм* (протестантство): различные движения протеста сопровождали историю христианства, но лишь одно получило это собирательное имя. Если бы мы поставили знак равенства между таким термином, как, например, *социализм* (совершенно конкретное историческое явление), и прилагательным socialis, т.е. «общественный», от которого оно образовано, это привело бы только к терминологической путанице, ведь понятие «общественный, общий» служило девизом для различных религиозных и политических движений в разные времена. Точно так же не каждый, кто владеет капиталом, принадлежит миру *капитализма*, и не каждый, кто имеет личное благочестие (pietas), принадлежит *пиетизму* и т.д. С другой стороны, называя конкретное явление внутри христианства термином *гносис*, для того чтобы подчеркнуть особый способ постижения Бога, можно было бы для достижения терминологического единообразия и церковное христианство называть словом *пистис* (πίστις, т.е. вера), поскольку для церковных христиан именно вера, а не знание (γνῶσις) стояла во главе угла; при таком подходе пришлось бы оставить без внимания тот факт, что вера лежит в основе любой религии.

Если мы вслед за церковными ересиологами пользуемся термином *гносис* для обозначения различных христианских течений, последователи которых обладали (или, по крайней мере, думали, что обладают) особым гностическим менталитетом, то волей-неволей мы негативно оцениваем это явление, поскольку в полемической церковной литературе оно всегда уточняется определением «ложный» (т.е. ложное знание). Встает вопрос, оправдано ли использование заведомо пристрастного термина в непредвзятом научном исследовании?[557]

Манихейство я рассматриваю как одно из гностических ответвлений христианства[558], несмотря на то, что сам Мани свое изначальное христианство, пропущенное им через призму своего гностического менталитета[559], довольно быстро и успешно преобразовал в самостоятельную религию (со всеми необходимыми атрибутами новой религии откровения: Церковь, иерархия, культ, Священное Писание, миссионерская проповедь[560]). Однако даже если с точки зрения формы манихейство следует рассматривать как подлинную религию, то с точки зрения его содержания оно, как вызванное к жизни гностическим менталитетом его основателя, может быть понято лишь как последнее великое порождение *гностицизма*.

Если исходить из известной формулы *Квиспела* «Гносис минус христианство остается гносисом»[561], то, продолжив его мысль, можно утверждать: «Христианство минус гносис остается тем не менее христианством» и тотчас видеть, что речь здесь идет о двух не зависимых друг от друга и на терминологическом уровне едва ли совместимых реалиях: *христианство* — это совершенно конкретное, хотя и выступающее в многообразии форм, религиозно-историческое явление, *гносис* — это то, что не связано ни с конкретной религи-

ей, ни с определенным временем. Вместе с тем «гностицизм минус христианство» (по моему определению) уже не является *гностицизмом* (в лучшем случае можно говорить о *гносисе*), и вряд ли бы стали церковные ересиологи полемизировать с таким гностицизмом. Точно так же, если мы устраним из манихейства все христианские (хотя и в гностической одежде) реалии, встанет закономерный вопрос, останется ли что-нибудь от такого манихейства[562].

Когда мы рассматриваем различные направления внутри раннего христианства, мы должны всегда иметь в виду, что не каждый тогдашний христианин (и особенно тот, кто не принадлежал господствующей Церкви и сохранял многое из своей предыдущей веры[563]) мог различать между различными течениями внутри христианства и что то, что с высоты нашего времени представляется более или менее надежно дифференцированным[564], таковым воспринималось и этим христианином.

Если взглянуть теперь на сочинения из Наг Хаммади, многие из которых до сих пор ускользают от четкой классификации (прежде всего вследствие того, что для них невозможно установить какой-то единый религиозный знаменатель), то можно, по крайней мере, установить, что их авторы были именно такими христианами. К таким же христианам я склонен отнести и последующих читателей этих сочинений.

ПРИМЕЧАНИЯ

[505] Проблема рассматривалась мною ранее (Хосроев, 1991, 34—48), и предлагаемое ниже является дальнейшим развитием темы.

[506] Так, например, выделение трех основных типов христианства (причем каждый из них имеет свой маркирующий признак, обусловленный спецификой предшествующей культуры, на которую легла христианская проповедь): латиноязычного, с его упором на правовой аспект религии, греческого, с его онтологическим толкованием Бога и Христа, и арамеоязычного, понимавшего веру скорее как образ жизни (см. Quispel, 1968, 81—82), вряд ли намного продвинет нас в понимании египетского христианства.

[507] До того, как христианство в Египте проникло собственно к египтянам, бесспорно придавшим учению свой национальный колорит, оно выступало там по крайней мере в двух ипостасях: 1) иудео-христианство, принесенное из Палестины обращенными иудеями для иудеев (см. Roberts, 1979) и сохранившее в себе многое (как в идеях, так и в культовой практике) от иудаизма (при этом, конечно, нельзя забывать, что сами египетские иудеи, родным языком для которых давно стал греческий, уже несколькими поколениями раньше были бесповоротно эллинизированы); 2) эллинистическое христианство, распространившееся либо среди греков, до этого едва ли знакомых с иудейской религией, либо среди греков, которые до обращения в христианство уже стали прозелитами иудейской религии. О том, что эти формы стояли в известном антагонизме друг к другу, хотя вполне могли сосуществовать внутри одной христианской общины, свидетельствует название не дошедшего до нас сочинения Климента Александрийского «Церковное установление, или против иудействующих» (Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας, Eus., H.E. VI. 13.3) или осуждение Оригеном тех христиан, которые продолжали придерживаться иудейской ритуальной практики (например, обрезания: Joh. CXIV; Preuschen, 565, 22—30).

[508] Так, например, Ориген говорит о тех христианах, которые посещают и церковь, и синагогу (Hom.Lev. 5.8); столетие спустя такая практика еще сохранилась в Египте, см. P.Oxy.903 (IV в.). Подробнее см. Klijn, 1986, 164—165.

[509] Для надежной истории раннего христианства в Египте (до епископства Деметрия) исследователь практически не располагает материалом и (пока?) вынужден довольствоваться лишь гипотезами. См. подробнее Pearson, 1986a, 132—157; id., 1986b, 206—216. Не многое можно сказать и о том, к каким социальным слоям принадлежали первые египетские христиане.

[510] При этом приближенном определении мы даже не можем ответить на вопрос, признавали ли такие христиане Иисуса Христа Сыном Бога и Богом или они, вследствие своей укорененности в традиционном иудаизме, видели в нем лишь долго ожидаемого Мессию из рода Давида.

[511] Поэтому установить, являлся ли вообще христианином автор такого рода текста, бывает не всегда легко; см., например, попытку *Марио Нальдини* на основе анализа религиозной лексики (θεός, ἀδελφός, ἀγάπη и т.д.) частных писем II—IV вв., авторы которых никогда эксплицитно не говорят о своей религиозной принадлежности, установить их христианское происхождение (Naldini, 1968) и критический анализ его работы *Евой Випшицкой*, считающей примененные им критерии неверными и его выводы необоснованными (Wypszycka, 1974, 203—221, где автор рецензии из 97 писем, рассмотренных *Нальдини*, оставляет лишь 46 как релевантные теме).

[512] См., например, Bagnall, 1993, 278—289, где автор, на материале папирусных документов исследуя проблемы христианизации Египта, говорит лишь об этом обобщенном христианстве. Точно также и попытка при помощи анализа имен собственных установить степень христианизации страны (см. Bagnall, 1982, 105—124) не может претендовать на то, чтобы установить, каким же именно было это христианство.

[513] Документальные тексты, наоборот, не позволяют дифференцировать христианство с богословской точки зрения, но дают

надежную информацию как о социальном положении христиан, так и об их этнической принадлежности и о географии распространения.

[514] Еще одна, существенно важная для Египта, форма христианского сознания и практики, а именно монашество (в его многообразных проявлениях) была рассмотрена в главе III.

[515] Выше (см. прим. 507) уже было отмечено, что египетское христианство на заре своего существования проявлялось по крайней мере в двух формах, которые были обусловлены предыдущей религиозно-этнической культурой новообращенных, — эллинистической и иудейской. Границы этих двух форм не совпадают однако с границами между церковным христианством и гностицизмом: ведь, например, к церковному христианству мог прийти как иудей, так и грек. Для того, чтобы объяснить это различие, мы должны из сферы противопоставления различных культур обратиться к сфере менталитета и посмотреть, как различие в понимании христианства было обусловлено различным социальным статусом, образованием, психическим складом (см. ниже о *гносисе*).

[516] Необходимость такой иерархии для нормального функционирования Церкви, expressis verbis сформулированная, например, Игнатием Богоносцем (в любой церкви «епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, а диаконам... доверено служение Иисуса Христа... Поэтому, как Господь ничего не делал без Отца... ни сам, ни через апостолов, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, что получится у вас что-либо достойное похвалы, если будете это делать сами»: Magn. VI.1—VII.2; ср. Trall. III.1), до сих пор лежит в основе жизни церковной общины.

[517] Хотя окончательное оформление церковного канона Писания произошло лишь к середине IV в. и до этого времени состав книг Священного Писания мог незначительно варьироваться от одной поместной Церкви к другой, уже Климент Александрийский и Ириней Лионский говорят о непререкаемом авторитете именно тех сочинений, которые составляют теперь канон; см., например, Kümmel, 1970, 344—345.

[518] См., например, о «едином теле Церкви» у Игнатия Богоносца (Smyrn. I.2) или об изначальном единстве Церкви, противопоставленном множеству ересей (...εκκλησία ἡ μία, Clem. Strom. VII.107.3—4).

[519] Чувство некоей «надобщинной связи» всех христиан, принадлежащих Церкви (die übergemeindliche Verbundenheit: Andresen, 1971, 43), надежно документировано многочисленными пастырскими посланиями, которыми с самого начала обменивались христианские общины.

[520] О единстве Церкви, основанном на предании апостолов, см. Iren., Adv. Haer. I.10.2: «Приняв это учение и эту веру (т.е. апостолов — А.Х.), ... Церковь, несмотря на то, что рассеяна по всему миру, заботливо сохраняет их, населяя как бы один дом, точно также и верит в них, имея как бы одну душу и одно сердце, и сохраняет это, и учит, и передает, как бы имея одни уста. Ведь хоть и различаются языки в мире, сила предания остается одной и той же. И церкви — будь то в Германии, Иберии или у кельтов, будь то на востоке, в Египте или Ливии, будь то в середине мира — не по-разному верят и не различное имеют предание»; ср. Хосроев, 1991, 40, прим. 173. Гностицисты также претендовали на то, что свое учение получили от апостолов, но в отличие от церковных христиан, убежденных в том, что апостольская проповедь была адресована всем христианам, утверждали, что истинное учение было открыто лишь избранным; см., например: «Василид и Исидор... говорят, что (сам) Матфий рассказал им тайные слова, которые он услышал от Спасителя, когда тот учил немногих» (Hipp., Philos., VII.20.5; ср. Clem., Strom., VII.108.1), или утверждение валентиниан, что Валентин получил свое учение от некоего Февды, ученика апостола Павла (Clem., Strom., VII.106.4).

[521] Так, например, в немецкой и английской научной литературе для обозначения одного и того же явления приняты различные термины: *гносис* (die Gnosis) и *гностицизм* (Gnosticism).

[522] Так, например, для *Кюрта Рудольфа* (Rudolph, 1990, 65) понятия «гносис и гностицизм обозначают одно и то же; первое — это самообозначение (Selbstbezeichnung) позднеантичной (einer spätantiken) религии искупления (Erlösungsreligion),

второе — словообразование нового времени». Если однако отвлечься от христианской школы II в., приверженцы которой называли себя *гностиками* (γνωστικοί), т.е. теми, которые владеют знанием (γνῶσις; ср. Clem., Strom. III.30.1 о последователях некоего *Продика*, которые называли себя гностиками, и Tert., Scorp. 1.5; 15.6, где *гностики* противопоставляются *валентинианам*; ср. также Iren., Adv. Haer. I.11.1: γνωστικὴ αἵρησις; подробнее см. Smith, 1981, 796—807), по поводу этого определения можно возразить следующее. Во-первых, в дошедших до нас источниках *гносис* никогда не выступает «самообозначением» какой-либо христианской школы: у Иринея это, восходящее в конечном счете к апостолу Павлу, понятие (см. 1Тим. 6.20: ψευδώνυμος γνῶσις) охватывает всех еретиков, даже если они не имеют ничего общего с *гносисом* (например, эвиониты: Adv. Haer. I.26.2). Во-вторых, едва ли правомерно считать *гносис*, — понятие, в которое немецкий исследователь включает и герметизм, и христианский гностицизм II в., и манихейство, и мандеизм, — «позднеантичным» явлением: такое определение применительно, например, к мандеизму, возраст и происхождение которого все еще остаются загадкой, а его связь с античностью едва ли может быть доказана, неизбежно ведет к терминологической неразберихе. Если оставаться в общепринятых в научной литературе хронологических рамках понятия поздняя античность (см., например, Demandt, 1989), такое определение может быть применимо лишь к периоду от Диоклетиана до Юстиниана (!), а в этом случае за хронологическими рамками оказываются и такие философизирующие системы, как система Василида или Валентина. О том, что термин *религия* также едва ли применим в этом случае, см. ниже с. 262.

[523] Документ вырабатывался на французском языке, и его окончательная версия была переведена на английский, немецкий и итальянский. Интересующий нас текст в немецком переводе звучит: «Um einen undifferenzierten Gebrauch der Ausdrücke *Gnosis* und *Gnostizismus* zu vermeiden, scheint es im Interesse aller zu liegen, durch gleichzeitige Anwendung der historischen und der typologischen Methode einen bestimmten Sachverhalt festzustellen: den "Gnostizismus", d.h. methodisch von einer bestimmten Gruppe von Systemen des zweiten Jahrhunderts nach Christus auszugehen, die "Gnostizismus" nennen zu sollen

man sich allgemein einig ist. Im Gegensatz dazu würde man unter "Gnosis" ein Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist, verstehen» (Origini, XXIX). «Чтобы избежать недифференцированного употребления выражений *гносис* и *гностицизм*, представляется необходимым, и в этом все заинтересованы, используя как исторический, так и типологический методы, установить терминологические границы для употребления понятия "гностицизм". С одной стороны, все согласны в том, что этим термином следует обозначать лишь определенную группу религиозных систем II в.н.э., с другой стороны, что термином "гносис" следовало бы обозначать лишь "знание божественных тайн, которое доступно только избранным"».

[524] Сам по себе религиозный дуализм еще не является синонимом гностицизма. Дуализм может характеризовать религиозные воззрения как индивида, так больших групп верующих, пытающихся разрешить проблему теодицеи, и вопрос здесь лишь в том, закреплялось ли подобное богословское воззрение, которое рождалось как своего рода протест против общепринятого богословия, в новую богословскую систему или оставалось маргинальным. На вопрос о том, где следует искать корни такого радикального дуализма, который мы встречаем в большинстве гностических систем, до сих пор нет удовлетворительного ответа: он не засвидетельствован ни в иудаизме, наследие которого, правда, радикально переосмысленное, распознается во многих концепциях гностицизма, ни в платонизме (пусть даже в его вульгарной форме), влияние которого на целый ряд систем гностицизма, по крайней мере в грекоязычных областях, ни у кого не вызывает сомнения. Возможны однако чисто гипотетические объяснения этому явлению. Учитывая особый пиетет, который *гностицисты* (об этом термине см. ниже) различных толков испытывали к апостолу Павлу, можно предположить, что стимулом к их радикальному дуализму, т.е. резкому противопоставлению Верховного Бога, непричастного злу, и Демиурга, завистливого Бога Ветхого Завета, могли служить доведенные ad absurdum толкования ряда богословских концепций апостола, в которых имплицитно уже присутствовал определенный дуализм (например, Гал 3.10; 5.17 и т.п.); ср. также Хосроев, 1991, 163, прим. 15. Против этого говорит однако то обстоятельство, что не все гностицисты-дуалисты признавали Павла

и опирались в своих построениях на его сочинения: некоторые, отвергая апостола язычников (см., например, *ApПетр* 74.16—22: Приложение 5), ставили во главу угла авторитет других апостолов, например, Петра или Иакова (см. 1 и 2 *ApИак*). (Вульгарная) платоническая философия, знание которой было характерно для многих гностицистов, также может быть рассмотрена как один из возможных источников дуализма: не следует ли видеть здесь мифологически детализированное и радикально переоцененное (причем на мыслительном уровне вряд ли способном к высоким философским абстракциям) понимание платоновского противопоставления мира идей чувственному миру? Однако подобное платонизирование можно обнаружить не во всех системах гностицизма. О том, что дух гностицизма не может быть объяснен только из иудаизма или только из платонизма, см. подробнее Broek, 1983, 56—66.

[525] См., например, Strom. III.5.3, где Климент называет Епифана, сына Карпократа, основателем "монистического гносиса" (μοναδικὴ γνῶσις). Ср. также утверждение Иринея (не придавая, правда, ему абсолютной ценности) о том, что учение *валентиниан* могло быть как монистическим (для широкой аудитории), так и дуалистическим (для избранных): Adv. Haer. IV.33.3; III.16.6.

[526] О том, что такие христиане, формально оставаясь внутри Церкви (так, например, ни один из ересиологов не говорит нам о том, что Василид был исключен из церковной общины, см. Quispel, 1981, 427), создавали собственные, с отличной от церковной культовой практикой (см., например, о втором крещении у маркосиан: Iren., Adv. Haer. I.13.6), объединения, мы располагаем достаточной информацией: см., например, свидетельство Тертуллиана о том, что у валентиниан «сегодня один епископ, а завтра другой; тот, кто сегодня дьякон, завтра чтец; тот, кто сегодня священник, завтра уже мирянин, так как даже на мирян они возлагают священнические функции» (Praescr. Haer. 41; ср. Iren., Adv. Haer. III.15.2; IV.26.2; подробнее см. Koschorke, 1978, 228—232); более того, будучи формально членами церковной общины, они могли выполнять там священнические обязанности, см. Koschorke, 1981, 757—769). Резкое неприятие ими официальной церковной иерархии резко формулирует автор *ApПетр*: «...другие из

тех, которые нам не принадлежат, называют себя епископами (ἐπίσκοποι) или диаконами (διάκονοι), как если бы они получили свою власть от Бога... Они — это высохшие каналы» (79.21—31; подробнее см. Приложение 5). *Квиспел* абсолютно прав, утверждая, что основная претензия гностицизма (по его терминологии, *гносиса*; ср. ниже прим. 561) это «христианство без Церкви» (Quispel, 1972, 77).

[527] Именно здесь, по убеждению церковных полемистов, зарыт корень зла (например, Iren. Adv. Haer. III.2.2); именно это отличает истинное, т.е. церковное, христианство (ἀληθινὸς χριστιανισμός), которое следует единственной традиции, от различных ересей (Orig., Cels. II.27).

[528] См., например, возможно, несколько утрированные слова Иринея: «И говоря такое о творении, каждый из них, по мере сил, рождает что-нибудь новое каждый день» (Adv. Haer. I.28.1; ср. I.11.1; I.18.1); ср. также мнение Плотина (Enn. II.9.6): «они изобретают новые учения (καινολογούντων) для создания своей собственной школы (αἵρησις)».

[529] В немецком варианте работы, чтобы отличать Gnosis в широком смысле понятия (см. ниже) от гностицизма, для производных от последнего мною были предложены термины Gnostizist (без знания попытки *Жана Даниелю* уже применить такое разграничение: gnostiques — gnosticistes; указание на это см. Bianchi, 1978, 34) и gnostizistisch. Я однако не уверен, что прилагательное *гностицистический* (т.е. принадлежащий *гностицизму*, исповедуемый *гностицистами*), как отличное от *гностический* (т.е. принадлежащий *гносису*), приемлемо с точки зрения русского языка. Поэтому неудобство с использованием амбивалентного прилагательного *гностический*, характерное также и для других языков (см., например, Wilson, 1968, 25, 35), остается.

[530] См., например, Iren., Adv. Haer. I.24.3—7; Clem., Strom. IV.81.1; Hipp., Philos. VII.20—27. Ср. также Хосроев, 1991, 44—45.

[531] На основе этих маленьких фрагментов (греческий текст см. Völker, 1932, 57—60), которые занимают едва ли две страницы типографского текста, *Маркшис* не только пытается реконструировать богословскую систему *Валентина*, но и до-

казать, что «Валентин фрагментов не был валентинианином (в смысле поздних мифологизированных валентинианских систем)» (Markschies, 1994, 105, прим. 374; автор, впрочем, ничего не говорит о возможности эволюции религиозных взглядов Валентина). Если однако рассматривать, например, фр. 1 (Clem., Strom. II.36.2 сл. = Völker, 1932, 57—58), в котором Валентин говорит о несовершенном создании ангелами человека (в отличие от учения его последователей, согласно которому человека создал Демиург; по моему убеждению, важнейшим в этом мифе является не проблема, ангелы или Демиург выступают творцами несовершенного творения, а то, что это творение было предпринято не по воле Верховного Бога; в результате дуализм этих систем оказывается принципиально одинаковым), и если видеть здесь не «первый шаг (die Vorstufe) на пути к мифологическому валентинианизму», а лишь «некую промежуточную ступень между Филоном и Климентом Александрийским» (с. 105), необходимо тогда, следуя этой аргументации, как Сатурнина, так и Карпократа, которые учили, что mundum и ea quae in eo sunt были созданы ангелами (ab angelis: Iren., Adv. Haer. I.24.1; I.25.1), или тех *гностицистов*, по учению которых семь virtutes создали несовершенного человека (Iren., Adv. Haer. I.30.6; ср. *АпИн*), также исключить из того, что мы называем *мифологический гностицизм*. Поэтому и утверждение *Маркшиса* о том, что «кроме библейских сочинений Валентин не владел ... никакими другими сочинениями, из которых бы он черпал свои откровения (Offenbarungsschriften)» (с. 103), можно было бы принять лишь в том случае, если действительно быть убежденным, что рассказ об ангелах, которые ужаснулись при виде своего творения (φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, фр. 1), засвидетельствован Библией.

[532] Не только церковные полемисты видели в *гностицизме*, хотя и искаженное, *христианство*, но также и платонический философ Цельс рассматривал различные школы гностицистов как бесспорно принадлежащие христианству; см., напр., Orig., Cels. V.61 (о валентинианах), V.62 (о симонианах) и т.д.; ср. также Orig., Cels. III.12 и Porph., Vit. Plot. 16. *Р. ван ден Брук* верно подчеркнул, что христианские гностики (т.е. те, кого я называю *гностицистами*) бесспорно были христианами, однако с его предостережением, что «рассматривать этих

гностиков как некую отдельную группу вне Церкви или в оппозиции к ней является серьезной ошибкой» (Broek, 1983, 70), я не могу согласиться.

[533] Например, в среде обратившихся в эллинистический иудаизм греков или в среде иудеев, порвавших со своей религией и влившихся в греческий культурный мир. И в том, и в другом случае речь идет о попытках постичь новые богословские реалии средствами старого религиозного менталитета: осознать, что Бог один, когда все предыдущее воспитание и образование на этой идее не основывалось, или, наоборот, попытаться понять, что все «полно богов», и примирить это с принципом единобожия.

[534] О том, что, например, *АпИн* возник, скорее всего, в нехристианской среде, см. Pearson, 1993, 155—165. Остается только гадать, подвергались ли такие нехристианские по своему происхождению сочинения, как, например, дошедшие до нас в составе библиотеки из Наг Хаммади и не содержащие в настоящей форме никаких христианских следов *Зостр* и *Аллог*, какой-либо христианской редакции со стороны гностицистов в школе Плотина, у которых эти тексты также были в ходу (Porph., Vit. Plot. 16). Вместе с тем вопрос о том, является ли отсутствие эксплицитно выраженных христианских реалий в том или ином тексте надежным свидетельством его нехристианского происхождения, остается для меня открытым; ср., например, такой христианский трактат как *ИС*, которому Иероним отказывал в праве называться христианским именно на том основании, что в нем отсутствуют такие христианские реалии, как Христос, апостолы и т.п. (см. Хосроев, 1991, и выше прим. 102 о *ПремИХ* и *Евг*, а также Khosroyev, Der «Eugnostosbrief» und die «Sophia Jesu Christi», доклад на Шестом Международном конгрессе коптологов: Мюнстер, июль 1996 г. /в печати/).

[535] См., например, рассказ Тертуллиана (Adv. Val. 4) о том, что Валентин был вначале христианином, принадлежавшим Церкви (и даже претендовавшим одно время на папский престол), но затем обратился к гностицизму (по убеждению Иринея, под влиянием так называемой *гностической ереси* /τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρήσεως, Adv. Haer. I.11.1), или рассказ об обращении в гностицизм бывшего церковного христианина Мар-

киона под влиянием Кердона (Iren., Adv. Haer. I.27.2; Epiph., Pan. 42.1.1 и 4).

536 В конечном счете (с некоторыми уточнениями) я согласен с *Артуром Дерби Ноком* в том, что гностицизм II в. это «aggregate of a series of individualistic responces to the religious situation» (Nock, 1964, 273).

537 Поэтому я не могу согласиться с исследователями, которые, хотя и признают, что гностицизм II в. должен рассматриваться в контексте раннего христианства, с одной стороны говорят о нем как о «христианской ереси» (Wilson, 1968, 22: «Gnosticism ...must be regarded as a Christian heresy»), с другой — противопоставляют «гностицизм» недифференцированному понятию «христианство» (id., 24:«...Gnosticism appears to be roughly contemporary with Christianity, or perhaps a little later»). Я согласен с *Симоной Петреман* в том, что *христианство и гностицизм* это не два независимых религиозных движения, а одно (Pétrement, 1984, 299—301), причем первый термин является видовым, второй родовым.

536 См., например, *СвИст*, в котором неизвестный автор полемизирует не только с церковными христианами, но также с последователями Валентина (56.5), Василида (57.6—7: о сыне Василида /?/ Исидо[ре]) и некоего Симона (? ⲥⲓ[ⲏⲱ]ⲛⲓⲁⲛⲟⲥ, 58.2—3). О целом ряде таких полемических сочинений, которые теперь доступны среди рукописей из Наг Хаммади, см. Koschorke, 1978.

539 Хотя с точки зрения церковного христианства дело именно так и обстояло и следовательно гностицизм рассматривался как ересь, которая возникла в Церкви: см., например, Clem., Strom. VII.107.2—3; также и для Оригена принадлежность Церкви была важнейшим критерием истинного христианства: он четко проводит границу между церковным (ἐκκλησιαστικός) христианством и христианством Гераклеона (Joh. 13.44) или Валентина (Cels. V.61: ἡμεῖς...ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας). Гностицисты, а именно последователи Валентина, сами называли церковных христиан κοινοὺς καὶ ἐκκλησιαστικούς (Iren., Adv. Haer. III.15.2).

540 Такой была ставшая на многие годы широко принятой точка зрения *Вальтера Бауэра* (Bauer, 1934).

[541] *Джордж МакРей*, убежденный, что гностицизм (Gnosticism) возник в недрах эллинистического иудаизма, говорит: «Он стал соперником христианства не только во II в., когда церковные писатели такие, как Иустин и Ириней, выявили гностических лидеров и (их) секты, но с самого начала, когда христиане начали осмысливать значение Иисуса и его миссии. То, что обострило это соперничество, — и, как это ни парадоксально звучит, значительно помогло ранним христианам в выработке их (богословских) формулировок, — было их естественное родство, обязанное их общему наследию. Гностицизм текстов из Наг Хаммади является не христианской, а иудейской ересью...» (MacRae, 1978, 150). Не пытаясь оспаривать веру американского исследователя в то, что гностицизм (сохраняя здесь его терминологию) возник в среде, хорошо знакомой с иудейскими религиозными представлениями (с этим согласны сейчас практически все исследователи; не решенным, по крайней мере для меня, по-прежнему остается главный вопрос: что это была за среда, в которой эти представления так прочно укоренились?), веру, основанную прежде всего на том, что среди рукописей из Наг Хаммади есть гностические сочинения, которые, кажется, не содержат никаких следов христианства (ср. также утверждение *Ван ден Брука*: «эти сочинения показывают, что гностицизм не возник как христианская ересь», Broek, 1983, 67), замечу, что такое широкое использование термина *гностицизм* вряд ли способствует тому, чтобы четко очертить границы явления. С другой стороны я только тогда могу принять утверждение *Квиспела*, что гносис «не желает быть ничем другим, как только истолкованием христианства (Interpretation des Christentum), и при этом истинным и соответствующим духу времени истолкованием» (Quispel, 1972, 77), если вместо понятия *гносис* употреблять понятие *гностицизм*.

[542] Наглядным примером такой претензии может служить, например, дерзкое высказывание автора *Евг-III* (70.8 сл.): «Мудрейшие среди них от создания мира строили предположения о том, что такое истина, и эти предположения истины не достигли. Ведь тремя разными способами учили о создании мира все (вти) философы, и поэтому их мнения не совпадали... Ни один из них не принадлежит истине» (и только те, которые принимают предложенное автором учение, ее достигают). Ср. также *Тракт.б.назв.* (97.24 сл.) и утверждение

противников Плотина о том, что Платон и другие древние философы не смогли проникнуть в глубь умной сущности: это могут сделать только те, кто обладает гносисом (Porph., Vit. Plot. 16; ср. Plot., Enn. II.9.6).

[543] Паразитический характер *гносиса* (соотв. *гностицизма*) был совершенно справедливо подчеркнут *Рудольфом* (см. Rudolph, 1975, 772).

[544] Хотя подобный склад мыслей засвидетельствован для целого ряда религиозных течений вплоть до нашего времени (что требует особого исследования), в этой работе понятие *гносис* рассматривается лишь в контексте культуры Римской Империи.

[545] См., например, Tröger, 1981, 87.

[546] Был ли предполагаемый основатель такого движения (если речь, конечно, идет не о мифологическом персонаже, как, например, Гермес) визионером, для которого убеждение в том, что он обладает совершенным знанием как себя самого, так и Бога, явилось результатом его духовного опыта (откровение, озарение и т.п.), а его ученики и последователи были полуинтеллектуалами, которые остро чувствовали неудовлетворенность существующими религиозными структурами и верили, что, следуя учителю, они сами смогут достичь совершенного знания, является проблемой религиозной психологии, которая должна объяснить, почему для одних людей вопрос: «Чем больше я узнаю, тем больше я убеждаюсь в том, что я ничего не знаю» (или: «Чем ближе подхожу я к Богу, тем яснее я вижу, как он далек от меня») не имеет никакого значения, а других побуждает к бесконечному духовному поиску и совершенствованию. В этом отношении *гносис* гностицизма далеко отстоит от *гносиса* Климента Александрийского.

[547] См., например, Gnostic religion (Jonas, 1958; Tröger, 1981); Gnosis als Weltreligion (Quispel, 1951); Erlösungsreligion (Rudolph, 1990, 65) и т.д.

[548] *Ханс Лайзеганг,* анализируя понятие «das gnostische Denken» (т.е. «гностическая мысль» или «гностический образ мысли»), верно подчеркнул особый религиозный настрой и особый

взгляд на мир тех, кто исповедовал «знание» как особый путь постижения божества: «Гносис берет свое начало в мистическом образе мысли, движущемся по совершенно другим рельсам, нежели рациональный образ мысли, который почти безраздельно господствует в европейской культуре последних столетий и в котором мы все воспитаны. Такой мистик смотрит на мир ... иными, нежели мы, глазами» (Leisegang, 1924, 9).

[549] Хотя *Уильям Джеймс* (James, 1982), проводя грань между двумя видами религиозного чувства — тех обычных верующих, которым религия была передана другими, которые исповедовали эту религию лишь в силу привычки («second-hand religious life») и которых всегда большинство, и тех «гениев», которые имели свой неповторимый религиозный опыт и которых всегда меньшинство, ни разу не упомянул «религиозный гений» гностиков, тем не менее именно они в первую очередь должны быть рассмотрены среди тех, кто в вопросе о природе зла был пессимистом («the sick soul», по определению *Джеймса*), и именно они должны быть противопоставлены тем healthy-minded оптимистам, которые составляли основную массу верующих (в данном случае — церковным христианам).

[550] Этим термином я обозначаю носителей особой религиозности, в основе которой лежит лихорадочное ожидание близкого конца этого мира, чувство отчуждения от него и вера в конечное освобождение от него в грядущем веке и которую можно назвать *апокалиптический эсхатологизм*. *Хэнсон* верно подчеркнул, что «апокалиптическая эсхатология это (...) не конкретное социорелигиозное движение, не система мысли, но скорее некая религиозная перспектива, (...) которая не является исключительной собственностью какой-либо религиозной или политической партии или группы, хотя в определенные периоды она могла стать доминирующей у членов какой-либо секты или даже у целого социального класса» (Hanson, 1976, 29). Такая религиозность, также как и гностическая (причем обе могли сосуществовать в одном менталитете: гностицист мог быть апокалиптиком, о чем свидетельствуют многочисленные гностические апокалипсисы в рукописях из Наг Хаммади), не является религией, но лишь придает последней определенный колорит.

[551] Едва ли следует говорить о магии как о реализации религиозного опыта, отличного от собственно религии, как это делает большинство исследователей. Как и в только что приведенном случае (см. пред. прим.), говоря о магии, мы должны обратиться к сфере персональной религии и прежде чем говорить о принципиальном отличии магии от религии задать себе вопрос, можем ли мы понять, почему тот или иной человек обратился к тому, что мы называем магией (был ли он счастлив или нет? или, как более частное определение, здоров или болен? добрый по природе или злой? и т.п.). Не имея возможности в большинстве случаев (вследствие анонимности магической практики) получить ответ на эти вопросы, но исходя из общечеловеческих религиозных стереотипов (например, в отчаянии из-за несчастной любви одна девушка отправляется в монастырь, другая в той же ситуации прибегает к магии и т.п.), можно думать, что положение дел, когда один довольствуется банальной религией, а другой обращается к такому радикальному средству, как магия, зависит не только от социальной среды, образования, возраста и т.п. вплоть до моды, но в первую очередь от психических склонностей индивида. Поэтому для меня отличие магии от религии лежит не в характере религиозного чувства (в конечном счете и простые верующие, и те, кто практикуют магию, молятся одним и тем же богам), но прежде всего в силе этого чувства: для практикующего магию это острое желание или даже необходимость (так, например, в отчаянии вера индивида становится совершенно иной, нежели в счастье, и для этого достаточно посмотреть на религиозные психозы больных людей, приходящих к святилищу, см., например, Альтотинг и его Черную Мадонну, где можно отчетливо видеть, сколь зыбка граница между общепринятой религией и магической практикой) как можно быстрее достичь действенного контакта с божеством. Степень этой необходимости диктует и выбор средств: один стремится достичь этого контакта годами длящейся суровой аскетической практикой, другой — мгновенно, используя технические средства.

[552] Как неузнаваемо одержимость чувством близкого конца света или т.п. может исказить лицо традиционной религии, хотя и щедро разбавленной всевозможными заимствованиями из нетрадиционных источников, хорошо видно на недавних примерах сект *Джима Джонса, Дэвида Кореша* или *Лука Журе*

и т.п. Однако вряд ли мы станем называть все эти течения религией sui generis.

[553] Которое отличается от предложенного *Рудольфом:* «Представляется неудачным и опасным разделять между гносисом и гностицизмом, поскольку оба понятия столь тесно связаны с известными позднеантичными явлениями и поскольку сам термин "гносис" был использован христианскими ересиологами для обозначения гностицизма» (Rudolph, 1970, 18).

[554] «Вместо искусственного разделения (двух терминов) следует настойчивее чем раньше отождествлять "гносис" и "гностицизм"» (Rudolph, 1970, 19).

[555] Слово было создано в XVII веке кембриджским платоником Генри Мором (Henry More) как производное от γνωστικός для обозначения раннехристианских ересей, описанных в *Апокалипсисе* Иоанна; подробнее см. Layton, 1995, 348—349 (статья стала мне доступной уже после того, как эта глава была написана; могу лишь заметить, что *Лейтон* предлагает рассматривать феномен *гностицизма*, вслед за христианскими ересиологами и языческими писателями, «в контексте развития христианских учений, христианского толкования Библии ... и христианского использования мифа»: там же, с. 348).

[556] По этой причине нельзя признать удачным предложение японского исследователя *Сасагу Арai* называть гностицизмом «eine nicht an Zeit und Ort gebundene religiöse Ideologie, die eine gnostisierende Bewegung hervorruft», а гносисом «eine an Zeit und Ort der Spätantike gebundene religiöse Erscheinung» (Arai, 1967, 184). Критику этого определения, которое игнорирует предшествующую научную традицию, см. Wilson, 1994, 540—541.

[557] *Маркшис* — назову здесь лишь одну из последних работ по этому вопросу, — для которого *понятие* и *определение* гносиса и гностицизма едва ли поддаются точному определению и «остаются проблематичными», отказывается использовать термин *гностицизм* на том основании, что «движение, названное на коллоквиуме в Мессине гностицизмом (см. выше прим. 523), церковными полемистами называлось *гносисом*» (Markschies, 1991, 868). Исходя из этого, он пользуется только

термином *гносис* и обозначает нехристианские сочинения (герметические и т.п. тексты, т.е. все, что по моему определению следует называть *гносисом*) как «негностические (...), которые однако содержат в себе отдельные гностические мотивы и комбинации» (с. 868—869; следует заметить, что такое расплывчатое описание едва ли терминологически релевантно). Утверждение *Маркшиса:* «Обозначение этих систем понятием *гносис* (вместо *гностицизм*) оправдано тем, что в них знание выполняет сотериологическую функцию» (с. 870) как аргумент, по крайней мере для меня, не имеет никакой силы, поскольку *знание* в таких религиозно-философских системах, как, например, *герметизм*, всегда выполняет эту функцию.

[558] Хотя манихейство обладало удивительной способностью приспособления к окружающему его религиозному миру, оно нигде и никогда не смогло отречься от своего первоначального христианства, причем даже в странах, где христианство всегда оставалось маргинальной религией (например, в Китае; см. Waldschmidt—Lentz, 1926; Glintzer, 1987, 11—20: китайский Свиток гимнов). Поэтому вряд ли прав *Асмуссен*, когда утверждает, что доманихейское «распространение христианства на восток, в центр Азии, дало (позднее манихеям) возможность активно использовать там имя Иисуса. От Атлантики до Китая манихейские миссионеры могли легко включать в свои проповеди имя Иисуса, не рискуя быть непонятыми» (Asmussen, 1975, 109). Наше сегодняшнее представление о манихействе позволяет утверждать, что эти миссионеры не «могли легко *включать* в свои проповеди имя Иисуса», а не могли, даже если бы этого захотели, его из своих проповедей *исключить*, поскольку он (пусть даже иначе понятый и включенный в более сложную и многоступенчатую богословскую систему, чем та, которая была у церковных христиан) всегда оставался краеугольным камнем их учения.

[559] О том, что Мани, до того как он выступил со своей собственной проповедью, воспитывался в иудео-христианской секте елксаитов (секта, которую все ересиологи рассматривали как бесспорно *гностическую*), к которой принадлежал и его отец, мы располагаем теперь надежной информацией в ставшем недавно известным греческом жизнеописании Мани (так называемый Кельнский Кодекс Мани).

и т.п. Однако вряд ли мы станем называть все эти течения религией sui generis.

[553] Которое отличается от предложенного *Рудольфом:* «Представляется неудачным и опасным разделять между гносисом и гностицизмом, поскольку оба понятия столь тесно связаны с известными позднеантичными явлениями и поскольку сам термин "гносис" был использован христианскими ересиологами для обозначения гностицизма» (Rudolph, 1970, 18).

[554] «Вместо искусственного разделения (двух терминов) следует настойчивее чем раньше отождествлять "гносис" и "гностицизм"» (Rudolph, 1970, 19).

[555] Слово было создано в XVII веке кембриджским платоником Генри Мором (Henry More) как производное от γνωστικός для обозначения раннехристианских ересей, описанных в *Апокалипсисе* Иоанна; подробнее см. Layton, 1995, 348—349 (статья стала мне доступной уже после того, как эта глава была написана; могу лишь заметить, что *Лейтон* предлагает рассматривать феномен *гностицизма*, вслед за христианскими ересиологами и языческими писателями, «в контексте развития христианских учений, христианского толкования Библии ... и христианского использования мифа»: там же, с. 348).

[556] По этой причине нельзя признать удачным предложение японского исследователя *Сасагу Арai* называть гностицизмом «eine nicht an Zeit und Ort gebundene religiöse Ideologie, die eine gnostisierende Bewegung hervorruft», а гносисом «eine an Zeit und Ort der Spätantike gebundene religiöse Erscheinung» (Arai, 1967, 184). Критику этого определения, которое игнорирует предшествующую научную традицию, см. Wilson, 1994, 540—541.

[557] *Маркшис* — назову здесь лишь одну из последних работ по этому вопросу, — для которого *понятие* и *определение* гносиса и гностицизма едва ли поддаются точному определению и «остаются проблематичными», отказывается использовать термин *гностицизм* на том основании, что «движение, названное на коллоквиуме в Мессине гностицизмом (см. выше прим. 523), церковными полемистами называлось *гносисом*» (Markschies, 1991, 868). Исходя из этого, он пользуется только

термином *гносис* и обозначает нехристианские сочинения (герметические и т.п. тексты, т.е. все, что по моему определению следует называть *гносисом*) как «негностические (...), которые однако содержат в себе отдельные гностические мотивы и комбинации» (с. 868—869; следует заметить, что такое расплывчатое описание едва ли терминологически релевантно). Утверждение *Маркшиса:* «Обозначение этих систем понятием *гносис* (вместо *гностицизм*) оправдано тем, что в них знание выполняет сотериологическую функцию» (с. 870) как аргумент, по крайней мере для меня, не имеет никакой силы, поскольку *знание* в таких религиозно-философских системах, как, например, *герметизм*, всегда выполняет эту функцию.

[558] Хотя манихейство обладало удивительной способностью приспособления к окружающему его религиозному миру, оно нигде и никогда не смогло отречься от своего первоначального христианства, причем даже в странах, где христианство всегда оставалось маргинальной религией (например, в Китае; см. Waldschmidt—Lentz, 1926; Glintzer, 1987, 11—20: китайский Свиток гимнов). Поэтому вряд ли прав *Асмуссен*, когда утверждает, что доманихейское «распространение христианства на восток, в центр Азии, дало (позднее манихеям) возможность активно использовать там имя Иисуса. От Атлантики до Китая манихейские миссионеры могли легко включать в свои проповеди имя Иисуса, не рискуя быть непонятыми» (Asmussen, 1975, 109). Наше сегодняшнее представление о манихействе позволяет утверждать, что эти миссионеры не «могли легко *включать* в свои проповеди имя Иисуса», а не могли, даже если бы этого захотели, его из своих проповедей *исключить*, поскольку он (пусть даже иначе понятый и включенный в более сложную и многоступенчатую богословскую систему, чем та, которая была у церковных христиан) всегда оставался краеугольным камнем их учения.

[559] О том, что Мани, до того как он выступил со своей собственной проповедью, воспитывался в иудео-христианской секте елкасаитов (секта, которую все ересиологи рассматривали как бесспорно *гностическую*), к которой принадлежал и его отец, мы располагаем теперь надежной информацией в ставшем недавно известным греческом жизнеописании Мани (так называемый Кельнский Кодекс Мани).

[560] Как это expressis verbis сформулировал сам Мани; см., например, *M5794* (= T II D 126, Andreas—Henning, 1933, 295—296). *Питер Браун* абсолютно верно подчеркнул: «the ecclectism, even the confusion, of Gnostic literary remains at Nag Hammadi contrasts vividly with the organized dogmatism of the Manichaean scriptures. Manichaeism was a religion organized for survival in a harsher age than that which saw the spread of a *salonfähig* Gnosticism» (Brown, 1972, 110, прим. 3).

[561] Quispel, 1951, 28: «Gnosis minus Christentum ist Gnosis».

[562] Как для церковных полемистов, так и для языческого философа Александра Ликопольского манихейство было всего лишь христианской ересью. О том, что манихеи считали себя истинными христианами (veri christiani), см. выше прим. 374.
В рецензии на немецкий вариант моей книги *Винценты Мышор* пишет: «Unter dem Begriff "Gnostizismus" versteht er eine der Versionen des Christentums. Das steht der Annahme von S. Pétrement sehr nahe» (Myszor, 1996, 373). Я признаю, что мною при обсуждении понятия «гностицизм» непростительно были упущены из виду работы не только *Симоны Петреман* (прежде всего: Pétrement, 1984), но и работы *Роберта Вильсона* (см. Wilson, 1996, 268); в настоящей дискуссии эти исследования приняты во внимание. Хочу отметить, что в немецком варианте книги я намеревался ограничиться всего лишь примечанием, в котором было бы дано мое понимание понятий терминов *гносис* и *гностицизм*. Это приложение, первоначально не претендовавшее на исчерпывающий обзор всех точек зрения и теперь значительно расширенное в русском варианте, появилось в ответ на просьбу моих немецких коллег, с которыми мы не раз обсуждали эти понятия, пытаясь найти общее решение, и для которых то, что я называю *гностицизмом*, является *гносисом*.

[563] Здесь я имею в виду прежде всего цензурирующее, при этом не обязательно сознательное, воздействие церковной общины на своих членов: посредством ли катехитического наставления, внутрицерковной ли дисциплины или культа и т.п., одним словом посредством всего того, что должно было отделять христианина как от его прошлого, так и от нехристианского мира. Однако чаще всего полный разрыв с предшествующей культурой оставался недостижимым идеалом, и

до сих пор христиане разных стран (будь то копты, армяне или русские) сохранили в своей повседневной жизни многое из того, что из христианства как такового объяснено быть не может.

[364] Однако желание современных исследователей все систематизировать выходит иногда далеко за рамки, поставленные перед нами наличным материалом: см., например, классификацию, предложенную *Бентли Лейтоном* «the School of St.Thomas», в которую были включены различные сочинения, связанные между собой лишь общим именем апостола Фомы. Отвлекаясь от того, что слово «школа» предполагает конкретного учителя, учение которого продолжают и развивают ученики, нужно заметить, что объединенные им сочинения были написаны на различных языках (напр., *Деяния Фомы* по-сирийски, а *ФомАтл* по-гречески), в различной культурной среде (ср., напр., новозаветный язык *ЕвФом* и философизирующий язык *ФомАтл*) и предположительно в различных странах (*ЕвФом* в Эдессе /?/, *ФомАтл* в Александрии /?/).

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

*О подлинности «Посланий» Антония**

Если ставить себе цель отыскать связь между текстами из Наг Хаммади и египетским монашеством, как это было сделано в ряде работ последних лет, то для доказательства этого тезиса важнейшей проблемой, конечно, должна была бы стать проблема выбора источников. Сравнивать некоторые тексты из Наг Хаммади, например, с *Посланиями* Антония (Великого)[565], — хотя эти сочинения имеют между собой очевидное родство как в богословско-философском языке, так и в целом ряде богословских концепций[566], — но исходить при этом из того, что эти *Послания* подлинные и, следовательно, написаны великим анахоретом по-коптски, значит, по моему убеждению, не только игнорировать социальную и этническую стратификацию культуры христианского Египта первых веков н.э., но и рисковать получить неверное представление как о монашестве (в данном случае, об отшельничестве)[567], так и о текстах из Наг Хаммади[568]. И действительно, если признавать, что автором *Посланий* был сам Антоний, то его традиционный образ «не учившегося грамоте» копта неизбежно должен быть пересмотрен, и мы должны видеть в нем одного из тех философски образованных египтян, в кругу которых сочинения, подобные тем, что составили библиотеку из Наг Хаммади, переводились с греческого, человека, который сам в силу своего образования был в состоянии писать фи-

---

* Примечания к главе см. на с. 294—311.

лософизирующие трактаты. *Тито Орланди* в своем детальном (и последнем имеющемся на сегодняшний день) очерке коптской литературы, хотя, кажется, и склоняется к тому, чтобы признать Антония автором *Посланий*, тем не менее осторожно оставляет «этот вопрос открытым для будущих исследований»[569]. Не претендуя здесь на то, что нижеследующее как раз и является одним из таких «будущих исследований», я хотел бы рассмотреть лишь некоторые аспекты проблемы и постараться показать, что имеющийся в нашем распоряжении материал не позволяет доказать подлинность *Посланий*[570].

I. В языке дошедших до нас по-коптски *Посланий* Антония[571] едва ли можно найти свидетельства, которые бы позволили заключить, что мы имеем дело с коптским оригиналом[572]. Несколько раз в этом тексте, наряду с грамматически нормативными для коптского языка сочетаниями прилагательного с существительным (т.е. греческое прилагательное имеет форму ср.р. при неодушевленном существительном любого рода, причем постпозитивно с формантом ⲛ̄ может выступать как прилагательное, так и само существительное: ⲡⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ, № 4; Winstedt 543.5 и ⲟⲩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲡ̄ⲗⲩⲭⲁⲛⲓⲥ 543.7; см. Till, 1955, § 76, 114), встречаются необычные формы сочетания, которые однако можно объяснить, если допустить, что в основе текста лежал греческий оригинал: ⲁⲅⲁⲡⲏ ...ⲡ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲏ (№ 4: Winstedt 541.4; вместо нормативного ⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ), ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲡ̄ⲛⲟⲉⲣⲁ (542.11; вместо ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲡ̄ⲛⲟⲉⲣⲟⲛ)[573] и грамматически примечательное ⲭⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡ̄ⲗⲟⲅⲓⲟⲥ (543.9), где греческое прилагательное λόγιος, которое не является заимствованным словом для коптского[574], свидетельствует скорее в пользу греческого оригинала. То же самое можно сказать о глаголе ⲗⲗⲁⲥⲕⲉ (542.9—10), который

крайне редко, и при этом лишь в переводных сочинениях, появляется в коптских текстах. В этом же ряду следует рассматривать и написанное по-гречески название ⲟⲙⲓⲟⲥ (? ὁμοίως) ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲩ ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ (дважды: №№ 4 и 5), в котором греческий genitivus auctoris передан не при помощи нормативного для коптского форманта ⲛ̄- (ⲡⲧⲉ-)[575]. Эти, хотя и немногочисленные, примеры с большой степенью вероятия свидетельствуют о том, что в основе коптского текста *Посланий* лежал греческий оригинал.

II. Философский язык этих семи *Посланий*[576] выдает в их авторе не простого поселянина, едва ли знакомого с грамотой, а довольно образованного человека, жившего в городе, где он вполне имел возможность читать соответствующие книги или посещать какую-либо богословскую школу. Поэтому, если настаивать на том, что *Послания* вышли из-под пера самого Антония, следует прежде всего объяснить, каким образом человек, который никогда не посещал школы[577] и вся жизнь которого прошла вдали от греческих культурных центров[578], мог стать причастным греческому образованию[579].

Автор *Посланий*, как и многие христианские философы первых веков н.э., призывает своих слушателей прежде всего познать себя, что, по его мнению, является первым шагом к познанию Бога[580]. Познание себя — это в первую очередь познание своей «умной сущности»[581], которая заложена в каждом человеке и которая ассоциируется с умом и душой[582]. Познать же себя можно лишь полностью освободившись от страстей, которые обременяют душу, и обратившись к добродетельной жизни[583]. Христос — истинный ум[584] и образ (imago) Отца — является жизнью для всякой «наделенной разумом природы», «которая создана по

образу его образа»[585]. Автор знаком как с аллегорическим толкованием библейских реалий[586], так, кажется, и с учением о предсуществовании и падении душ[587]. На вопрос, в какой богословской среде Египта можно обнаружить эти, или сходные с ними, концепции, и следовательно, к какой среде принадлежал автор, у меня есть только один ответ: к христианской александрийской культуре первых веков н.э., которая многое впитала из современной ей платоническо-стоической философии. Для иллюстрации приведу лишь несколько примеров.

Хотя призыв «познай самого себя» известен не только александрийской культуре и его можно встретить в различных философских и религиозных текстах за пределами христианства[588], только у александрийских мыслителей он впервые становится исходным пунктом богословия. Так, уже для Филона познание самого себя это первый шаг на пути к познанию Бога[589]. Ему вторят Климент, Ориген, Дидим Слепой, выдающийся келлийский анахорет-оригенист Евагрий Понтик[590] и такие безвестные александрийские авторы, как *Сил* и *Секст*[591]. Философская концепция «бесстрастия» как важнейшего условия для достижения «добродетели» является основополагающей в этическом учении как александрийцев, так и тех, кто находился под их влиянием (например, Евагрий)[592]. Представление о Христе как об «истинном уме» Бога было важной частью учения Оригена и Евагрия[593]. Также и учение о падении умов (νόες), созданных изначально равными, и превращении их в души (ψυχαί) — деградация, которая была обусловлена свободой воли каждого и которая имела своим следствием, как наказание, заключение этих душ в тела, — стояло в центре системы Оригена и Евраг-

рия[594]. Все александрийские богословы толковали библейский текст аллегорически[595].

Эти концепции мы не находим однако в рядовой отшельнической среде, ментальность которой надежно засвидетельствована «Изречениями (египетских) отцов» и которая в массе своей, как показывает, например, полемика с антропоморфитами[596], была не в состоянии мыслить категориями философского богословия. Социально (крестьянин), этнически (копт), культурно (непричастность греческому образованию) и ситуативно (экономически-религиозный уход от коллектива, т.е. ἀναχώρησις[597]) Антоний принадлежал той самой, далекой от греческой образованности среде, давшей христианскому миру великих египетских анахоретов, и вырывать его из этой среды мы едва ли имеем основания.

Не только богословие посланий, но и наше сегодняшнее знание коптских текстов, среди которых до сих пор не засвидетельствовано ни одного философского сочинения, о котором определенно можно было бы сказать, что оно не является переводом с греческого, не позволяет принять подлинность *Посланий*[598]. Их определенное родство с некоторыми сочинениями из Наг Хаммади[599], оригиналы которых были написаны по-гречески, по всей вероятности, в Александрии, может свидетельствовать только о том, что речь идет об общей для них грекоязычной платонизирующей христианской городской культуре[600], которая с отшельничеством Антония, как мы знаем его из других источников, не имеет ничего общего. Когда древняя традиция единодушна в том, что Антоний по-гречески был необразован, что для коптского, пусть даже и зажиточного[601], крестьянина было вполне обычным явлением[602], едва ли следует строить далекоидущие предположения

о том, что он «обладал хорошим знанием современных ему философских тем и концепций»[603]. Если мы и располагаем свидетельством о том, что египетский анахорет Гиеракас из Леонтополя был одинаково искусен как в греческом, так и в коптском языках (см. о нем выше прим. 221)[604], то не следует забывать, что речь идет здесь о выходце из эллинизированного города в Дельте. Пытаться же проецировать такое городское христианство в среду, в которой оно никогда не было засвидетельствовано, и при этом предполагать (причем только на основе нескольких сочинений, авторство которых не доказано), что не только греческообразованные христиане в городах, но и коптские христиане в сельской местности были в состоянии платонически толковать христианство[605], значит обрекать себя на реконструкцию, которая (как и та, согласно которой рукописи из Наг Хаммади принадлежали пахомианам) едва ли может быть названа удачной.

III. Такие факты, как: 1) рукописная традиция этих посланий единодушно называет Антония автором[606], 2) Иероним уже в 392 году говорит о существовании собрания из семи посланий, которые были переведены с коптского на греческий[607], 3) некоторые темы этих посланий встречаются в «Житии Антония», написанном Афанасием[608], 4) некоторые высказывания Антония в Apophtegmata patrum идентичны с тем (или напоминают то), что говорит «Антоний» в своих посланиях[609] и т.д., могут свидетельствовать лишь о том[610], что эти послания с самого начала (по крайней мере, очень рано) циркулировали под именем великого египетского анахорета, но еще никоим образом не решают вопроса об их подлинности. Если же не делать насилия над древней традицией, а принимать свидетельства источников так, как они есть, можно вполне допустить,

что некто из греческих богословски образованных кругов Александрии (?)[611], вдохновленный «Житием Антония», составил *по-гречески* (причем уже на основе своего собственного, а не Афанасия, богословия[612]) собрание посланий, призванное, по его мнению, служить живой иллюстрацией как к сочинению александрийского епископа, так и к образу мыслей самого анахорета[613]. Как то огромное влияние, которое «Житие Антония», написанное Афанасием после 356 г., оказало на различные, не только монашеские, традиции[614], так и само философизирующее богословие автора *Посланий*[615], могут служить свидетельствами в пользу такого объяснения.

Именно об этих греческих *Посланиях* говорил Иероним, однако поскольку он не сомневался в их подлинности и был уверен, что Антоний не знал греческого, был он также уверен и в том, что оригинал этих посланий мог быть написан только по-коптски. Это первоначальное собрание из семи посланий вскоре стало пополняться другими[616], также приписанными Антонию сочинениями, и ко времени Шенуте и Безы их число в составе корпуса почти утроилось[617]. О том, что как в греческой, так и в коптской монашеской литературе более позднего времени имели хождение многочисленные сочинения, приписанные Антонию, свидетельствуют не только те послания, в которых первоначальное авторство Аммона в ходе рукописной традиции изменилось на авторство Антония[618], но и, например, пространное греческое послание, изданное *Гариттом*[619], и коптский текст из Британского Музея (*Or.6003*)[620].

Заканчивая этот экскурс, приведу изречение аввы Арсения, который, оставив роскошь и двор, где он был наставником будущих императоров Аркадия и Гоно-

рия (Apoph.Patr., *Arsen.* № 36), пришел спасаться в Скит. На вопрос такого же как и он гречески образованного человека[621]: «Почему при нашем образовании и мудрости мы не имеем никаких добродетелей, а эти неотесанные египтяне имеют столь великие добродетели?» Арсений ответил: «Мы от учения мира сего ничего не имеем, а вот они приобрели добродетель от трудов своих» (Apoph. Patr., *Arsen.* № 5). И это убеждение Арсения разделял, очевидно, каждый, кто уходил в пустыню, избирая ее, конечно, не для того, чтобы получать там философское образование, которое он не смог получить в миру, или чтобы становиться там основателем некоей философской школы, каковым он до этого не имел возможности стать. Именно на таких добродетелях, как постоянная работа и молитва, раскаяние в грехах, борьба с дурными помыслами и искушениями, обуздание языка и чрева, смиренномудрие, воздержание и т.п., зиждилось с самого начала египетское отшельничество, и именно эти добродетели Антония (см. Apoph. Patr., *Ant.* №№ 1, 4, 6, 7, 19 и т.д.), принадлежащие исключительно сфере *ортопраксии,* а не какие-то его философско-богословские взгляды и высказывания (т.е. его ортодоксия или гетеродоксия), вызывали у современников восхищение и желание ему подражать (Vit. Ant. Pr. 1). Я не вижу никаких оснований ставить под сомнение эту древнюю традицию, поэтому и дилемму, стоящую перед *Рубенсоном,* а именно: «следует ли рассматривать образ Антония, засвидетельствованный другими источниками, как исторически верный, или *Послания* вынуждают нас этот образ пересмотреть?»[622] решаю в пользу первого вопроса.

•

ПРИМЕЧАНИЯ

[565] Речь идет о собрании из семи обращенных к монашеской аудитории *Посланий*, авторство которых уже в ранней традиции было приписано Антонию. Полностью текст дошел до нас только в поздних переводах (арабский, грузинский, два латинских, см. прим. 571), за каждым из которых стоял текст со своей рукописной традицией, и это обстоятельство весьма затрудняет работу по реконструкции оригинального текста. Хотя эти языки не всегда позволяют выявить первоначальную терминологию оригинала, тем не менее там, где реконструкция оригинальных терминов не вызывает сомнения, можно отчетливо видеть, что автор этих *Посланий*, язык и религиозно-философские представления которого близки богословской мысли таких александрийских богословов, как Климент и Ориген, был философски образованным христианином. Это сходство позволило говорить о нем, уже начиная с первой половины XVI в., как об одном из оригенистов (подробнее об этом см., например, Rubenson, 1990, 60). Эту старую точку зрения, высказанную, правда, на основе убеждения в том, что эти *Послания* не принадлежат перу Антония и, следовательно, не являются подлинными, отстаивает теперь *Самуэль Рубенсон*, убежденный в том, что *Послания* написаны самим Антонием Великим, который в своем богословии был монахом-оригенистом (см., например, Rubenson, 1990, 96).

[566] *Винценты Мышор*, посвятивший работу сопоставлению некоторых текстов из Наг Хаммади с *Посланиями* Антония, которые, по его убеждению, являются подлинными, попытался построить «мост (...) между монашеством и гностицизмом в Наг Хаммади» (Myszor, 1989, 88, ср. также с. 73, где автор говорит о «Zusammenhänge zwischen dem Monastizismus und der Gnosis»). Хотя сопоставление этих текстов само по себе безусловно дает интересные результаты, я не могу разделить выводов, к которым приходит польский исследователь (см. ниже).

[567] Мы также составили бы себе ложное представление *о* египетском отшельничестве, если бы обширное собрание греческих *Поучений*, *Посланий* и духовных *Слов*, усвоенных рукописной традицией Макарию Египетскому, рассматривали бы как вышедшее из-под пера этого коптского анахорета. Теперь, кажется, все исследователи единодушны в том, что эти сочинения написаны каким-то христианским аскетом, богословие которого имело определенное родство с учением мессалиан (об этой ереси см. Theod., H.E. IV.11) и что, скорее всего, их реальным создателем был мессалианский монах Симеон из Месопотамии, авторство которого засвидетельствовано некоторыми рукописями (отсюда и принятое теперь обозначение: *Макарий/Симеон*; см. Dörries, 1978). Здесь однако не место входить подробно в вопрос о родстве многих богословских построений Макария/Симеона с александрийским богословием.

[568] Так, например, *Рубенсон* убежден, что, если бы удалось доказать подлинность этих сочинений, а следовательно, и то, что они являются древнейшими оригинальными памятниками коптской литературы, «их можно было бы использовать при оценке других текстов, например, текстов из Наг Хаммади» (id., 1989, 104). Он также считает, что *Послания* «могли бы помочь лучше понять богословское отношение монашества как к церковному богословию, так и к ересям, прежде всего к гностицизму» (id., 1989, 97—98).

[569] «Provided that the letters are authentic, which seems probable, the question remains whether Antony actually wrote them himself or whether he used an amanuensis. Did he compose them in Coptic? Is the Coptic version that we have the Coptic original, or has it been (re)translated from the Greek?» (Orlandi, 1986, 63—64). Следует заметить, что прежнее убеждение исследователей в том, что *Послания* не принадлежали перу Антония (например, Bardenhewer, III, 1923, 79—81; Christ—Stählin—Schmid, 1913, 1157—1158), в современной научной литературе (начиная с работ *Людвига Хертлинга* /Hertling, 1929/ и *Франца Клейны* /Klejna, 1938/) активно подвергается пересмотру, и теперь мы видим отчетливую тенденцию рассматривать *Послания*, скорее всего, как подлинные. В своем очерке коптской литературы, в главе, посвященной оригинальным коптским сочинениям, *Мартин Краузе*, не входя в подробнос-

ти проблемы, констатирует: «От основателя отшельничества Антония (...) сохранились остатки коптских посланий» (Krause, 1980, 710). *Деспре* (Desprez, 1986), посвятивший проблеме подлинности сочинений специальную работу, считает, что «неясный язык» *Послáний* вполне объясняется тем, что Антоний был малообразованным самоучкой, а черты оригенизма, которые отчетливо видны в его богословии, объясняются знакомством Антония с Дидимом Слепым (ср., например, Hist. Laus. 4). О точке зрения *Рубенсона* см. прим. 565. *Рене Кокен* рассматривает послания в разделе Œuvres originales (коптской литературы), замечая при этом, что «их подлинность поставлена некоторыми под сомнение» (Coquin, 1993, 200). Также и *Бартелинк* склоняется к тому, чтобы признать подлинность посланий (Bartelink, 1994, 71—73).

[570] *Мышор*, сославшись на статью *Клейны* (Klejna, 1938), просто решил проблему подлинности этих сочинений: «Речь идет (...) о семи *Посланиях*, подлинность которых после исследования, проделанного Клейной, не ставилась под сомнение» (Myszor, 1989, 74).

[571] По-коптски в единственной рукописи XI в. (см. Winstedt, 1906, 540—545) полностью сохранилось лишь одно послание (№ 4 по нумерации коптского текста = № 7 по нумерации латинского перевода, сделанного неким Valerius de Sarasio в XVI в. с теперь утерянного греческого текста: PG 40, 998D—1000B /далее Val./ = № 4 по нумерации другого латинского перевода, сделанного в XVII в. с арабского языка маронитом Abraham Ecchellensis: PG 40, 1008B—1009C /далее Abr./ = № 7 по нумерации древнегрузинского перевода: Garitte, 1955, 42—46) и фрагменты двух других (конец послания № 3 и начало послания № 5 = Val. № 6 и № 5 = № 6 и № 3 грузинского перевода).

[572] Исходя из справедливого утверждения *Краузе*, что «до сих пор еще не выработаны языковые критерии для четкого определения того, принадлежит ли сочинение оригинальной или переводной литературе», и что, чтобы установить это, исследователь чаще всего вынужден «опираться на исторические факты» (Krause, 1980, 694), *Рубенсон* пытается, совмещая языковые и исторические свидетельства и произвольно рассматривая одни источники как заслуживающие доверия, дру-

гие, если они не укладываются в его схему, как «тенденциозные», показать обратное (см., например, Rubenson, 1989). Анализ языка и сопоставление текста различных версий приводит его однако к результатам, которые он сам вынужден признать более чем скромными («Auch wenn wir von keinem wirklichen Beweis für ein koptischen Original sprechen können...», там же, 127).

573 *Рубенсон* отметил лишь грамматически неверное сочетание кирѵгна п̄апостолікн (Winstedt, 541.11): «Окончание женского рода у греческих прилагательных необычно для коптского языка, и речь здесь идет о том, что κήρυγμα воспринималось (коптским автором) как существительное женского рода» (Rubenson, 1989, 106). Однако едва ли имеет смысл объяснять это грамматически неверное сочетание из коптского оригинала: ведь следуя этой логике, нужно было бы тогда предположить, что пеікіос было понято коптским автором как существительное среднего рода, поскольку зависимое от него прилагательное (н̄)саркікон также имеет форму среднего рода. Если однако принять во внимание, что переводчик этого послания при греческих существительных женского рода всегда сохраняет и прилагательное в том же роде, можно предположить, что уже в греческой рукописи, с которой делался перевод на коптский, слово κήρυγμα было понято как существительное ж.р. и уже там согласуемое с ним прилагательное получило форму ж.р.

574 Слово весьма редко и для греческого языка; в Новом Завете встречается лишь однажды в Деян 18.24, где саидский перевод дает оун̄тq̄ пѡахе. Неожиданный мужской род прилагательного логіос при существительном во мн.ч. (ϩенрѡне) можно было бы объяснить (без того, чтобы на этом настаивать) порчей текста: в греческом оригинале находилось сочетание ἀνθρώποις λογίοις, которое зависело от глагола γράφω, и прилагательное, попавшее вначале в коптский перевод в форме дат.пад. мн.ч. (логіоіс), после выпадения і из окончания приняло настоящую форму (ср. тоіс агіоіс мн̄ нипіеѵнатікос в колофоне рукописи II.145.20—23, см. выше с. 124). *Луизье* считает мои замечания по поводу логіос «излишними», предлагая исправить коптский текст (на основе грузинского перевода) на ϩенрѡне н̄логі<к>ос и видеть в этом прилагательном синоним для νοερός (Luisier, 1995, 211, прим. 35).

[575] Хотя похожие грецизированные формы заглавия встречаются иногда и в оригинальных коптских сочинениях (см., например, заглавия некоторых сочинений Шенуте: ⲥⲙⲟⲩϩⲓⲟⲩ или ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩ), эту форму заглавия в послании (при условии, что в тексте присутствуют и другие подкрепляющие свидетельства) можно рассматривать как надежное указание в пользу его греческого оригинала. Ср. Nagel, 1980, 15—16, где автор считает, что сохранение греческих падежных форм в греческих словах некоторых коптских манихейских текстов (напр., $\overline{\text{κγ}}$ = Κυρίου Ἡρακλ(είδου) в Ps. 231b.1) служит доказательством «греческого оригинала коптского перевода»; о греческих формах в названиях текстов из Наг Хаммади см. Krause, 1975, 77—78.

[576] Причем, как уже было отмечено *Клейной*, значительная часть корпуса (Val. №№ 2—7) представляет определенное единство, поскольку эти послания часто совпадают между собой и в языке, и в содержании; послание же № 1 стоит особняком и является скорее наставлением «новичкам» о том, как стать монахом, нежели посланием в собственном смысле слова (Klejna, 1938, 330, где можно найти подробный список параллелей между посланиями №№ 2—7). Тот факт, что «почти во всех посланиях повторяется более или менее одинаковый ход мысли», служит для *Клейны* серьезным аргументом в пользу подлинности *Посланий*, поскольку, по его мнению, «kein Fälscher kommt auf den Gedanken, sechsmal das gleiche mit wenigen Umänderungen und Zutaten als Briefe eines Mannes wie Antonius auszugeben...» (Klejna, 1938, 334—335). Однако подобное утверждение едва ли может, на мой взгляд, служить доказательством подлинности посланий, скорее наоборот: такая, можно сказать, монотонность позволяла избежать ошибок в содержании, которые легко могли бы выдать подделку. Вместе с тем предполагать, что речь Антония потому «часто многословна», а ход его мысли «nicht mehr recht durchsichtig», что он писал свои письма, когда ему было более 80 лет (id., 339), т.е. предполагать у него своего рода старческий маразм, кажется мне также весьма сомнительной аргументацией.

[577] Афанасий, наш основной источник о жизни Антония, говорит о том, что Антоний, сын коптских родителей-христиан, с детства внимательно слушал чтение Писания и был очень

послушным ребенком, однако «не терпел ходить в школу» (γράμματα μὲν μαθεῖν ἠνέσχετο) из-за нежелания общаться со сверстниками (Vit. Ant. 1.2; Bartelink, 130.7—8); ср. прим. 603.

[578] Антоний родился в деревне Кома гераклеопольского нома (Sozom., H.E. I.13.2;. см. карту) и в возрасте около 20 лет, подарив односельчанам свои земельные владения (см. прим. 597), удалился в пустыню, где и оставался до конца жизни. Смысл сочетания γράμματα μὴ μαθών, которое применительно к Антонию несколько раз употребляет Афанасий (ср. пред. прим. и Vit. Ant. 72.1; 73.1; Bartelink, 320.2; 322.3), остается не совсем ясным, идет ли здесь речь только о том, что Антоний не получил греческого образования, но мог читать по-коптски, или о том, что он был абсолютно неграмотным. *Гаритт* (Garitte, 1939, 13—17) отстаивал первое предположение, ссылаясь как на то, что «сын богатых и знатных родителей», каким был Антоний (Vit. Ant. 1.1), едва ли мог быть абсолютно неграмотным (ср. однако прим. 602), так и на то, что источники не раз свидетельствуют об эпистолярной деятельности великого анахорета (например, Ep. Amm. 29 о письме Феодору, написанном Антонием по-коптски). В пользу второго предположения говорят однако несколько свидетельств: 1) «... он так внимал чтению (Писания: προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει), что ничего из написанного не падало у него на землю, все запоминал он, и память заменяла ему книги» (Vit. Ant. 3.7; Bartelink, 138.28—31). Слова «память заменяла ему книги» (αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι), а также предшествующая фраза: «Он занимался ручным трудом, *услышав* (ἀκούσας) однажды, что "ленивый да не ест"» (Vit. Ant. 3.6), предполагают, что сам он не умел читать, но воспринимал Писание на слух (см. в конце этого примечания о Дидиме). 2) Именно так понимал это уже Августин, когда он писал, что Антоний «ulla scientia litterarum Scripturas divinas et memoriter audiendo tenuisse et prudenter cogitando intellexisse praedicatur» (Doct. christ. Prol. 4), и Созомен: «Грамоты не знал и не проявлял (к ней) никакого интереса» (H.E. I.13.5). Не настаивая на втором предположении, замечу, что Антоний не только не получил элементарного греческого образования (о том, что он не мог читать по-гречески, свидетельствует история с письмом от императоров, которое ему читают, см. Vit. Ant. 81.4; Bartelink, 342.17: ἐπέτρεπεν ἀναγινώσκεσθαι), но и не мог говорить по-гречески: см. Vit. Ant. 74.2 (Bartelink,

324.7—8), где говорится о том, что в беседе с греческими философами Антоний пользовался переводчиком (δι' ἑρμηνέως), который хорошо переводил его мысли (καλῶς ...διερμηνεύοντος), или Hist. Laus. 21; Butler, II.69, где говорится о Кронии как о греческом переводчике Антония (ср. беседы Палладия с Иоанном Ликопольским через переводчика, см. Hist. Laus. 38). Едва ли можно привлекать здесь для сравнения с Антонием слова Палладия о том, что Дидим Слепой, один из образованнейших александрийских авторов IV в., «никогда не учился грамоте и не знал никаких учителей, но до всего дошел своим собственным умом» (Hist. Laus. 4). Это его утверждение о том, что Дидим был своего рода θεοδίδακτος, идет вразрез со всей древней традицией, которая единодушна в том, что Дидим, потерявший зрение еще мальчиком в самом начале своего обучения, тем не менее проявил такое усердие к наукам, что, читая по табличкам для слепых, *слушая* и запоминая все, читаемое ему вслух (συνεχεῖ ἀκροάσει καὶ ἀναμνήσει τῶν ἀκοῇ θηρωμένων), смог постичь все науки и даже стать главой александрийского училища (Sozom., H.E. III.15.1—2; Theod., H.E. IV.29).

[579] *Рубенсон* на основе того, что такие философизирующие тексты, как рукописи из Наг Хаммади, к середине IV в. были переведены на коптский, говорит, что «there was a Coptic literary culture in the making and (...) there was a demand for religious and philosophical texts in Coptic» (с чем безусловно следует согласиться), однако полностью обходит молчанием вопрос о том, где и кем могли переводиться такие тексты (о том, что подобные тексты писались, а затем и переводились в городской среде, см. выше с. 130—131). Вывод, который он делает из своих слов о том, что в коптской среде была определенная потребность в религиозных и философских сочинениях («Таким образом, нет никакой необходимости предполагать, что послания Антония были написаны по-гречески», Rubenson, 1990, 38), едва ли можно рассматривать как серьезный аргумент в пользу коптского оригинала *Посланий*. Следует заметить, что уже *Хертлинг*, анализируя источники с целью выяснить вопрос о том, каким же было образование Антония, вынужден был признать, что коптская среда, в которой рос будущий анахорет «была совершенно иной, нежели жадная до образования христианская среда Александрии, к которой принадлежали Климент

и Ориген» (Hertling, 1929, 16). Однако исследователь полностью обошел молчанием как вопрос о том, где Антоний, который, по его мнению, был автором *Посланий*, мог получить свое (полу)философское образование, так и вопрос о философском аспекте этих сочинений.

[580] «Я обращаюсь к вам как к разумным людям, которые смогли познать себя. Ведь тот, кто познал себя, познал Бога.» (...пентаѕсоγωпq̄ гар аѕсоγп̄ пиоγте: № 4; Winstedt, 543.8—10 = «...sicut rationalibus scribo et quasi potentibus cognoscere vosmetipsos. Quia qui semetipsum cognoverit, Deum cognoverit»: Val. №7, PG 40, 1000A). См. также «scio enim quod quicunque cognoverit semetipsum, agnoscet et Deum» (Val. № 6, PG 40, 998B).

[581] Сочетание оγсіа п̄поерл (οὐσία νοερά, № 4; Winstedt, 542.11; № 5, 545.2), т.е. *умная сущность*, в одном латинском переводе передано как sensualis extantia (Val. № 7 и № 5; PG 40, 999B, 994B), а в другом как intellectualis substantia (Abr. №7 и №5; PG 40, 1016B, 1009C).

[582] Однако трехчастного деления человека, т.е. *ум*, *душа* и *тело* (νοῦς, ψυχή. σῶμα), которое мы часто встречаем в антропологических учениях христиан того времени, у автора *Посланий* мы не находим, как, впрочем, не находим мы у него и объяснения того, что он понимает под «умной сущностью» (ср. прим. 581).

[583] См. № 4 (Winstedt, 542.2—6 = Val. № 7, PG 40, 999A—B), где *страсти* (πάθος) это то, что препятствует достижению *добродетели* (ἀρετή).

[584] «Jesus Christus Dominus noster ipse Patris verus est sensus, in quo omnis plenitudo totius naturae rationabilis effecta est» (Val. № 2, PG 40, 986A), где sensus (= intellectus в Abr. № 6; PG 40, 1014D—C) передает греческое νοῦς. (ср. след. прим.).

[585] Ergo ipse est vita totius rationabilis naturae, creatae in ipso secundum effigiem imaginis ejus (Val. № 3, PG 40, 988C). И effigies, и imago передают греческое εἰκών; rationabilis natura = греч. λογικὴ φύσις: о том, что понятие *наделенная разумом природа* включает в себя все многообразие бестелесных (ан-

гельских и демонических) сущностей и человека, см. Orig., De Princ. I.5.1 сл.

[586] Ср., например, рассказ о борьбе Иакова с ангелом и объяснение названия местности, где эта борьба произошла: פְּנִיאֵל, т.е. «лицо Бога» (Быт 32.24 сл.; εἶδος τοῦ θεοῦ: LXX) с истолкованием этого библейского пассажа в *Посланиях*: Israel... mens videns Deum (Val. № 6, PG 40, 996D), ср. Interpretatio autem Israel est, intellectus aspiciens ad Deum (Abr. № 3, PG 40, 1006B).

[587] Именно в этом оригеновском смысле, кажется, следует объяснять некоторые пассажи *Посланий*: так, тело, «в котором поневоле оказалась душа», это «сосуд, (...) предназначенный для нашей погибели, и дом, наполненный войнами» (Val. № 2; PG 40, 984A); хотя в каждом, кто принадлежит к *наделенной разумом природе* (см. прим. 584), находится изначально заложенная Богом одинаковая *умная сущность* (sensualis exstantia; см. прим. 581), деградация и многообразие этой умной природы произошли вследствие различных действий, обусловленных свободной волей каждого (in fugiendo vero eos a Deo et multa diversitas est in illis effecta ob diversas operationes ipsorum): в результате чего одни, которые тем не менее «соблюдали волю своего Создателя», стали «архангелами (...), тронами, господствами, властями и силами», другие, вследствие своей злой воли, стали Сатаной, демонами и духами зла и т.д. (Val. № 2; PG 40, 984C сл.; ср. с учением Оригена о превращении *умов* в *души* и т.д., см. прим. 594).

[588] См., например, Хосроев, 1991, 107—108.

[589] Филон убежден, что необходимо «сначала познать себя и собственную сущность (οὐσία), ибо как может тот, кто не знает себя, постичь высочайшее и силу Бога, все превосходящую?» (Spec. Leg. I.263; ср. Somn. I.60).

[590] О концепции «познай самого себя» у этих авторов подробнее см. Courcelle, 1974, I.77—80, 97—101.

[591] «Узнав, для чего ты родился, познай самого себя» (*Секст* № 398; Chadwick, 58) и «Но прежде всего познай свой рождение; познай себя, чем ты являешься...» (*Сил* 92.10 сл.); ср.

также еще один александрийский трактат *СвИст*: «Когда человек познает себя и Бога, который выше истины, он будет спасен» (45.1—4).

[592] «Ибо любящий добродетель (ἀρετή) бежит от страсти (πάθος) и удовольствия» (Philo, Leg. All. III.113); для учения Климента о «бесстрастии» см., например, Völker, 1952, 183 сл.; «Усиль войну против всякого безумия страстей... и ты обретешь спокойную жизнь» (*Сил* 84.19 сл.; ср. Хосроев, 1991, 102—103, 122). О том, сколь важное место в аскетическом учении Евагрия занимала концепция «бесстрастия», бесспорно оказавшая влияние на мировоззрение других монахов-келлиотов, см. Guillaumont, 1971, 98—112.

[593] См., например, Guillaumont, 1962, 39.

[594] См., например, Orig., Princ. II.8.3—4.

[595] Так, например, для Филона «Израиль это ум созерцающий Бога» (Somn. II.173: ὁ μὲν Ἰσραὴλ ἐστι νοῦς θεωρητικὸς θεοῦ); для Оригена противопоставление Иакова Израилю это противопоставление умного начала плотскому или духовных Израилитов (νοητοὶ Ἰσραηλῖται) плотским (σωματικοί, Princ. IV.3.7 и Crouzel—Simonetti, IV.210, прим. 40); подобное аллегорическое толкование имени находим и в духовных *Словах* Макария/Симеона (см. прим. 567): Ἰσραὴλ γὰρ ἑρμενεύεται νοῦς ὁρῶν θεόν (Log. 21.1.8; Berthold I.143.12).

[596] О противостоянии тех немногочисленных греческих образованных монахов с Евагрием во главе, которые, следуя александрийской традиции, толковали Писание аллегорически и отказывались признавать, что Бог имеет человеческий образ, и тех, составляющих большинство, которые, толкуя Писание буквально, представляли себе Бога в человеческом облике и которых оппоненты называли ἀνθρωπομορφιανοί, см. Guillaumont, 1962, 59—61.

[597] Повальный «уход от коллектива», характерный для Египта того времени и вызванный усилением налогов и повинностей, включал как прямое бегство крестьянина из своей деревни, так и попытки жить в крестьянской общине, но независимо от нее (см., например, κατὰ ἑαυτὸν ἀναχωροῦντος, P.Cair.Isid.

75.5 и Brown, 1978, 84—85). О том, что Антоний не продал, а подарил свою землю односельчанам pour des raisons fiscales, в то время как движимость была им продана за приличную сумму, см. Bartelink, 1994, 134, прим. 2. Вопрос о взаимоотношении вынужденной (экономической) и добровольной (религиозной) анахорезы практически не исследован.

[598] *Рубенсон* отмечает, что как эти обстоятельства, так и то, что Антоний, согласно нашим источникам, не знал греческого языка, создают серьезные трудности для тех, кто отстаивает подлинность *Посланий*. Однако его вывод из им же самим высказанных сомнений, продиктованный желанием доказать, что сочинения вышли из-под пера Антония, едва ли можно считать логичным: «Поэтому вряд ли можно себе представить, что автор этих Посланий не знал греческого, даже если он писал их по-коптски» (Rubenson, 1989, 101; см. прим. 579).

[599] До тех пор, пока нельзя сказать ничего определенного о происхождении *Посланий* Антония и установить, в какой монашеской среде (если вообще речь идет о монахе-авторе, см. прим. 612) они возникли, такое обобщающее утверждение, как «монашество весьма вероятно имело контакт с авторами (sic!) текстов из Наг Хаммади» (Myszor, 1989, 88), едва ли можно признать хорошо обоснованным. Также и примеры, выбранные *Мышором* для сравнения и подтверждения своего тезиса, не всегда можно признать корректными. Например, он пишет: «На интересную параллель между посланиями Антония и текстами из Наг Хаммади указывает обозначение "тела" как "грязи". И *Сил*, и *ПУ* говорят о теле так, как будто бы оно является грязью» (ibid., 80). Однако при этом мы не находим ни одной ссылки на текст посланий Антония, а приведенные пассажи из *Сил* (104.29—31) и *ПУ* (29.16) не содержат никакого сравнения тела с грязью. Сочетание «силы противника», о которых *Мышор* говорит (ibid., 80) со ссылкой на *ПУ* (30.27; 33.26) и *Сил* (85.31; 91.19), можно найти только в *Сил* 91.19—20. Фраза «ум души (я не понимаю, что означает это изобретенное *Мышором* сочетание) является в человеке созданным элементом (das... geschaffene Element)» выступает, согласно *Мышору* (ibid., 77), также и в *ПУ* (22.4—9; 22.27—34) и в *Сил* (92.10; 117.1—5), однако, отвлекаясь от того, что в *ПУ* 22.4—9 из-за большой лакуны едва ли можно прочитать

больше, чем пару уцелевших слов, в приведенных местах мы не находим ничего похожего. Выражение ψυχὴ λογική, по мысли того же автора, «можно понимать по аналогии с οὐσία νοερά в посланиях Антония» (ibid., 77; ср. парой строк выше: у Антония «понятие usia noera в чем-то /in etwa/ соответствует понятию nus в сочинениях из Наг Хаммади, однако обозначает нечто другое /etwas anderes/ чем душа...»), однако, хотя прилагательные λογική и νοερά могут использоваться как синонимы, речь идет здесь о двух абсолютно разных понятиях, и т.д.

[600] Разумеется, эта среда не обязательно была связана с гностицизмом. Если мы однако встречаемся с утверждением, что «эти послания Антония являются, возможно, (...) текстами, в которых могут быть найдены некоторые явные доктринальные контакты (...) с гностицизмом» (Veilleux, 1986, 294), было бы интересно прежде всего узнать, что конкретно подразумевается под термином «гностицизм». Для «поиска связей между монашеством (т.е. посланиями Антония — *А.Х.*) и текстами из Наг Хаммади» *Мышор* выбрал такие сочинения, как, напр., *Сил* или *ПУ*, которые, по его словам, имеют «лишь слабую связь с гностицизмом (ibid., 73), однако ниже автор *Сил* назван «гностическим автором» («der gnostische Verfasser», ibid., 77). Встает тот же вопрос: какое же конкретное содержание вкладывает автор (ср. также прим. 566) в понятия *гносис* и *гностицизм*?

[601] Афанасий (Vit. Ant. 2.4) говорит о том, что родители Антония владели тремястами арурами плодородной земли (одна арура была равна 2025 кв.м).

[602] Подробнее см. Youtie, 1975, 201—221, где автор приводит обширный папирологический материал в доказательство того, что большинство египтян никогда не училось говорить по-гречески и не умело ни читать, ни писать («несмотря на то, что греческий был официальным языком Египта, его редко можно было услышать в египетской деревне», с. 203): эти люди, которые могли даже занимать официальные должности (так, например, Аврелий Исидор, хотя и был ситологом, умел лишь читать, но не писать; ср. Bagnall, 1993, 243: «...there was no necessary link between wealth or officeholding on the one hand and literacy on the other...».) и которых источники на-

зывают ἀγράμματοι или ὀλιγογράμματοι, вынуждены были прибегать к услугам писцов (ὑπογραφεῖς) или переводчиков.

[603] Чтобы подкрепить этот тезис, *Рубенсон* утверждает (Rubenson, 1992, 20), что Афанасий сознательно исказил образ анахорета и из хорошо (при этом платонически) образованного человека, каким, по его мнению, был Антоний как выходец из зажиточной крестьянской семьи, сделал необразованного, чтобы показать, что Антоний во всем был θεοδίδακτος (Vit. Ant. 66.2). Однако едва ли можно признать удачным такой аргумент. Ведь если подходить к сочинению Афанасия с сознательным желанием отыскать в нем такие тенденции, которые в конечном счете оказались бы пригодными для обоснования a priori выдвинутой концепции, то можно с таким же успехом предположить, что Афанасий бедного египетского крестьянина превратил в богатого, чтобы подчеркнуть, сколь велика была жертва Антония, который отказался от всего, чем владел. В этом случае не будет больше необходимости говорить ни о социальном статусе Антония как «богатого землевладельца», ни о его греческом образовании. Далее *Рубенсон* говорит даже о «школе святого Антония», очевидно считая, что слушатели Антония получили такую же философскую подготовку (Rubenson, 1992, 27; ср. id., 1990, 47). Чтобы избежать предложенной Афанасием схемы, что Антоний в богословии был θεοδίδακτος (Vit. Ant. 66.2) и чтобы объяснить, как он, с 20 лет живший в пустыне, мог получить такое богословское образование, *Рубенсон* утверждает, что «the theological background of the letters would have been easily accessible to Antony if he had been a disciple of wandering ascetics teaching a philosophically speculative theology following the various schools of Alexandria, including the Origenist tradition» (id., 1990, 143). Точно так же я не могу разделить предположение некоторых исследователей о том, что Антоний, даже если он был необразован, мог диктовать свои послания (Chitty, 1966, 20; Veilleux, 1986, 294: «nothing prevents an illiterate person from dictating letters or other types of writings»): как можно ожидать от грески необразованного человека столь хорошее знание греческой философской терминологии?

[604] Для подтверждения своей идеи о платоническом образовании Антония *Рубенсон* ссылается на пример Гиеракаса, но ошибочно утверждает, что тот учил в Ликополе (!; Rubenson,

1992, 16) и собрал вокруг себя в Верхнем Египте (!) множество последователей (id., 1989, 102).

[605] Можно привести ряд примеров, которые свидетельствуют о том, что среди отшельников были гречески-образованные люди, однако в этих случаях речь всегда идет о тех, кто пришел в пустыню из города; помимо только что названного Гиеракаса или хорошо известного примера с Евагрием (см., например, Chitty, 1966, 49 сл.) см. рассказ об Исидоре из Александрии, который «был весьма искушен в Священном Писании и божественных учениях» (Hist. Laus. I; Butler, 15.8—11) и который играл важную роль в церковных спорах своего времени (Butler, 1898, II, 185, прим. 7), или историю Аммония, который «был выдающимся φιλόλογος» (Hist. Laus. 11; Butler, 32. 20), или рассказ об основательном философском образовании Герона (ibid., 58; Butler, 152.5 сл.). Помещать Антония в этот ряд едва ли есть основания. О том, что египетские монахи в массе своей были людьми неграмотными, см. с многими примерами Festugière, 1964, 75—91.

[606] То обстоятельство, что корпус сочинений, авторство которых в рукописной традиции на всех языках было приписано Дионисию Ареопагиту, разумеется, никоим образом не доказывает, что их действительным автором был этот слушатель апостола Павла (Деян 17.34).

[607] Vir. ill. 88: «Misit Aegyptiacas ad diversa monasteria apostolici sensus sermonisque Epistulas septem, quae in graecam linguam translatae sunt, quarum praecipua est ad Arsenoitas». Среди семи дошедших до нас посланий есть одно, обращенное ad Arsenoitas (PG 40, 981A—988B).

[608] Так, например, Афанасий изображает Антония непримиримым борцом против ариан, для обличения которых великий анахорет сам пришел в Александрию (Vit. Ant. 69.1—3); автор *Посланий* также вкладывает в уста Антония полемику против ариан (коптский текст № 4, Winstedt, 544.1 сл. = Abr. № 4, PG 40, 1009B; ср. Val. № 7, PG 40, 1000B).

[609] См. высказывание Антония о трех причинах, по которым тело приходит в движение, в Apoph.Patr. 22 (PG 65, 84A/B) = Val. № 1 (PG 40, 979A/B) или рассуждения Антония о страхе

Божьем в Apoph.Patr. 32 (PG 65, 85C) и Val. № 7 (PG 40, 999A = № 4, Winstedt, 541.6—8). Этот факт сходства или даже полного совпадения высказываний сам по себе не доказывает, что послания являются подлинными: поскольку письменную фиксацию «Изречений (египетских) отцов» следует отнести, по всей вероятности, к последним десятилетиям V в. (см. Bousset, 1923, 68), то можно предположить, что часть вошедших в это собрание изречений Антония, находящих свои параллели в Посланиях Антония, была почерпнута именно из этих Посланий, которые составителем сборника «Изречений» воспринимались как подлинные; см. его слова о том, что для своего труда он пользовался письменными источниками (PG 65, 73A).

[610] *Рубенсон* пытается доказать подлинность посланий именно при помощи только что приведенных аргументов: Rubenson, 1989, 97 сл., id., 1990, 36 сл., id., 1992, 16—27.

[611] Отказываясь признать подлинность *Посланий*, я тем не менее не вижу никаких оснований сомневаться в том, что эти сочинения были написаны в Египте и там же были усвоены Антонию. *Луизье* также считает, что *Послания* были написаны по-гречески, но возражая против моего предположения о том, что эти философизирующие сочинения возникли в городской среде и, следовательно, не принадлежат перу Антония, он приводит два аргумента, которые, по его мнению, говорят в пользу авторства самого Антония: 1) приводимое мной противопоставление *город/деревня* не было столь резким, о чем могут свидетельствовать как постоянные контакты пахомиан с александрийцами, так и контакты Антония с Афанасием и Дидимом; 2) платоническое толкование христианства было распространено в Египте, и, как свидетельствуют тексты пахомиева корпуса, было известно и египетским монахам, а следовательно, и Антонию (Luisier, 1995, 212—213). На сказанное следует заметить, что, с одной стороны, в отношениях Антония с великими александрийскими богословами воспринимающей стороной были Афанасий и Дидим (они учились у него аскезе, а не он у них тонкостям богословия), с другой стороны, тексты пахомиева корпуса, даже если в их основе лежит устная традиция, восходящая к самому Пахому и его ближайшему окружению, свою окончательную фиксацию полу-

чили много позднее и скорее всего именно в городской среде (см. выше с. 106).

[612] Поэтому я не могу согласиться с *Рубенсоном*, когда он утверждает, что «идея, что послания могли зависеть от "Жития", может смело быть оставлена» на том основании, что не только «в посланиях нет ссылок на принципиальные богословские идеи "Жития"», но даже в них можно найти «целый ряд конфликтующих идей» (Rubenson, 1990, 37). Вместе с тем он рассматривает наши основные для понимания личности Антония источники, а именно «Житие Антония» и «Изречения (египетских) отцов» (Apophtegmata Patrum), как «весьма спорные» (sehr umstritten, Rubenson, 1989, 97), вероятно, на том основании, что они ни разу не упоминают об этих *Посланиях* Антония.

[613] В нашем распоряжении есть лишь terminus post quem для датировки *Посланий*: это год смерти Ария (336), о которой говорится как о свершившемся факте (№ 4, Winstedt, 544.6—7); однако, поскольку представляется невероятным, что *Послания* могли быть написаны кем-то, но с авторством Антония, при жизни самого Антония (ум. 356 г.), этот terminus post quem можно сделать моложе еще на двадцать лет. Вместе с тем нельзя совсем исключать и другую возможность, согласно которой эти *Послания*, написанные в греческой богословски-образованной среде, при этом независимо от «Жития» (вспомним, что Антоний стал примером для подражания до того, как Афанасий написал его «Житие», см. обращение монахов к Афанасию с просьбой дать им подробное описание жизни великого анахорета: Vit.Ant. Pr. 1.2), были усвоены Антонию лишь позднее — и необязательно в монашеской среде (ведь в них мы встречаем подозрительно мало действительно монашеских реалий): тогда можно думать, что сработал тот же механизм, что и в случае с *Сил* и *Or.6003* (см. выше прим. 188).

[614] О том, что «Житие Антония» получило широкое распространение далеко за пределами Александрии и Египта и оказывало мощное духовное воздействие, свидетельствует пример Августина, окончательному обращению которого способствовала именно эта книга, уже вскоре после своего написания переведенная на латинский язык; см. Conf. VIII.6.15—16 и VIII.12.29.

[615] Уже *Дёррис* подчеркнул, что такие термины, как νοερὰ οὐσία (в коптском тексте: № 4, Winstedt, 542.11; № 5, 545.2), или такая фраза, как «interpretatio autem Israel est intellectus aspiciens ad Deum» (Abr. № 3; PG 40, 1006B), «вряд ли возможны в устах копта» (Dörries, 1966, 219).

[616] По свидетельству некоторых источников Антоний писал по различным поводам письма; так, например, в *Послании* Аммона приводится греческий текст письма, которое Антоний написал Феодору по-коптски, когда последний был настоятелем пахомиевых монастырей (Ep.Amm.29; Антонию было в это время более ста лет), или рассказ Афанасия о переписке Антония с императором (Vit. Ant. 81; ср. Sozom., H.E. II.31.1). Подробнее см. Klejna, 1938, 332—333, где автор говорит, что Антоний «писал или, может быть, диктовал» свои послания. Также и *Хертлинг* не видит причин сомневаться в подлинности переписки Антония с императором, считая что Антоний диктовал по-коптски, а переводчик записывал по-гречески; на основе этой аргументации он заключает, что «нет никаких оснований возражать против подлинности сочинений аскетического содержания (т.е. *Посланий* — А.Х.), имевших хождение под именем Антония» (Hertling, 1929, 15, прим. 1).

[617] См., например, исследованные *Гариттом* цитаты из посланий Антония в сочинениях этих авторов (Garitte, 1939, 20 сл.). Они цитировали не только послания, входившие в первоначальное собрание из семи текстов, но и послания, составляющие теперь собрание из двадцати текстов, которое дошло до нас в арабском и латинском переводах. Следует заметить, что *Гариттт* был убежден в том, что послания, составившие первоначальное собрание, были написаны по-коптски.

[618] Эти послания, в сирийской традиции сохранившие имя своего настоящего автора, т.е. Аммона, тщательно исследованы *Клейной* (Klejna, 1938), который отмечает, что смена автора в ходе рукописной традиции «идет всегда в направлении от неизвестного персонажа к известному, и никогда наоборот» (с. 327); в этом же ряду следует рассматривать и стоический трактат, авторство которого было усвоено Антонию (см. Spanneut, 1960, 835).

[619] Garitte, 1942, 97—123.

[620] Этот отрывок из *Сил* (см. выше прим. 188) был не механически включен в круг монашеской литературы, но претерпев некую редакцию, при которой те пассажи, которые были монаху неинтересны, были исключены из текста (напр., *Сил* 97.21—30; предположение *Вейо*/Veilleux, 1986, 297/, что причиной этому был «more marked pessimism» отрывка, представляется мне необоснованным). *Вейо* считает, что «*Поучения Силуана*» возникли в Египте, возможно, около Александрии, в конце второго или в начале третьего века (с этим нельзя не согласиться), но его утверждение, что египетское происхождение *Сил* вытекает из его «point of contact with Antony, which still needs clarification» (ibid., 294), не имеет под собой никакой почвы, см., например, Zandee, 1991; Хосроев, 1991, 92—130.

[621] В греческом тексте Apoph. Patr имя этого человека не названо, но латинская, сирийская и армянская версии свидетельствуют о том, что в ранней редакции этот τις был не кто иной, как Евагрий; см. подробнее Guillaumont, 1962, 53, прим. 20.

[622] Rubenson, 1989, 100, где автор положительно отвечает на вторую половину вопроса. Едва ли методологически верным можно признать подход, согласно которому целый корпус свидетельств корректируется на основе одного и притом исторически не достоверного.

ПРИЛОЖЕНИЕ 5

«Апокалипсис Петра» (VII.70.13—84.14)

*Введение**

То, что библиотека из Наг Хаммади[623] дала в наши руки бесценный материал для реконструкции ранее практически неизвестных страниц истории раннего христианства, наглядно свидетельствует третье сочинение кодекса VII, а именно *Апокалипсис Петра*[624]. До находки текстов из Наг Хаммади исследователи черпали свою информацию о *гностицизме* и о его взаимоотношениях с *Церковью* (см. Приложение 3) в основном из полемических сочинений христианских авторов. Было очевидно, что Церковь вела с этой «многоголовой ересью» яростную и многолетнюю борьбу, однако вопрос о том, как отвечали на эту борьбу оппоненты, из-за практически полного отсутствия источников никогда не вставал. Лишь после того, как в научный оборот вошли такие сочинения библиотеки, как *АпПетр*, *2ТрСиф*, *СвИст*, *ТолкЗн*, стало возможным утверждать, что столь же непримиримая полемика шла и из лагеря гностицистов[625].

Предлагаемое здесь в переводе сочинение[626], которое по жанру вполне соответствует своему названию — перед нами типичное *откровение*, а именно видение апостолом Петром будущих событий, тайный смысл которых истолковывает ему небесный Спаситель-Христос, заключенный в телесную оболочку земного Иису-

---

* Комментарии к главе см. на с. 325—340.

са (следовательно, беседа происходит накануне крестной смерти Иисуса) — может вместе с тем с жанровой точки зрения быть названо и *диалогом*[627], и *апокрифом*[628], и *полемическим трактатом* одной из школ гностицизма как против церковного христианства, так и против других гностических школ. Именно эта полемика анонимного автора — безусловно, гностического дуалиста, скрывшего свое имя за именем первоверховного апостола, — раскрывает нам новую страницу в раннехристианской истории и наглядно показывает, что именно отстаивали гностицисты (по крайней мере те, к которым принадлежал автор *АпПетр*) в споре с «еретическим» учением и практикой Церкви. Их противостояние церковному христианству основывалось на следующих богословских постулатах: 1) вера в то, что видимым миром правит не «истинный Бог», который непричастен злу, а несовершенный Бог-творец (Демиург); 2) вера в то, что смерть на кресте приняла лишь телесная оболочка Спасителя, его же духовная природа при распятии не пострадала — следовательно, крестная смерть была лишь кажущейся (так называемый *докетизм*), и, следовательно, она не несет никакой сотериологической функции; 3) абсолютное неприятие как самой церковной иерархии, так и веры церковных христиан в то, что лишь Церковь владеет подлинной истиной и только в ней возможно спасение[629].

Для автора трактата Петр является единственным из апостолов, которому открыта полная истина, и именно он удостоен стать главой тех немногих, которые и являются истинными христианами; ср. Мф 16.15 сл., где Петр единственный из апостолов признает в Иисусе Христа, Сына Бога Живого, а Иисус, в свою очередь, обещает ему ключи от Царствия Небесного. Это не

единственная аллюзия к каноническим сочинениям в *АпПетр*: автор часто обращается к *Мф* и *2Петр*, парафразируя новозаветный текст и умело приспосабливая его к своим целям; при этом апостол Павел, личность и послания которого для большинства гностицистов обладали высочайшим авторитетом, для автора *АпПетр* является одним из главных объектов полемики.

Установить принадлежность *АпПетр* той или иной известной нам гностической школе не представляется возможным; можно лишь утверждать, что автор был христианским гностическим дуалистом, для которого апостол Петр (как это было, впрочем, и для церковных христиан) был хранителем истинной традиции. Время написания этого сочинения (как и большинства других сочинений из Наг Хаммади) устанавливается лишь весьма приблизительно — в данном случае, не позднее середины III в., т.е. того времени, когда гностицисты еще могли выступать против Церкви, имея шансы на успех своей проповеди. Для решения вопроса о том, где было написано сочинение, мы не располагаем никакими надежными данными[630].

В сочинении можно выделить следующие части, которые составляют своего рода симметрическую композицию:

А. Вступление (70.13—72.4)
Б. Первое видение Петра (72.4—73.10)
В. Откровение Спасителя (73.10—81.3)
Б*. Второе видение Петра (81.3—82.16)
А*. Заключение (82.17—84.14)[631].

Перевод[632]

А. Вступление (70.13—72.4)

(70.13) Когда Спаситель (σωτήρ) сидел в (15) храме, во внутренней части здания[633] согласия и совета десятого столба (στύλος)[634] и отдыхал (при созерцании) числа величия,[635] живого и (20) неоскверняемого, сказал он мне:

«О Петр, блаженны те свыше, принадлежащие Отцу, тому, который через меня открыл (истинную) жизнь тем, кто предназначен к (этой) жизни[636]. (25) Я вспомнил о тех, кто утвержден на прочном основании, что позволяет им слышать мое слово и отличать слова (30) неправедности (ἀδικία) и беззакония (-παράνομος) от (слов) закона (νόμος) и праведности (δικαιοσύνη), (71.1) (ведь) они происходят с высоты всего, что принадлежит Плероме (πλήρωμα) истины[637], получив свет по благоволению (5) того, кого искали начала (ἀρχή)[638]. И не могли они найти его, и не (οὔτε) было сказано о нем ни в одном поколении (σπέρμα) пророков (προφήτης)[639]. Он явился (10) (только) теперь среди них в виде того, который явился, т.е. (в виде) Сына Человеческого, который выше небес[640], вызывая страх у людей подобной (15) сущности (-οὐσία)[641]. Ты же, Петр, стань совершенным (τέλειος) в соответствии со своим именем[642], (и пребудь) вместе со мной, который избрал тебя, ведь из тебя я сделал начало (ἀρχή) (20) другой оставшейся части (людей), которую я призвал к знанию[643]. [644]Так что (ὥστε) стань сильным по отношению к (тем, кто

только) подражает (ἀντίμιμον) праведности (δικαιοσύνη)[645] того, который с самого начала призвал (25) тебя, чтобы ты смог познать его так, как это подобает сделать[646]: об отречении (ἀποχή) (от него)[647], которое предстоит ему, и (об) оковах его рук и его (30) ног[648], (о) венчании (его терновым венцом)[649] теми, которые принадлежат середине (μεσότης)[650], и (о) его светлом теле[651] (σῶμα), которое они несут[652] в надежде (ἐλπίς) (72.1) служения (διακονία) из-за получаемой награды[653], (и о том,) как (ὡς) он трижды в эту ночь укорит тебя»[654].

Б. Первое видение Петра (72.4—73.10)

Когда же он (еще) говорил это (5), увидел я священников и народ (λαός), бегущих к нам с камнями, как если бы они собирались убить нас. И испугался я, что мы умрем. И (10) сказал он мне:

«Петр, я говорил тебе много раз, что они слепы и нет у них поводыря (ср. Мф 23.16,19,24). Если ты хочешь знать их (15) слепоту, возложи свои руки на глаза твоей одежды (ποδήρης)[655] и скажи, что ты видишь».

Но когда я сделал это, то не увидел ничего и сказал: «(Так) ничего нельзя (20) увидеть».

Снова (πάλιν) сказал он мне: «Сделай это еще раз».

И нашел на меня (тогда) страх вместе с радостью, ведь (γάρ) увидел я новый свет, причем был он ярче света дневного. (25) Сошел он после этого на Спасителя (σωτήρ), и я рассказал ему о том, что я увидел.

И сказал он мне снова: «Подними (30) свои руки и послушай, что говорят (73.1) священники и народ (λαός)».

И я услышал (, как говорили) священники, когда сидели они с книжниками, а толпа кричала тем време-

нем. Когда он (5) услышал это от меня, сказал он мне: «Обрати уши[656] и послушай то, что они говорят».

И я снова стал слушать (и сказал ему): «В то время, как ты (сейчас здесь) сидишь, (10) они прославляют тебя»[657].

B. Откровение Спасителя (73.10—81.3)

И когда я (еще) говорил это, ответил Спаситель (σωτήρ): «Я говорил тебе, что они слепы и глухи. Теперь же послушай (15) то, что будет сказано тебе втайне (μυστήριον), и сохрани это. Не рассказывай этого сынам века (αἰών) сего[658]. Ведь (γάρ) они будут поносить (20) тебя в этом веке (αἰών), не зная тебя. Но (δέ) когда узнают (-γνῶσις), будут тебя прославлять. Ведь (γάρ) многие возьмут начатки (ἀρχή) (25) нашего учения[659], но все-таки отвернутся от него по воле отца их заблуждения (πλάνη), потому что они делали то, что ему угодно. И он явит их (30), т.е. служителей слова (ср. Лк 1.2), на своем суде. Те же, которые (74.1) примешались к ним, станут их пленниками (αἰχμάλωτος), поскольку они неразумные (ἀναίσθητος). Чистого (ἀκέραιος) же (δέ), простодушного (и) доброго (ἀγαθός) (5) толкают они к делателю смерти[660] и в царство тех, которые прославляют Христа в восстановлении (ἀποκατάστασις)[661]. (10) И они прославляют людей, которые распространяют ложь, (т.е.) те, которые будут после тебя. И они будут привержены имени мертвеца, думая (15), что они очистятся[662]. И осквернятся они еще больше и упадут в имя заблуждения (πλάνη) и в руки злого мошенника (-τέχνη) и учения (δόγμα), которое имеет множество образов (μορφή), и (эти последние) будут править (ἄρχω) ими еретически (-αἵρησις)[663]. Ведь (γάρ) некоторые из них будут осквернять истину

и (25) проповедовать дурное учение. И будут они злословить друг на друга.

Некоторые же (μέν) дадут себе имя, — поскольку они находятся под воздействием (30) архонтов (ἄρχων), — некоего мужа и нагой женщины, которая имеет множество образов (μορφή) и подвержена множеству страстей[664]. И те, (75.1) которые говорят это, будут спрашивать о видениях. Даже (κἄν) если они говорят, что видение произошло от демона (δαίμων), (5) достойного их заблуждения (πλάνη), (даже и) тогда (τότε) будет дана им погибель, а не нетленность (ἀφθαρσία). Ведь (γάρ) зло (κακόν) не может дать хорошего (ἀγαθός) плода (καρπός). Ведь (γάρ) каждый (10), откуда бы он ни происходил, дает (только) то, что ему подобно (ср. Мф 7.18). Ведь (γάρ) не (οὔτε) каждая душа (ψυχή) происходит от истины, и не (οὔτε) (каждая душа) от бессмертия. (15) Ведь (γάρ) любая душа (ψυχή) этих веков (αἰών), по нашему мнению[665], обречена на смерть, поскольку (καθότι) она всегда остается рабом, так как она создана для (20) своих желаний (ἐπιθυμία) и их вечной погибели, той, в которой они пребывают, и той, из которой они происходят. Они (т.е. такие души) любят (ἀγαπάω) создания (25) материи (ὕλη), которая появилась вместе с ними. Души (ψυχή) же (δέ) бессмертные, о Петр, не похожи на них, но пока (ἀλλὰ ἐφόσον μέν) не исполнилось (30) время, она (т.е. бессмертная душа) (+ μέν) похожа на ту, которая смертна. Не откроет она (+ ἀλλά) свою (подлинную) природу (φύσις), пребывая одна и (будучи) (76.1) бессмертной, думая о бессмертии, веря (πιστεύω) (и) страстно желая (ἐπιθυμέω) отречься от них (т.е. от смертных душ). Ведь (γάρ) не (οὔτε) собирают смокв (5) с терния или (ἤ) с колючего кустарника, если речь идет о разумных людях, ни (οὔτε) винограда с терния

(ср. Мф 7.16; Лк 6.44). Ведь (μὲν γάρ) он (т.е. соответствующий плод) происходит (10) всегда (только) от того (дерева), от которого может происходить, и если он происходит от того, что недоброе, становится он для нее (т.е. смертной души) погибелью и смертью. А (δέ) та (т.е. бессмертная душа) происходит от (15) вечного (дерева)[666], (дерева) жизни и бессмертия. <И ее плоды происходят от дерева>[667] жизни, и они подобны ему. Итак (οὖν), все то, что не существует, превратится в то, (20) что не существует. Ведь (γάρ) глухие и слепые общаются (только) с теми, которые им подобны.

Другие же (δέ) изменятся (25) под воздействием[668] дурных (πονηρός) слов и таинств (μυστήριον), ведущих народ (λαός) к заблуждению. Некоторые не знают (подлинных) таинств (μυστήριον), говоря о вещах, которые (30) они не понимают, но (ἀλλά) (тем не менее) они будут хвастаться, что именно им принадлежит таинство (μυστήριον) истины[669]. И в (своем) высокомерии (77.1) они начнут высокомерно (?)[670] завидовать (φθονέω) бессмертной душе (ψυχή), которая стала залогом. Ведь (γάρ) все власти (ἐξουσία), начала (ἀρχή) (5) и силы этих веков (αἰών) хотят быть с ними (т.е. с бессмертными душами) в этом тварном мире (κόσμος), чтобы (ἵνα) им (т.е. этим властям, началам и силам), которые не существуют, (10) теми (т.е. бессмертными душами), которые (истинно) существуют, — хотя они и забыли себя, — были оказаны почести, хотя они (т.е. власти и т.д.) не спасли их (т.е. бессмертные души) и не (οὔτε) показали им пути, поскольку они (сами) все время желают (15) (+ ἵνα) стать неразрушимыми. Ведь (γάρ) если бессмертная душа (ψυχή) получает силу от умного (νοερός) духа (πνεῦμα), тотчас (20) же (δέ) они присоединяют (ἁρμόζω) <ее>[671] к одному из тех, кого они (раньше уже) совратили.

Многочисленные же (δέ) другие, которые противостоят истине и являются вестниками (ἄγγελος) (25) заблуждения (πλάνη), утвердят свое заблуждение (πλάνη) и закон (νόμος) против моих чистых мыслей, поскольку (ὡς) они смотрят (30) (лишь) с одной (точки зрения) и думают, что добро (ἀγαθόν) и зло (πονηρόν) происходят из одного (и того же источника)[672] и таким образом искажают (78.1) мое слово[673]. И они будут возвещать неизбежную судьбу (εἱμαρμένη), от которой напрасно будет (стараться) убежать род (γένος) (5) бессмертных душ (ψυχή) вплоть до моего пришествия (παρουσία) — ведь (γάρ) они (т.е. бессмертные души или истинные христиане) находятся среди них (т.е. среди церковных христиан),— и (вплоть до) моего прощения их грехов (παράπτωμα), в которые (10) они упали под воздействием (своих) противников (ἀντικείμενος)[674], искупленных мною из (πρός) рабства, в котором они были, чтобы дать им (15) свободу[675].

Тогда они создадут еще одно подражание (ἀντίμιμον)[676] во имя мертвеца[677], т.е. Гермы, первенца неправедности (ἀδικία)[678], (20) для того чтобы (ἵνα) малые сии[679] не поверили в свет, который действительно существует. Но они работники (ἐργάτης), которые будут выброшены во тьму внешнюю (25) от детей света. Ведь (γάρ) они сами не (οὔτε) войдут (в царство света), но (ἀλλα) также и (οὔτε) тем не дадут возможности (войти), которые стремятся достичь (30) (+ πρός) освобождения от них (т.е. от всего, что принадлежит этому миру; ср. Мф 23.13).

[680]Другие же (δέ) из них, которые имеют чувственные (помышления), думают, что они смогут достичь (79.1) мудрости братства, — которое действительно (ὄντως) существует (и) которое является духовным (πνεῦμα) товариществом тех, которые имеют одно и

то же происхождение, — в общении (κοινωνία), (5) через которое (им) явится нетленный (ἀφθαρσία) брак. (Однако вместо этого) явится род (γένος) (10) сестринства[681] как результат (κατά) подражания (ἀντίμιμον). Они — это те, которые подавляют своих братьев, говоря им: «Посредством этого (т.е. церковной общины) наш Бог дарит милость, (15) поскольку спасение для нас может иметь место (только) в ней». При этом они не знают о наказании (κόλασις) (для) тех, которые радовались тому, что было сделано малым сим[682], (20) (и) которые (только) смотрели на то, как их (т.е. «малых сих») порабощали (αἰχμαλωτεύω)[683].

Другие же (δέ) из них, которые не принадлежат к нашему числу, называют себя (25) (или) епископом (ἐπίσκοπος)[684] или же (δέ, ἔτι) дьяконами (διάκονος), как если бы (ὡς) они получили свою власть (ἐξουσία) от Бога[685]. Они стремятся к первым местам (ср. Мф 23.6)[686]. (30) (Однако) они — (лишь) каналы безводные» (ср. 2Петр 2.17)[687].

Я же (δέ) сказал: «Я боюсь относительно того, что Ты сказал, что (80.1) действительно (μέν) малыи сии, по нашему мнению[688], (παρά) ... Действительно (μέν), многие совратят многих живых[689], (5) и они (т.е. истинные христиане) погибнут среди них (т.е. среди церковных христиан). И когда они будут произносить твое имя, им будут верить»[690].

Ответил Спаситель (σωτήρ): «(Лишь то) время (χρόνος), которое отведено им в соответствии с (10) их заблуждением (πλάνη), будут править они над малыми сими[691]. После же окончания заблуждения (πλάνη) возобновится не имеющий возраста (век) бессмертного понимания (διάνοια), (15) и (теперь уже) они будут править над своими правителями. Он вырвет

корень их заблуждения (πλάνη) и выставит его на позор, и оно явится (20) во всей своей наготе, которая ему присуща. А такие люди останутся неизменными[692]. О (ὦ) Петр, пойдем (+ οὖν) и исполним (25) волю Отца, который не подвержен осквернению. Ведь (γάρ) вот те, которые осудят себя (самих), грядут. И они выставят себя на позор. Мне же (δέ) (30) они не смогут ничего сделать. А (δέ) ты, о (ὦ) Петр, будешь стоять среди них. Не бойся своей слабости, (81.1) их понимание (διάνοια) будет закрыто. Ведь (γάρ) невидимый (ἀόρατος) будет стоять он возле них»[693].

Б*. Второе видение Петра (81.3—82.16)

Как только он сказал это, увидел я, как он (5) был схвачен ими. И сказал я: «Что я вижу, о (ὦ) Господи? Ты ли это, которого они хватают, когда ты (10) держишься за меня? Или (ἤ) кто это тот, который стоит у креста, радостный и улыбающийся? Это кто-то другой, (а не тот,) чьи ноги и руки они приколачивают гвоздями?»[694]

Сказал мне Спаситель (σωτήρ): «Тот, которого ты видишь у креста, радостного и улыбающегося, есть живой Иисус[695]. А (δέ) тот, в чьи руки и (20) ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σαρκικόν), которая (всего лишь) отражение. Они предают позору то, что является (+ κατά) его подобием. Но (δέ) взгляни на него и на меня»[696].

(25) Когда же (δέ) я взглянул, сказал я: «Господи, никто не смотрит на тебя. Давай убежим из этого места».

Он же (δέ) сказал мне: «Я сказал тебе: (30) "Оставь слепых!" И обрати внимание на то, что (πῶς) они не знают, что они говорят». (82.1) Ведь (γάρ) сына

своей славы, а не моего слугу (διάκονος) выставили они на позор»[697].

Увидел же (δέ) я кого-то, который собирался подойти (5) к нам, который был похож на него, т.е. того, который улыбался у креста. Был же (δέ) он <исполнен>[698] чистого духа (πνεῦμα), и это был Спаситель (σωτήρ). Был же (δέ) великий (10) свет вокруг них и множество невыразимых и невидимых ангелов (ἄγγελος), которые благославляли их[699]. (15) Но (δέ) я увидел его, в то время как они явили и прославляли его[700].

А*. Заключение (82.17—84.14)

Сказал же (δέ) он мне: «Будь сильным! Ибо (γάρ) тебе были даны тайны (μυστήριον) (20) познать через откровение, что тот, кого они распяли, является первородным, домом бесов (δαίμων) и сосудом, в котором они обитают и который принадлежит (25) Элохиму и кресту (σταυρός), находящемуся под законом (νόμος)[701]. Тот же (δέ), который стоит возле него, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили. (30) И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали. И они разделились между собой. (83.1) Поэтому он смеется над их непониманием и знает, что они слепорожденные. Так вот (οὖν ἄρα) останется (5) то, что подвержено страданию, поскольку тело это подобие. А (δέ) то, что было освобождено, это мое бестелесное (-σῶμα) тело (σῶμα). Я же (δέ) умный (νοερόν) дух (πνεῦμα) полный (10) сияющего света. Тот, которого ты увидел, когда он подходил ко мне, это наша умная (νοερόν) плерома (πλήρωμα), та, которая соединяет совершенный (τέλειος) свет с (15) моим святым духом (πνεῦμα). Так вот (οὖν) то, что ты увидел, ты представишь тем, которые при-

надлежат другому роду (ἀλλογενής) и которые не от века (αἰών) сего. Ведь не (οὐ γάρ) будет благодати (20) тому, кто не бессмертный, но только (εἰμήτι) тем, которые были избраны от бессмертной сущности (οὐσία), той, которая явила (25), что она способна принять того, который дает ей богатство. Поэтому я сказал: «Всякому, кто имеет, будет дано, и он будет иметь в изобилии. (30) А (δέ) тот, кто не имеет[702], — т.е. человек, который принадлежит этому месту (τόπος) и является совершенно мертвым, поскольку он продукт тварного рождения, (84.1) и который, при появлении того, кто принадлежит бессмертной сущности (οὐσία), думает, что этот последний будет схвачен, — у него (5) будет взято и добавлено тому, который (истинно) существует». Итак (οὖν) будь сильным и ничего не бойся! Ведь (γάρ) я буду с тобой, так что никто (10) из твоих врагов не одолеет тебя. Мир (εἰρήνη) с тобой. Будь сильным!»

Когда он сказал это, пришел он (Петр) в себя.

Апокалипсис Петра[703].

КОММЕНТАРИЙ

[623] Переводы некоторых текстов этого собрания см. Трофимова, 1979, 159—215: *ЕвФ*, *ЕвФил*, *ТоД*, *ФомАтл*; Трофимова, 1989, 197—218, 308—315: *АпИн* и *Гром*; Хосроев, 1991, 186—232: *Сил.*, *ТоД*, *ПУ* и *СвИст*; Хосроев, 1991а, 96—101: *АпПавл.*

[624] Это сочинение не имеет ничего общего с одноименным сочинением, греческие фрагменты которого на пергамене были найдены в конце прошлого века при раскопках в могиле монаха (Ахмим). Полный текст этого сочинения известен в эфиопском переводе. Подробнее см. Müller, 1989, 562 сл.

[625] Подробнее об этих сочинениях см. фундаментальную работу *Клауса Кошорке* (Koschorke, 1978); см.также Хосроев,1991, 53—55.

[626] Текст следует рассматривать вместе с дискуссией о терминах *гносис* и *гностицизм* в Приложении 3.

[627] Об этой литературной форме, которая в ряде сочинений из Наг Хаммади часто сопутствует другим жанрам (например, *откровению*), см. Хосроев, 1991, 29—30.

[628] Спаситель просит Петра не рассказывать этого *тайного* учения «сынам века сего» (73.15 сл.). О первоначальном значении термина *апокриф* в раннехристианской литературе см. Хосроев, 1991, 13—14, прим. 19; об *апокрифах* среди текстов из Наг Хаммади см. там же 33.

[629] Подробнее обо всех этих реалиях см. примечания к переводу.

[630] См., например, Desjardins—Brashler, 1996, 214; ср. Brashler, 1977, III: «sometime in the third century A.D.»; Werner, 1989, 634: «...Ende des 2./Anfang des 3. Jahrhunderts. ...wahrscheinlich... im Raum Syrien/Palästina»; ср. также прим. 56 к переводу.

[631] См. Desjardins—Brashler, 1996, 202, где авторы приводят целый ряд других вариантов композиционного членения текста, предложенных исследователями.

[632] Перевод этого (часто не понятого, скорее всего, самим коптским переводчиком) во многих местах грамматически темного сочинения выполнен по факсимильному изданию: *Facsimile VII*, табл. 76—90. До недавнего времени единственным изданием текста, к которому я имел возможность обращаться при работе над переводом, было издание Krause—Girgis, 1973, 152—179 (с немецким переводом). Уже после того как работа над переводом была закончена, мне стали доступными как диссертация *Брашлера*, в которой находится коптский текст сочинения, английский перевод и комментарий (Brashler, 1977), так и новое издание текста Desjardins—Brashler, 1996, 201—249 (на основе вышеуказанной диссертации). Это позволило внести некоторые дополнения и исправления как в перевод, так и в комментарий. Для консультаций я обращался также и к существующим современным переводам (помимо названных): Brashler—Bullard, 1988, 372—378 (английский); Werner, 1989, 633—643 (немецкий); во многом были полезны Koschorke, 1978 и Schenke, 1975, 277—285 — работы, в которых был предложен ряд толкований темных мест текста. Следуя обычной практике переводов коптских текстов на современные языки, в круглых скобках (.) внутри текста указываются: 1) номера строк, а при переходе на новую страницу кодекса и номера страниц: например, (71.5) означает пятую строку страницы 71; 2) греческие слова, оставшиеся в коптском тексте без перевода; 3) слова, отсутствующие в коптском тексте и вставленные в перевод для пояснения; 4) ссылки на новозаветные цитаты и аллюзии. В квадратные скобки [.] заключаются восстановленные лакуны. Угловыми скобками <.> показаны добавления или исправления, сделанные издателями в месте предполагаемой порчи текста. Темные места коптского текста объясняются в примечаниях после перевода. Если не считать незначительных и легко восстанавливаемых лакун, коптский текст дошел в хорошем состоянии, что тем не менее не мешает ему оставаться одним из самых трудных текстов всей библиотеки из Наг Хаммади: многие из предложенных ниже объяснений остаются не более, чем предположениями.

633 Для сочетания ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ϯⲛⲉϩⲧ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲥⲛⲉ было предложено несколько толкований: *Краузе* прочитал слово как ϯⲛⲉϩϯ и перевел «пятый»; в английском переводе (Brashler—Bullard, 1988, 374) принимается чтение ϯⲛⲉϩⲧ̄, т.е. «трехсотый» и поясняется в скобках (year). Если следовать этому толкованию, трудно однако понять, какая хронологическая реалия скрывается за сочетанием «в трехсотый (год) согласия...». В новом издании предложено исправление, которое дает лучший смысл: ϯⲡϯⲛⲉϩⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲥⲛ̄ⲛⲉ, т.е. «внутренняя часть». Здесь имеется в виду, конечно, иерусалимский храм, где Иисус постоянно учил с момента своего прихода в Иерусалим («И учил каждый день в храме»: Лк 19.47; ср. Мф 21.12 сл.; 26.55). Время действия — один из дней Страстной недели (ср. также ниже «в эту ночь он укорит тебя»: 72.4).

634 Что означает это сочетание мне неясно; комментаторами оно также оставлено без внимания.

635 Относится ли это «число величия» к вышеназванному числу «десятый» (в пользу этого свидетельствует то, что слово «число» употреблено с определенным артиклем) или речь идет о каком-то другом числе, неясно.

636 Букв. «тем, которые от жизни»; речь идет здесь о том, что не все удостоены знания и спасения, но лишь те, кто по своей совершенной природе предназначен к этому, т.е. истинные христиане, которые принадлежат совершенному Отцу, а не ущербному богу *середины* (см. ниже прим. 650) Демиургу. «Блаженны те свыше» является аллюзией к евангельским словам Иисуса, обращенным к Петру (Мф 16.17: «Блажен ты, Симон...»); см. ниже прим. 642.

637 «Они» я склонен относить скорее к совершенным христианам, которые, так же как и сам Спаситель, происходят из Плеромы (πλήρωμα я понимаю здесь как гностический terminus technicus), нежели к «словам», которые исходят из полноты истины. Указательное местоимение ⲡⲉⲓ̈ перед словом «Плерома» в этом случае следует понимать не в значение «эта», но в значении определенного артикля, оставляя его таким образом без перевода; такое употребление указательного местоимения характерно особенно для субахмимских текстах, см. Nagel, 1964, 94.

[638] «Начала» — здесь это ангельские (точнее демонические) силы; ср. у апостола Павла «начала и власти на небесах» (Ефес 3.10), против которых следует вести борьбу (Ефес 6.12). Тот, кого эти силы пытаются найти и схватить, — это Спаситель-Христос.

[639] С утверждением различных гностических школ о том, что истина во все времена была скрыта от непосвященных и доступна лишь избранным, полемизирует Ириней. По его словам, еретики считали, что истина не может быть открыта из Писания теми, кто не знает предания, «поскольку она была передана не письменно, но живым голосом» (Adv. Haer. III.2.1; ср. там же, 1.8.1).

[640] В целом ряде гностических систем такая мифологическая реалия как «Сын Человеческий» едва ли в точности соответствует этому термину в евангельских текстах. Так, например, *офиты* учили, что в Глубине существует первый свет, который является Богом всего и Первым человеком, его Мысль (ἔννοια) — это Сын Человеческий (υἱός ἀνθρώπου), а их совместное порождение от Духа Святого — Христос или нетленный свет, который впоследствии сошел в человека Иисуса, а тот стал творить чудеса и выдавать себя за Сына Человеческого (Iren., Adv. Haer. 1.30.1 сл.). Также и у последователей Валентина можно найти учение о том, что Спаситель, поскольку ведет свое происхождение от пары эонов — Человека и Церкви, — называл себя Сыном Человеческим или Христом, однако это не воплотившийся Иисус (Iren. Adv. Haer. I.12.4). Отождествление Спасителя, Сына Человеческого и Христа (см. ниже прим. 660) характерно для нашего трактата.

[641] Букв. «среди страха»; копт. ⲡⲱⲙⲛⲣⲡⲟⲩⲥⲓⲁ, по всей вероятности, передает греч. ὁμοούσιος «единосущный» (см. выше прим. 464). Смысл пассажа, кажется, можно понять так: Явление Сына Человеческого вызывает страх только у тех, кто имеет сущность, подобную злой и несовершенной сущности «начал», у тех же, кто по своей природе не принадлежит несовершенному миру (см. прим. 636), его явление в мир страха не вызывает.

[642] В качестве объяснения сочетания «в соответствии со своим именем» (Петр — Πέτρος — означает *камень*) следовало бы

ожидать «стань сильным (или крепким)», а не «стань совершенным»; ср. однако ниже «стань сильным»: 71.22. Слова «стань совершенным» означают, вероятно, «получи совершенное знание» (Brashler, 1977, 207 сл.).

[643] В основе этого пассажа лежит рассказ Мф 16.13—20 (т.е. вопрос Иисуса, за кого почитают люди Сына Человеческого, ответ Петра и обещание Иисуса дать Петру ключи от Царства Небесного). Именно на этом ответе Петра, единственного из учеников, кто смог распознать в Иисусе Христа, покоится убеждение автора трактата в том, что Петр является истинным *гностиком*, которому доступно сокровенное знание (Мф 16.17: «не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, который на небесах»). Церковный гностик Климент Александрийский также как и наш автор видел в Петре *гностика* (γνωστικός), который смог постичь истину силой данной свыше (Clem. Strom. VI.132.4). Та часть христиан, которую Спаситель призвал к знанию, это и есть истинные христиане, составляющие, о чем не раз будет ниже говорить автор текста, меньшинство (ср. также прим. 636 и 679).

[644] Очевидно, что нижеследующее длинное предложение было испорчено либо в ходе рукописной традиции, либо еще при переводе на коптский; в результате, смысл отдельных пассажей может быть понят лишь приблизительно. Предлагаемое ниже объяснение покоится на тексте, как он есть, без попытки какой бы то ни было значительной реконструкции его первоначального вида (ср., например, Schenke, 1975, где автор вводит в текст целые пояснительные фразы). Различные толкования см. Schenke, 1975, 280; Koschorke, 1978, 29; Werner, 1979, 638.

[645] Букв. «стань сильным в отношении подражания праведности...». Греческое ἀντίμιμον, употребленное зд. и еще два раза в этом трактате (78.16 и 79.10), является субстантивированным прилагательным ср.р. со значением «подражание», что дает возможность понимать это слово (учитывая, что текст испорчен) как обозначающее противников, т.е. «подражателей». Имеются в виду христиане, которые искажают истинное учение Спасителя и только подражают ему; ср. ниже 78.15 сл., где речь идет о тех, кто «подражает» Герме, «первенцу неправедности». Значение всего пассажа: «стань

сильным, чтобы ты смог противостоять всем ложным пониманиям моего учения».

[646] Далее Иисус будет перечислять события, которые последуют за его арестом в Гефсиманском саду.

[647] См. Мф 26.56: «...Тогда все ученики, оставив его, бежали». Петр, согласно, согласно евангельскому рассказу, оставался единственным из учеников, кто следовал за арестованным учителем и был свидетелем перечисляемых ниже событий.

[648] Основное значение слова ⲛⲟⲩⲧ «сухожилия, нервы», и *Кошорке* предпочитает его, считая, что речь идет о «сухожилиях рук и ног» (Koschorke, 1978, 31: Sehnen = Brashler—Bullard, 1988, 373: sinews). Однако слово, по крайней мере однажды, засвидетельствовано в значении «оковы» (Crum, 189a), и, кажется, нет необходимости исправлять ⲛⲟⲩⲧ на ⲛⲟⲩⲣ «оковы» как предложено в неопубликованной и недоступной мне работе *Вернера*, ссылка у Koschorke, 1978, 31); ср. Schenke, 1975, 281: «оковы» (Fesseln). Речь идет здесь о том, что Иисус был связанным приведен к Пилату (Мф 27.2) или к первосвященникам (Ин 18.12; 24).

[649] См. Мф 27.29: «И, сплетши венец из терна, возложили ему на голову».

[650] Термин «середина» не раз засвидетельствован в различных гностических системах для обозначения срединной области, отделяющей Плерому от этого мира и являющейся обиталищем «начал» и прочих демонических сил (см., например, Iren., Adv. Haer. I.5.3). Те, кто увенчал Христа терновым венцом, принадлежат, по убеждению автора, именно этому несовершенному миру, Христос принадлежит, разумеется, Плероме.

[651] *Шенке* предполагает, что сочетание «светлое тело» подразумевает *преображение* (Schenke, 1975, 279); *Кошорке* считает, что здесь речь идет о *воскресении*, и отмечает, что в некоторых гностических системах при всем их *докетизме* тем не менее присутствовала концепция *воскресшего тела* Иисуса (Koschorke, 1978, 30). Принимая во внимание, что фраза испорчена (см. прим. 643), я оставляю вопрос открытым, хотя склоняюсь к тому, что под «светлым телом» имеется в виду не *материальное* тело воп-

лотившегося Иисуса, воскресшее по вере церковных христиан, а *духовное* тело небесного Спасителя-Христа, которое еврейские первосвященники, по своему незнанию, надеялись убить.

[652] Букв. «причем они несут [его]...»

[653] «И (о) его светлом теле...» — смысл этой фразы непонятен. *Шенке* считает, что предложение, в котором речь идет об аресте Спасителя (глагол ⲉⲓⲉ «нести» *Шенке* понимает в значении «забирать», т.е. «арестовывать»), было искажено переписчиком, не только спутавшим порядок слов оригинала, но и опустившим по невнимательности часть текста; его реконструкция выглядит следующим образом: «<...Вспомни о (сущности)> середины и о его светлом теле, когда его забирают в надежде на дар (и) во исполнение службы ради награды...»(Schenke, 1975, 279, 281).

[654] Речь идет о троекратном отречении Петра (см. Мф 26.57—74). *Кошорке* считается с возможностью того, что речь здесь может идти о другом событии, а именно о троекратном вопросе воскресшего Иисуса к Петру («Любишь ли ты меня?»: Ин 21.15 сл.).

[655] Заимствованное коптским языком со значением «длинная до ног одежда» субстантивированное греч. прилагательное ποδήρης; непонятно в сочетании «глаза твоей одежды». *Кошорке* понимает под *одеждой* метафору *тела* и предлагает: «lege deine Hände auf die Augen deines (leiblichen) Gewandes...» (Koschorke, 1978, 18).

[656] Букв. «Подними уши своей головы», где избыточное уточнение показывает, что речь идет, вероятно, о чисто физическом слушании, а не о слушании «ушами сердца».

[657] Слова о том, что священники и книжники прославляют Спасителя, вызывают затруднение. *Вернер* предполагает, что часть текста после слова *послушал,* в которой произошла смена подлежащего, выпала, и поэтому *прославляют тебя* относится не к священникам, а к кому-то другому.

[658] Как станет ясно из дальнейшего рассказа «сыны века сего» это прежде всего церковные христиане.

[659] Т.е. «многие усвоят основы нашего учения», а не как предлагают английские переводчики: «...many will accept our teaching in the beginning (Brashler—Bullard, 1988, 374; Desjardins—Brashler, 1996, 225); ср. также Koschorke, 1978, 37: «...eine Menge wird am Anfang unserer Verkündigung (diese) annehmen» и Werner, 1989, 639: «...viele werden am Anfang unsere Verkündigung annehmen». В словосочетании ογϊ̈ ογιιηκωι γαρ ναχι ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̈ ϯⲁⲣⲭⲏ ⲡⲧⲉⲡⲉⲙϣⲁϧⲉ я рассматриваю χι ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̈ как эквивалент греческого λαμβάνω ἀπό, поэтому предлог ϩⲓ̈ не связываю с последующим ϯⲁⲣⲭⲏ («в начале», как в названных переводах). Значение слова ἀρχή здесь следует сравнить с Евр 5.12 и 6.1.

[660] Имеется в виду, что эти неразумные, т.е. церковные христиане (см. ниже), совращают своим учением людей неискушенных. Что обозначает сочетание «делатель смерти», мне не совсем ясно. Копт. ⲡⲣⲉϥϩⲣⲱⲟⲩⲕ ⲡⲧⲉⲙⲙⲟⲩ передает, по всей вероятности, греч. ὁ ἐργάτης τοῦ θανάτου и напоминает библейское ἐργάται ἀδικίας (ἀνομίας), см. Лк 13.27. Едва ли следует понимать словосочетание буквально, как это делает *Вернер* («палач»: Werner, 1989, 639). Скорее всего, речь идет о злом и завистливом Демиурге (слово ϩⲣⲉϥϩⲣⲱⲟⲩⲕ вполне может быть переводом греч. δημιουργός: см. Siegert, 1982, 160) и о его противопоставлении высшему Богу, который мог бы быть назван «делатель жизни».

[661] Вероятно, «...Христа в восстановлении» следует понимать в свете полемики с учением церковных христиан о том, что Христос, сошедший на землю, воплотившийся, пострадавший, умерший и воскресший, в конце концов возвратился на небо (о «восстановлении» как о «возвращении на небо» см., например, Eus. H.E. I.2.23: ἡ εἰς οὐρανοὺς ἔνθεος ἀποκατάστασις αὐτοῦ). Для автора трактата и его единомышленников такое понимание Христа ложно: он никогда не нарушал своей божественной целостности и, следовательно, не нуждается в восстановлении (см. прим. 662 и 686).

[662] Полемика с учением церковных христиан о том, что Иисус принял на кресте настоящую смерть и этой смертью искупил грехи людей. Христос, согласно учению автора трактата, не причастен страданию и материи (см. прим 686).

[663] Под «злым мошенником» с его «еретическими учениями» автор, вероятнее всего, имеет в виду апостола Павла, учение кото-

рого об искуплении человечества через крестную смерть Иисуса стало краеугольным камнем богословия церковных христиан. Подробнее см. Koschorke, 1978, 39—41.

664 Возможно, имеются в виду последователи Симона Мага. По свидетельству церковных авторов существовали гностические секты как симониан, так и елениан (о распутной Елене, которая сопровождала Симона и которую он объявил Мыслью Бога; см., например, Iren., Adv. Haer. I.23.2). О полемике апостола Петра с Симоном рассказывают многие раннехристианские тексты, начиная с Деян (8.9—24).

665 Здесь автор трактата переходит неожиданно от 1-го лица ед.ч. (Спаситель) к 1-му лицу мн.ч. (единомышленники автора).

666 Слово «дерево», отсутствующее в коптском тексте и предложенное *Вернером* (Werner, 1989, 640), представляется мне более подходящим к контексту, чем «the Eternal One» английского перевода (Brashler—Bullard, 1988, 375), хотя смысл остается одним и тем же.

667 Фраза безусловно испорчена. Я следую предположению *Вернера* (Werner, 1989, 640), который считает, что часть этой фразы могла выпасть при переписывании.

668 Как отметил уже *Кошорке* (Koschorke, 1978, 52), трудность в понимании этого места вызывает глагол ⲟⲩⲱⲧⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗ (ϩⲛ̄-). Обычное значение глагола «изменять(ся) из», «переселяться из» и эвфемистическое «умирать» (Crum, 496a сл.) дает возможность для нескольких пониманий: либо речь идет о единомышленниках автора, которые отпали от истинного учения и перешли в Церковь (первое значение), либо речь идет об оппонентах автора, которые «духовно мертвы», поскольку исповедуют ложное учение. Первое значение предпочтительнее.

669 Явная полемика с церковными христианами, которые претендовали на исключительное обладание истиной; ср., например, утверждение Иринея о том, что всякий, кто находится вне Церкви, находятся вне истины (Adv. Haer. IV.33.7).

670 Трудно адекватно передать здесь существительное ⲧⲏⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ «высокомерие». *Шенке* предположил в этом месте выпадение

куска текста и восстановил: «И, полные высокомерия, попытаются они <совратить души. Ведь необходимо для> высокомерия быть завистливым...» (Schenke, 1975a, 132).

671 Прямое дополнение отсутствует, однако очевидно, что им является «душа».

672 Полемика против тех христиан, которые считали, что один Бог является источником всего. Согласно учению дуалистических гностицистов различных школ, все материальное и несовершенное в мире было создано низшим богом Демиургом, верховный же Бог не причастен этому несовершенству.

673 Нижеследующее предложение, вероятно, испорчено, и перевод вызывает затруднения. *Вернер* вставил для пояснения часть текста и сделал вольный перевод: «ведь возникнут из их круга (люди, которые искажают мое слово), и мое прощение...» (Werner, 1989, 641). *Кошорке* также вынужден вносить пояснения в перевод: «...до моего пришествия — ведь они (гностики) будут находится среди них (церковных христиан) — и (до) моего прощения...» (Koschorke, 1978, 54). Я следую толкованию *Кошорке*. Противопоставление истинных христиан церковным является продолжением полемики против тех, которые считают, что добро и зло происходят из одного источника (см. пред. прим.).

674 Под «противниками» следует понимать «власти, начала и силы этих веков», о которых речь шла выше (77.4—5).

675 Церковные христиане всегда выступали против веры в судьбу (εἱμαρμένη), господство которой закончилось с приходом Христа (см., например, Clem., Exc. Th. 74.2: «Господь... сошел на землю, чтобы верующих в Христа отвратить от судьбы к своему промыслу /πρόνοια/»). По убеждению же автора, их учение о том, что церковное покаяние, якобы возвещенное Христом, дает прощение грехов, является заблуждением и именно верой в судьбу.

676 Понимание и перевод сочетания ⲟⲩⲱϣϫⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲛⲧⲓⲛⲓⲟⲛ вызывает серьезные трудности, *Вернер* переводит его (с дополнительным пояснением) как «eine bloße Nachahmung (der wahren Vergebung)...», имея в виду «прощение», о котором идет

речь выше в 78.9 (Werner, 1989, 641); английский перевод дает «an imitation remnant» (Brashler—Bullard, 1988, 376; Desjardins—Brashler, 1996, 235); *Кошорке* оставляет без перевода и, исходя из значения слова ϣⲟⲩϫⲡ (служит для передачи греческого (ὑπο-, κατα-)λεῖμμα, λοιπός, περισσός) предлагает толкование «eine weitere (Nachahmung)». Я следую этому пониманию на том основании, что в предыдущем рассказе перечисляются различные «отклонения» от истинного христианства, и поэтому сочетание «еще одно» вполне соответствует контексту. «Еще одно подражание» (зд. в значении «несовершенное подражание»), т.е. подражание истинному учению, по мнению *Кошорке*, это церковное покаяние (Koschorke, 1978, 55).

[677] То же сочетание, но применительно к Иисусу, см. выше 74.13 сл.

[678] Объяснение имени *Герма* остается весьма проблематичным. Например, *Кошорке* считал, что зд. речь идет о церковном покаянии, против которого, как дающего возможность грешить, а затем каяться, резко выступает автор нашего трактата (см. выше прим. 676), и на этом основании отождествляет Герму с одноименным автором *Пастыря*, сочинения, которое еще в IV в. имело канонический авторитет и именно в котором речь идет о необходимости церковного покаяния. Против этого отождествления см. Brashler, 1977, 226 сл.

[679] Название членов гностической общины, которое восходит в конечном счете к языку Матф 10.42; 18.6 и т.д. (ⲙⲛⲕⲟⲩⲉⲓ = οἱ μικροί). Все другие христиане, и в первую очередь церковные, противопоставляются им как «многие» (73.23), «некоторые» (74.22) и т.д.

[680] Точный перевод этого грамматически не всегда прозрачного пассажа едва ли возможен. Его смысл можно передать примерно так: Церковные христиане, имея не духовные а чувственные помышления, своей общиной (κοινωνία), которая принадлежит этому несовершенному миру (ср. 75.12 сл.), пытаются подражать духовному братству истинных христиан — т.е. тех, которые происходят из Плеромы (ср. 71.1—2) и следовательно, имея одно и то же, небесное, происхождение со Спасителем, «единосущны» ему и составляют «небесную

церковь» (ср. 71.14 сл. и прим. 641) — и считают, что этим они могут достигнуть «нетленного брака», т.е. Спасения; однако это, как и всякое их подражание истине (ср. также прим. 676), может дать лишь ущербный результат (ср. след. прим.). В конечном счете зд. следует видеть полемику гностицистов с учением Церкви о том, что спасение возможно только в Церкви (ср., например: «Salus extra ecclesiam non est»: Cyprian, Epist. 73.21).

[681] Слово ⲛⲓⲥⲛⲏⲩ, переведенное зд. как «сестринство», противостоит слову «братство» ⲛⲓⲥⲟⲛ (одна и та же словообразовательная модель); в конечном счете противопоставляется зд. «мужское», как принадлежащее «уму», «духу» или «совершенному», «женскому» как принадлежащему «плоти», «чувству» или «несовершенному» (см. Хосроев, 1991, 117—118).

[682] См. 78.20 сл. и прим. 682.

[683] Речь идет зд. о том, что наказание предстоит даже тем, кто только с удовлетворением взирал на преследования истинных христиан; разумеется, что наказание для тех, кто активно в этом участвовал, будет неизмеримо большим.

[684] Слово ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ не имеет артикля, что следует переводить ед.ч. (в отличие от мн.ч. слова ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲓ).

[685] Церковная иерархия как институт совершенно неприемлема для автора *АпПетр*, и словами «не принадлежат к нашему числу» он подчеркивает, что истинные христиане, составляющие духовное братство, не имеют никакого отношения к Церкви (ср. прим. 680). Внешняя власть не может быть получена от Бога, от него исходит лишь внутренний дар быть истинным христианином; последние происходят от верховного Бога, прочие же — от Демиурга; ср. выше прим. 672, а также 75.11 сл. о том, что не каждая душа происходит из бессмертия или истины и что души «этих веков», под которыми автор имеет в виду своих оппонентов, обречены на смерть. В этом отношении весьма интересен другой текст из собрания Наг Хаммади, а именно *ТолкЗн* (XI.1; правда, сильно поврежденный), в котором излагаются принципы духовной организации общины истинных христиан (подробнее см. Koschorke, 1978, 69—71).

686 Словосочетание ⲡⲓⲱⲟⲣⲡ ⲛ̄ⲛⲁ ⲛ̄ϩⲏⲟⲟⲥ букв. «первые места для сидения» является переводом греческого πρωτοκαθεδρία (см. Desjardins—Brashler, 1996, 238). Пассаж является аллюзией к Мф 23.6—8 (фарисеи «любят же первое место на званных обедах и первые сиденья в синагогах... и чтобы звали их люди "равви!"... Вас же пусть не называют "равви", ибо один у вас Учитель, вы же все — братья»), и это свидетельствует о том, что церковные чины отождествляются с фарисеями.

687 *Пирсон* предположил, что «безводные источники» (2Петр 2.17) могли стать «безводными каналами» только в Египте, стране, где такая реалия как «канал» играет важнейшую роль (Pearson, 1990, 70—71).

688 Автор трактата переходит от 1-го лица ед.ч. (он сам) к 1-му лицу мн.ч. (его единомышленник); ср. выше прим. 665.

689 «Многие» это те, кто принадлежат Церкви, «многие живые» это истинные христиане. Аллюзия к Мф 24.11: «многие лжепророки восстанут и многих введут в заблуждение». Здесь начинается собственно *апокалипсис*, в основе которого лежат образы апокалиптических пассажей канонических евангелий (Мк 13.1—37 и параллели; автор следует традиции Матфея): Петр описывает ситуацию, которая будет предшествовать концу века, а Спаситель поясняет и уточняет.

690 Ср. Мф 24.4—5: «смотрите, чтобы кто не ввел вас в заблуждение. Ибо многие придут под именем моим, говоря: "Я Христос", и многих введут в заблуждение». Автор проецирует это высказывание Иисуса на церковных христиан, которые, по его мнению, хотя и называют себя христианами, таковыми не являются.

691 Спаситель предсказывает временную победу церковных христиан, однако срок их господства ограничен Богом; ср. Мф 24.22 о том, что ради избранных дни скорби, предшествующие приходу Сына Человеческого (Мф 24.27), будут сокращены.

692 По всей вероятности, имеются в виду истинные христиане, природа которых не подвержена никакому изменению.

[693] Спаситель описывает ситуацию, которая предшествует его аресту в Гефсиманском саду и вместе с этим подготавливает Петра к восприятию учения о том, что смерть на кресте примет лишь его мнимая телесная оболочка («невидимый он будет стоять возле них»; подробнее см. ниже). Как успех тех, кто распял Спасителя, был лишь кажущимся, так, по убеждению автора, и победа Церкви в ее борьбе против истинных христиан может быть лишь временной.

[694] Этими вопросами Петр свидетельствует, что он еще не понимает того, что происходит.

[695] *Иисус* как имя Спасителя встречается в этом тексте лишь однажды.

[696] Автор представляет здесь докетическую христологию, которую, по свидетельствам церковных полемистов, исповедовали гностицисты различных толков. Суть ее состояла в различии между той природой Спасителя, которая не подвержена страданию, и той, которая пострадала, точнее между двумя личностями, которые пространственно отделены друг от друга («взгляни на него и на меня»), т.е. между Распятым, который является всего лишь плотским подобием живого Иисуса (Спасителя), и собственно Спасителем; ср., например, Iren., Haer. IV.4.2 о том, что гностицисты разделяли не подверженного страданию (impassibilis) Христа и Иисуса, который пострадал (qui passus est). Подобную христологию можно найти теперь и в других текстах из Наг Хаммади (например, *2ТрСиф* 55.30 сл. или *Мысль* 41.23—25; подробнее см. Koschorke, 1978, 22—23), а также у Василида: бестелесный Христос стоит улыбаясь возле креста, на котором распят Симон из Кирены (Iren., Adv. Haer. I.24.4; ср. теперь *2ТрСиф* 56.9 сл.), образ, почерпнутый из рассказа Мк 15.21 сл. Вместе с тем сам мотив *улыбающегося* Спасителя следует рассматривать в контексте того же евангельского рассказа о том, как прохожие и священники хулили распятого Иисуса и издевались над ним (Мк 15.29 сл. и пар.): здесь роли поменялись.

[697] «Сына своей славы» означает зд., вероятно, плотское тело Спасителя, которое подвержено страданию; «моего слугу» подразумевает его «бестелесное тело» (ср. ниже 83.7—8: пасωна пє п̄атсωна, т.е. «мое тело бестелесно»). Слуги Деми-

урга (ср. выше прим. 636 и 650), а вместе с тем и те, кто им служит, т.е. фарисеи и церковные христиане (ср. прим. 686), разумеется, не понимают этого и своим незнанием выставляют себя на позор и уже осуждены (80.28 сл.).

698 Рукопись дает чтение пєцєнϩ, т.е. «написано», что в данном контексте не имеет смысла; предложенное исправление пєцпнϩ «исполнен» основано на 83.8 сл. (см. Desjardins—Brashler, 1996, 242).

699 Мн.ч. «их» вводит новую сложную реалию в христологическое учение: текст следует, вероятно, понимать в том смысле, что природа собственно Спасителя, отвлекаясь от его «плотского тела» (ср. прим. 697), была двойной: с одной стороны это «умный дух» (см. ниже 83.9—10), с другой — «бестелесное тело». Если вспомнить, как гностицисты воспринимали себя самих, а именно как состоящих из трех природ: умной (духовной, небесной = πνευματικός) душевной (ψυχικός) и телесной (плотской, земной σαρκικός, χοικός), то можно думать, что эту концепцию они проецировали и на Спасителя, который также состоит из трех природ.

700 Переход к ед.ч., т.е. речь идет о Спасителе уже без разделения его на различные природы.

701 Резкое неприятие тела как творения Демиурга и следовательно вместилища пороков является одной из важнейших концепций гностицизма вообще. Демиург мог получать различные библейские имена: Элохим, Саваоф, Яхве и т.д.; зд. с одной стороны аллюзия к библейскому рассказу о том, что Элохим создал тело из праха (Быт 2.7), с другой — к крику Иисуса на кресте: «Элои, Элои...» (Мк 15.34), т.е. обращение к тому, кто это порочное тело создал. Все, что связано с плотью, принадлежит этому несовершенному Богу и следовательно Ветхому Завету, т.е. Закону, создателем которого является этот Бог, С этим Законом истинный христианин не имеет ничего общего. С одной стороны автор понимает крестную смерть Иисуса как исполнение Закона и Пророков (ср. слова воскресшего Христа в Лк 24.44: «надлежит исполниться всему, написанному в Законе Моисея и у Пророков... обо мне»; ср. Лк 24.27), с другой стороны как касвющуюся только плотского Иисуса, а не истинного Спасителя.

[702] Издатели (Desjardins—Brashler, 1996, 246; ср. Werner, 1989, 643) считают, что место 83.27—84.5 испорчено, поскольку оно не соответствует дальше тексту Мф 13.12 или 25.29 («...а кто не имеет, у того будет взято и то, что имеет»), и после слов «тот, кто не имеет», закрывают цитату, начиная ее лишь в 84.4—5 словами «у него будет взято». Хотя текст действительно представляется испорченным и не поддается гладкому переводу (*Кошорке,* например, оставляет это трудное место без комментария: 1978, 36), предполагать, что слова, выделенные мною с двух сторон тире, не относятся к изречению Спасителя, нет оснований.

[703] Целый ряд текстов из Наг Хаммади имеет название не в начале, а в конце сочинения (например, *ФомАтл* /II.7/, *ДеянПетр* /VI.1/, *ПУ* /VI.3/ и т.д.; см. также выше прим. 477.

I. ИСТОЧНИКИ

а. Тексты из Наг Хаммади (сокращения)

I.1 *МПавл* — Молитва апостола Павла
I.2 *ПослИак* — Апокрифическое Послание Иакова
I.3 *ЕвИст* — Евангелие истины
I.4 *Рег* — Послание к Регину
I.5 *ТрТракт* — Трактат из трех частей
II.1 *АпИн* — Апокриф Иоанна
II.2 *ЕвФ* — Евангелие (от) Фомы
II.3 *ЕвФил* — Евангелие (от) Филиппа
II.4 *ИпАрх* — Ипостась архонтов
II.5 *Тракт.б.назв.* — Трактат без названия (О происхождении мира)
II.6 *ТоД* — Толкование о душе
II.7 *ФомАтл* — Книга Фомы Атлета
III.1 = II.1
III.2 *ЕвЕг* — Евангелие египтян
III.3 *Евг* — Послание блаженного Евгноста
III.4 *ПремИХ* — Премудрость Иисуса Христа
III.5 *Диал* — Диалог Спасителя
IV.1 = II.1
IV.2 = III.2
V.1 = III.3
V.2 *АпПавл* — Апокалипсис Павла
V.3 *1АпИак* — 1-й апокалипсис Иакова
V.4 *2АпИак* — 2-й апокалипсис Иакова
V.5 *АпАд* — Апокалипсис Адама
VI.1 *ДеянПетр* — Деяния Петра и двенадцати апостолов
VI.2 *Гром* — Гром. Совершенный ум
VI.3 *ПУ* — Подлинное учение
VI.4 *Мысль* — Мысль нашей великой силы
VI.5 *Плат* — Платон. Государство 588В—589В
VI.7 *Мол* — Молитва благодарения
VI.8 *Аскл* — Асклепий
VII.1 *ПарСим* — Парафраз Сима
VII.2 *2ТрСиф* — Второй трактат великого Сифа
VII.3 *АпПетр* — Апокалипсис Петра

VII.4 *Сил* — Поучения Сильвана
VII.5 *СтелСиф* — Три стелы Сифа
VIII.1 *Зостр* — Зостриан
VIII.2 *ПослПетр* — Послание Петра Филиппу
IX.1 *Мелх* — Мелхиседек
IX.2 *Нор* — Мысль Нории
IX.3 *СвИст* — Свидетельсво истины
X.1 *Марс* — Марсан
XI.1 *ТолкЗн* — Толкование знания
XI.2 *ВалУч* — Валентинианское Учение
XI.3 *Аллог* — Аллоген
XI.4 *Гипс* — Гипсифрона
XII.1 *ИС* — Изречения Секста
XII.2 = I.3
XIII.1 *Прот* — Первая Мысль в трех образах
XIII.2 = II.5
BG — Codex Berolinensis 8502
BG2 = III.1
BG3 = III.4

6. Гностицизм, манихейство, монашество

Acta Arch. — /Hegemonius/. Acta Archelai. Ed. C.H.Beeson. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906 (GCS, 16).

Alex. Lyc. — Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A.Brinkmann. Leipzig, Teubner, 1895.

ApophPatr (A) — Apophtegmata patrum. Collectio alphabetica. — PG 65, 72—440.

ApophPatr (S) — Les apophtegmes des pères. Collection systématique. Chapitres I—IX. Introduction, texte critique, traduction, et notes par J.-C.Guy. Paris, Les éditions du Cerf, 1993 (SC, 387).

CMC — Codex Manichaicus Coloniensis. Hrsg von A.Henrichs und L.Koenen. — ZPE, 19, 1975, 1—85; 32, 1978, 87—199; 44, 1981, 201—318; 48, 1982, 1—59.

Corp. Herm. — Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D.Nock et trad. par A.-J.Festugière. I—IV. Paris, Les belles lettres, 1980.

Ep. Amm. — см. II в: Goehring, 1986a, 124—158.

Epiph. Pan. — Epiphanius. Ancoratus und Panarion. Hrsg. von Karl Holl. Bd. 1—3. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915, 1922, 1933 (GCS, 25, 31, 37).

Hipp. Philos. — Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Ed. Miroslav Marcovich. Berlin, Walter de Gruyter, 1986 (PTS, 25).

Hom. — Manichäische Homilien. Bd. 1. Hrsg. von H.J.Polotsky. Stuttgart, Verl. von W.Kohlhammer, 1934 (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beaty, Bd.1).

Iren. Adv. Haer. — Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses. Ed. W.W.Harvey. Vol. 1—2. Cambridge, Typis Academicis, 1857.

Keph. — Kephalaia Bd. I.1 (S. 1—244). Hrsg. von H.J.Polotsky und A.Böhlig. Stuttgart, W.Kohlhammer Verl., 1940 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin); Kephalaia Bd. I.2 (S. 244—291). Hrsg. von A.Böhlig. Stuttgart, W.Kohlhammer Verl., 1966.

Pap.Ryl.469 — см. II в: Roberts, 1938.

Ps. — A Manichaean Psalm-Book. Pt. II. Ed. by C.R.C.Allberry. Stuttgart, Verl. von W.Kohlhammer, 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. 2).

Vit. Ant. — Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M.Bartelink. Paris, Les édition du Cerf, 1994 (SC, 400).

Vit. Pach. Boh. — S(ancti) Pachomii Vita bohairice scripta. Ed. L.Th. Lefort. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1953 (CSCO, 89; Scriptores Coptici 7).

Vit. Pach. — Sancti Pachomii Vitae Graeca. Ed. F.Halkin. Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1932 (Subsidia Hagiographica, 19).

II. НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

а. Сборники и факсимильные издания

Colloque — Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi. Québec, 22—25 août 1978. Ed. par Bernard Barc. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1981 (BCNH. "Études", 1).

Congrès, IV — Actes du IV-e Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5—10 septembre 1988. Ed. par Marguerite Rassart-Debergh et Julien Ries. T. 1—2. Louvain-la-Neuve, Univ. Catholique de Louvain, Inst. Orientaliste, 1992.

Congress, V — Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12—15 August 1992. Vol. 1. Ed. by Tito Orlandi; vol. 2. Ed. by D.W.Johnson. Roma, C.I.M., 1993.

Copt. Enc. — The Coptic Encyclopedia. Editor in Chief Aziz S.Atiya. Vol. 8 Appendix: Linguistics. Ed. Rodolphe Kasser. New York, Macmillan Publ. Company, 1991.

Facsimile/Cartonnage. — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Cartonnage. Leiden, Brill, 1979.

Facsimile/Introduction. — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Introduction. Leiden, Brill, 1984.

Facsimile I — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Codex I. Leiden, Brill, 1977.

Facsimile II — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II. Leiden, Brill, 1974.

Facsimile III — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex III. Leiden, Brill, 1976.

Facsimile IV — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex IV. Leiden, Brill, 1975

Facsimile VI — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VI. Leiden, Brill, 1972.

Facsimile VII — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden, Brill, 1972.

Facs. Manich. II — The Manichaen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. II. Homilies & Varia. Facsimile Edition. Ed. by Søren

Giversen. Genève, Patrick Cramer Éd., 1986 (Cahiers d'Orientalisme, 15).

Festschrift Böhlig — Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Alexander Böhlig. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1972 (NHS, 3).

Festschrift Crum — Coptic Studies in Honour of Walter Ewing Crum, Boston, 1950.

Festschrift Jonas — Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1978.

Festschrift Krause — Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause. Hrsg. von C.Fluck..., Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1995.

Festschrift Labib — Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 6).

Festschrift Polotsky — Studies Presented to Hans Jakob Polotsky. Ed. by Dwight W.Young. Beacon Hill, Pirtle & Polson, 1981.

Gnosis and Gnosticism — Gnosis and Gnosticism. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1977 (NHS, 8).

Gnosis und Gnostizismus — Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. von Kurt Rudolph. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (WdF, 262).

Les Textes — Les Textes de Nag Hammadi. Éd. par Jacques-É. Ménard. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 7).

Manichaean Studies — Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism (August 5—9, 1987). Ed. by Peter Bryder. Lund, Plus Ultra, 1988.

NHLE — The Nag Hammadi Library in English. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California. J.M.Robinson, General Editor. 3-d, Completely Revised Edition... San Francisco, Harper & Row Publishers, 1988 (1-st Edition — 1977).

NTA — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. 5 Aufl., Bd. 1—2. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1987, 1989.

Origini — Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966. Testi e discussioni publicati a cura di Ugo Bianchi. Leiden, Brill, 1967 (Suppl. to Numen, 12).

Rediscovery — The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28—31, 1978. Vol. 1: The School of Valentinus; Vol. 2: Sethian Gnosticism. Ed. by Bentley Layton. Leiden, Brill, 1980, 1981 (SHR, Suppl. to Numen, 41).

Röm.-byz. Ägypten — Das römisch-byzantinische Ägypten. Hrsg. von G. Grimm, H. Heinen, E. Winter, Mainz, Verl. Philipp von Zabern, 1983 (AT, 2).

Roots — The Roots of Egyptian Christianity. Ed. by Birger A. Pearson & James E. Goehring. Philadelphia, Fortress Press, 1986.

Studia Manichaica — Studia Manichaica. II Intern. Kongreß zum Manichäismus. 6—10. August 1989, St. Augustin/Bonn. Hrsg. von G. Wießner und H.-J. Klimkeit. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1992.

Zum Hellenismus — Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi. Wiesbaden, Harrassowitz, 1975 (GOVI, 2).

6. Периодические и серийные издания

AAWG — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen

ADAIK — Abhandlungen des deutschen archäologischen Instituts Kairo

AGJU — Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums

AnBol — Analecta Bollandiana

ANRW — Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt

APAW — Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften

APF — Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete

AT — Aegyptiaca Treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen Ägypten

BA — Biblical Archaeology

BACE — Bulletin of Archaeology of Christian Egypt

BASP — The Bulletin of the American Society of Papyrologists

BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi

BIFAO — Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire

BO — Bibliotheca orientalis

BSAC — Bulletin de la Société d'archéologie copte

BSFE — Bulletin de la Société française d'Égyptologie

BZ — Byzantinische Zeitschrift

BZNW — Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Chr.Ég — Chronique d'Égypte

CRTP — Cahiers de la revue de théologie et de philosophie

CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium
GGS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GM — Göttinger Miscellen
GO — Göttinger Orientforschungen
H.d.A — Handbuch der Altertumswissenschaft
HSCP — Harvard Studies in Classical Philology
HTR — Harvard Theological Review
ICS — Illinois Classical Studies
JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum
JEA — Journal of Egyptian Archaeology
JBL — Journal of Biblical Literature
JRS — Journal of Roman Studies
JTS — Journal of Theological Studies
MDAIK — Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts Kairo
NAWG — Nachrichte der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NHS — Nag Hammadi Studies
NT — Novum Testamentum
NTS — New Testament Studies
OCP — Orientalia Christiana Periodica
OLP — Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ — Orientalische Literaturzeitung
OrChr — Oriens Christianus
PS — Patristica Sorbonensia
PTS — Patristische Texte und Studien
PW — A.Pauly — G.Wissowa. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RÉAug — Revue des études augustiniennes
RHPhR — Revue d'histoire et de philosophie religieuse
RHR — Revue d l'histoire des religions
SBL — Society of Biblical Literature
SC — Sources Chrétiennes
SPAW — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
ThR — Theologische Rundschau
TLZ — Theologische Literaturzeitung
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VC — Vigiliae Christianae
WdF — Wege der Forschung
WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZÄS — Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKT — Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRG — Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

в. Статьи и монографии

Аверинцев, 1987 — С.И.Аверинцев, От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., «Наука», ГРВЛ, 1987.

Еланская, 1964 — А.И.Еланская, Коптский язык. М., «Наука», 1964.

Еланская, 1987 — А.И.Еланская, Коптская рукописная книга. — Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1. М., «Наука», ГРВЛ, 1987, 20—103.

Мещерская, 1990 — Е.Н.Мещерская, Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М., «Наука», ГРВЛ, 1990.

Трофимова, 1979 — М.К.Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма. (Наг Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., «Наука», ГРВЛ, 1979.

Трофимова, 1989 — Гностические апокрифы из Наг Хаммади. Вступительная статья, комментарии, переводы текстов и примечания М.К.Трофимовой. — Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М., «Мысль», 1989, 161—334.

Успенский, 1983 — Б.А.Успенский, Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М., «Гнозис», 1994.

Фихман, 1987 — И.Ф.Фихман, Введение в документальную папирологию. М., «Наука», ГРВЛ, 1987.

Хосроев, 1991 — А.Л.Хосроев, Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II.6; VI.3; VII.4; IX.3). М., «Наука», ГРВЛ, 1991.

Хосроев, 1991а — «Апокалипсис Павла» (Наг Хаммади V.2). Вступление, перевод с коптского и комментарий А.Л.Хосроева. — Восток, 1991, № 6, 96—101.

Alfaric, 1918/1919 — P.Alfaric, Les écritures manichéennes. Vol. 1—2. Paris, Emile Nourry Editeur, 1918/1919.

Andreas—Henning, 1933 — F.C.Andreas — W.Henning, Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II. — SPAW, Phil.-Hist. Klasse, 1933, 294—363.

Andresen, 1971 — B.C.Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit. Stuttgart, Verl. W.Kohlhammer, 1971.

Asmussen, 1965 — J.P.Asmussen, Xuastvanift. Studies in Manichaism. Copenhagen, Prostant apud Munksgaard, 1965.

Asmussen, 1975 — J.P.Asmussen, Manichaean Literature. Delmar, New York, Scholars' Facsimiles & Reprints, Inc., 1975.

Attridge, 1975 — H.W.Attridge, P.Oxy.1081 and the Sophia Jesu Christi. — Enchoria, 5, 1975, 1—8.

Attridge, 1985 — Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indexes. Vol. 2: Notes. Vol. ed. Harold W.Attridge. Leiden, Brill, 1985 (NHS, 22, 23).

Bacht, 1983 — H.Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs II. Pachomius — Der Mann und sein Werk. Würzburg, Echter Verlag, 1983.

Bagnall, 1982 — R.S.Bagnall, Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt. — BASP, 19, 1982, 105—124.

Bagnall, 1993 — R.S.Bagnall, Egypt in Late Antiquity. Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.

Bardenhewer, 1923 — O.Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 3. 1923.

Barns, 1975 — J.W.B.Barns, Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices. A Preliminary Report. — *Festschrift Labib*, 9—17.

Barns, Browne, Shelton, 1981 — Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Covers. Ed. by J.W.B.Barns, G.M.Browne and J.C.Shelton. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 16).

Bauer, 1964 — W.Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2 Aufl. hrsg. von G.Strecker. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1964.

Beck, 1955 — Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide. Hrsg. und übers. von E.Beck. Louvain, Impr. Orientaliste L.Durbecq, 1955 (CSCO 154—155; scriptores syri 73—74).

Bell, 1924 — H.I.Bell, Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. London, Oxford Univ. Press, 1924.

Bellet, 1978 — P.Bellet, The Colophon on the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of Nag Hammadi. — Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R.McL.Wilson, Leiden, Brill, 1978, 44—65 (NHS 14).

Bellet, 1979 — P.Bellet, Bibliographical Glosses and Grammar in Ogdoad (VI:62.33—63.9,31—32). — Enchoria, 9, 1979, 1—4.

Betz, 1986 — The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells. Ed. by H.D.Betz. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1986.

Blatz, 1987 — B.Blatz, Das koptische Thomasevangelien. — *NTA*, 1.93—113.

Böhlig, 1936 — A.Böhlig, Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte. Stuttgart, Verl. von W.Kohlhammer, 1936.

Böhlig, 1974 — A.Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi. (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes). Nach der Edition von A.Böhlig, F.Wisse, P.Labib ins Deutsche übers. und mit einer Einleitung sowie Noten versehen. Wiesbaden, Harrassowitz, 1974 (GO VI Reihe: Hellenistica 1).

Böhlig, 1975 — A.Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi. — *Zum Hellenismus*, 9—53.

Böhlig, 1982 — см. Siegert, 1982.

Böhlig, 1989 — A.Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus. Gnosis und Synkretismus. — A.Böhlig, Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. 2 Teil. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1989, 551—585.

Böhlig, 1989a — A.Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi. — ibid., 414—453.

Böhlig—Labib, 1963 — Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi. Hrsg., Übers. und bearb. von Alexander Böhlig und Pahor Labib. Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Univ., 1963.

Böhlig—Wisse, 1975 — Nag Hammadi Codices III.2 and IV.2. The Gospel of the Egyptians. Ed. with Transl. and Comment. by Alexander Böhlig and Frederik Wisse. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 4).

Böhlig, 1994 — A.Böhlig — C.Markschies, Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. Berlin — New York, Walter de Gruyter,1994 (BZNW, 72).

Bousset, 1923 — W.Bousset, Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1923.

Brashler, 1977 — J.A.Brashler, The Coptiv "Apocalypse of Peter": A Genre Analysis and Interpretation. Claremont Graduate School, Ph.D., 1977. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1980.

Brashler—Bullard, 1988 — "Apocalypse of Peter" (VII.3). Introduced by J.Brashler. Translated by J.Brashler and R.A.Bullard. — NHLE, 1988, 372—378.

Braunert, 1964 — H.Braunert, Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit. Bonn, Lüdwig Röhrscheid Verl., 1964.

Brock, 1979 — S.Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity. — Greek-Roman and Byzantine Studies, vol. 20, 1979, 69—87.

Brock, 1982 — S.Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitude to Greek Learning. — East Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Ed. by Nina G.Garsojan..., Washington, 1982, 17—34.

Broek, 1977 — R. van den Broek, Rez.: Nag Hammadi Codices III.2 and IV.2. The Gospel of the Egyptians. Ed. by A.Böhlig and F.Wisse. Leiden, Brill, 1975. — VC, 31, 1977, 231—234.

Broek, 1983 — R.van den Broek, The Present State of Gnostic Studies. — VC, 37, 1983, 41—71.

Broek, 1986 — R.van den Broek, The Theology of the Teachings of Silvanus. — VC, 40, 1986, 1—23.

Brown, 1972 — P.Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire. — id., Religion and Society in the Age of St.Augustine. London, Faber and Faber, 1972, 94—118.

Brown, 1978 — P.Brown, The Making of Late Antiquity. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1978.

Brox, 1993 — Irenäus von Lyon. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien. I. Übers. und eingeleitet von Norbert Brox. Freiburg, Herder, 1993.

Bryder, 1992 — P.Bryder, Transmission, Translation, Transformation. Problems concerning the Spread of Manichaeism from one Culture to another. — *Studia Manichaica*, 334—341.

Büchler, 1980 — B.Büchler, Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. München, Kösel-Verl., 1980.

Budge, 1912 — Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt. Ed. by E.A.Wallis Budge. London, Order of the Trustees, 1912.

Burkitt, 1925 — F.C.Burkitt, The Religion of the Manichees. Cambridge, Univ. Press, 1925.

Butler, 1898 — C.Butler, The Lausiac History of Palladius. A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism. I—II. Cambridge, Univ. Press, 1898.

Calderone, 1967 — S.Calderone, Circumcelliones. — La Parola del Passato, 22 (fasc. 113), 1967, 94—109.

Cameron, 1965 — A.Cameron, Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt. — Historia, 14, 1965, 470—509.

Chadwick, 1959 — H.Chadwick, The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, Univ. Press, 1959.

Chadwick, 1980 — H.Chadwick, The Domestication of Gnosis. — *Rediscovery*, I.3—16.

Chadwick, 1981 — H.Chadwick, Pachomius and the Idea of Sanctity. — The Byzantine Saint. Univ. of Birmingham 14-th Spring Symposium of Byzantine Studies. Ed. by S.Hackel. London, Fellowship of St.Alban and St.Sergius, 1981, 11—24.

Chaone, 1933 — M.Chaone, Éléments de grammaire dialectale copte. Paris, 1933.

Charon, 1992 — R.Charon, Concordance des Textes de Nag Hammadi. Le Codex VII. Louvain-Paris, Le Presses de l'Univ. Laval-Éd. Peeters, 1992 (BCNH, "Concordances", 1).

Cherix, 1982 — P.Cherix, Le Concept de notre grande puissance (CG VI.4). Texte, remarques philologiques, traductions et notes. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1982.

Chitty, 1966 — D.J.Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxford, Basil Blackwell, 1966.

Chitty, 1995 — The Letters of Saint Antony the Great. Transl. with an Introduction by D.J.Chitty. Oxford, SLG Press, 1995.

Courcelle, 1974 — P.Courcelle, Connais-toi toi-même de Socrate a saint Bernard. T. 1. Paris, Études Augustiniennes, 1974.

Christ—Stählin—Schmid, 1913 — W.v.Christ, Geschichte der griechischen Literatur. Unter Mitwirkung von O.Stählin. Bearb. von W.Schmid. 5 Aufl., Teil 2, 2. Hälfte. München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1913 (H.d.A).

Crouzel—Simonetti, 1980 — Origène. Traité des principes. T. 4 (livres III et IV). Commentaire et fragments par H.Crouzel et M.Simonetti. Paris, Les éditions du Cerf, 1980 (SC, 269).

Crum, 1905 — W.E.Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, British Museum, 1905.

Crum, 1909 — W.E.Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library. Manchester. Manchester, Univ. Press, 1909.

Crum, 1939 — A Coptic Dictionary. Compiled ... by W.E.Crum. Oxford, Clarendon Press, 1939.

Dechow, 1975 — J.Dechow, Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Univ. of Pennsylvania, 1975 (Ph. Diss.).

Demandt, 1989 — A.Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian: 284—565 n. Chr. München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1989 (H.d.A., 3. Abt., 6. Teil).

Desjardins—Brashler, 1996 — NHC VII.3: Apokalypse of Peter. Introduction by Michel Desjardins. Text, Translation, and Notes by

James Brashler. — Nag Hammadi Codex VII. Vol. Ed. Birger A. Pearson. Leiden, ... Brill, 1996, 201—247 (NHS, 30).

Desprez, 1986 — V. Desprez, Saint Antoine et les debuts de l'anachorese. — Lettre de l'Abbaye Saint Martin de Liguge 237, 1986, 23—36; 238, 1986, 10—38.

Diebner—Kasser, 1989 — Hamburger Papyrus Bil. 1. Die alttestamentlichen Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg... Hrsg. von B. J. Diebner und R. Kasser. Genève, Patrick Cramer Éd., 1989 (Cahiers d'orientalisme, 18).

Dodds, 1965 — E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, Univ. Press, 1965.

Dörries, 1949 — H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. — NAWG, I Phil.-hist. Kl., 1949, № 14, 359—410 (дополненный вариант: H. Dörries, Wort und Stunde, Bd. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1966).

Dörries, 1978 — H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 (AAWG, Phil.-hist. Kl., 3 Folge, 103).

Doresse, 1958 — J. Doresse, Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts a Khénoboskion. Paris, Librarie Plon, 1958.

Doresse, 1960 — J. Doresse, The Secret Books of the Egyptian Gnostics. New York, The Viking Press, 1960.

Doresse, 1966/1968 — J. Doresse, "Le livre sacré du grand esprit invisible" ou "L'évangile des égyptiens". Texte copte édité, traduit et commenté... — JA, 254, 1966, 317—435; 256, 1968, 289—386.

Drijvers, 1970 — H. J. W. Drijvers, Bardeisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of His Time. — Jaahbericht "Ex Oriente Lux", 21, 1970, 190—210.

Drijvers, 1975 — H. J. W. Drijvers, Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus. — Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Hrsg. von Albert Dietrich, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 109—122.

Drijvers, 1982 — H. J. W. Drijvers, Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity. — The Second Century, 2, 1982, 157—175.

Drijvers, 1989 — H. J. W. Drijvers, Thomasakten. — *NTA*, 2, 289—367.

Ehlers-Aland, 1970 — B. Ehlers-Aland, Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker. — ZKG, 81, 1970, 334—351.

Elderen, 1979 — B. van Elderen, The Nag Hammadi Excavations. — BA, 42, 1979, 225—231.

Emmel, 1978 — S.Emmel, The Nag Hammadi Codices Editing Project: a Final Report. — ARCE. Newsletter № 104, 1978.

Emmel, 1984 — Nag Hammadi Codex III.5. The Dialogue of the Savior. Contr. S.Emmmel, H.Koester, E.Pagels. Ed. by Stephen Emmel. Leiden, Brill, 1984 (NHS 26).

Ewelyn-White, 1926 — H.G.Ewelyn White, The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Pt. 2. New York, Metropolitan Museum of Art, 1926.

Ferguson, 1959 — C.A.Ferguson, Diglossia. — Word. Journal of the Linguistic Circle of New York, vol. 15, 1959, № 2, 325—340.

Festugière, 1961 — A.M.J.Festugière, Les moines d'Orient. T. 1. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental. Paris, Les éditions du Cerf, 1961.

Fonkic—Poljakov, 1990 — B.L.Fonkic — F.B.Poljakov, Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex, — BZ, 83, 1990, 22—30.

Fowden, 1986 — G.Fowden, The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

Frend, 1969 — W.H.C.Frend, Circumcellions and Monks. — JTS, 20, 1969, 542—549.

Funk, 1976 — W.-P.Funk, Ein doppelt Überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit. — ZÄS, 103, 1976, 8—21.

Funk, 1985 — W.-P.Funk, How Closely Related are the Subakhmimic Dialects? — ZÄS, 112, 1985, 124—139.

Funk, 1988 — W.-P.Funk, Dialects wanting homes: a numerical approach to the early varieties of Coptic. — Historical Dialectology. Ed. by Jacek Fisiak. Berlin..., Mouton de Gruyter, 1988, 149—192.

Funk, 1993 — W.-P.Funk, Toward a linguistic Classification of the "Sahidic" Nag Hammadi Texts. — *Congress, V.*2.1, 163—177.

Gardner, 1993 — I.Gardner, A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis. — Orientalia, 62, 1993, 30—59.

Garitte, 1939 — G.Garitte, A propos des lettres de s. Antoine l'ermite. — Muséon, 52, 1939, 11—31.

Garitte, 1942 — G.Garitte, Une lettre grecque attribuée a s.Antoine. — Muséon, 55, 1942, 97—123.

Garitte, 1955 — Lettres de s.Antoine. Version géorgienne e fragments coptes éd. par Gérard Garitte. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1955 (CSCO, 148; scriptores iberici, 5).

Goehring, 1984 — J.E.Goehring, A new Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion. — Muséon, 97, 1984, 255—259.

Goehring, 1986 — J.E.Goehring, New Frontiers in Pachomian Studies. — *Roots*, 236—257.

Goehring, 1986a — J.E.Goehring, The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism. Berlin—N.Y., Walter de Gruyter, 1986.

Goehring, 1990 — The Crosby-Schoyen Codex MS 193 in the Schoyen Collection. Ed. by James E.Goehring. Lovanii, E.Peeters, 1990 (CSCO 521; Subsidia, 85).

Griggs, 1990 — C.W.Griggs, Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E. Leiden, Brill, 1990 (Coptic Studies, 2).

Guillaumont, 1962 — A.Guillaumont, Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, Éditions du Seuil, 1962 (PS, 5).

Guillaumont, 1971 — Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine. Introduction par A. et C.Guillaumont. Paris, Les éditions du Cerf, 1971 (SC, 170).

Hanson, 1976 — P.D.Hanson, Apocalypticism. — IDBSup, 1976, 28—34.

Harder, 1930 — R.Harder, Prismata II. — Philologus, 1930, 247—250.

Hedrick, 1980 — C.W.Hedrick, Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library. — NT, 22, 1980, fasc.1, 78—94.

Hedrick, 1990 — Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Ed. by Charles W.Hedrick. Leiden, Brill, 1990 (NHS, 28).

Helderman, 1983 — J.Helderman, Рец.: Rediscovery. — BO, 40, 1983, 386—393.

Hengstenberg, 1933 — W.Hengstenberg, Bemerkungen zur Entwicklungs-geschichte des ägyptischen Mönchtum. — Actes du IV-e congrès international des études byzantines (Sofia, Sept., 1934). Vol. 1. Sofia, 1935, 356—357.

Henrichs, 1973 — A.Henrichs, Mani and Babylonian Baptists: a Historical Confrontation. — HSCP, 77, 1973, 23—59.

Henrichs, 1979 — A.Henrichs, The Cologne Mani Codex Reconsidered. — HSCP, 83, 1979, 339—367.

Henrichs—Koenen, 1970 — A.Henrichs — L.Koenen, Ein grichischer Mani-Codex. — ZPE, 5, 1970, 97—216.

Henrichs—Koenen, 1978 — A.Henrichs — L.Koenen, Der Kölner Mani-Kodex (72,8—99,9). — ZPE, 32, 1978, 87—199.

Hertling, 1929 — L.v.Hertling, Antonius der Einsiedler. Innsbruck, Verl. von Felizian Rauch, 1929 (Forschungen zur Geschichte des innenkirchlichen Lebens, Hft. 1).

Heussi, 1936 — K.Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1936.

Emmel, 1978 — S.Emmel, The Nag Hammadi Codices Editing Project: a Final Report. — ARCE. Newsletter № 104, 1978.

Emmel, 1984 — Nag Hammadi Codex III.5. The Dialogue of the Savior. Contr. S.Emmmel, H.Koester, E.Pagels. Ed. by Stephen Emmel. Leiden, Brill, 1984 (NHS 26).

Ewelyn-White, 1926 — H.G.Ewelyn White, The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Pt. 2. New York, Metropolitan Museum of Art, 1926.

Ferguson, 1959 — C.A.Ferguson, Diglossia. — Word. Journal of the Linguistic Circle of New York, vol. 15, 1959, № 2, 325—340.

Festugière, 1961 — A.M.J.Festugière, Les moines d'Orient. T. 1. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental. Paris, Les éditions du Cerf, 1961.

Fonkic—Poljakov, 1990 — B.L.Fonkic — F.B.Poljakov, Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex, — BZ, 83, 1990, 22—30.

Fowden, 1986 — G.Fowden, The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

Frend, 1969 — W.H.C.Frend, Circumcellions and Monks. — JTS, 20, 1969, 542—549.

Funk, 1976 — W.-P.Funk, Ein doppelt Überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit. — ZÄS, 103, 1976, 8—21.

Funk, 1985 — W.-P.Funk, How Closely Related are the Subakhmimic Dialects? — ZÄS, 112, 1985, 124—139.

Funk, 1988 — W.-P.Funk, Dialects wanting homes: a numerical approach to the early varieties of Coptic. — Historical Dialectology. Ed. by Jacek Fisiak. Berlin..., Mouton de Gruyter, 1988, 149—192.

Funk, 1993 — W.-P.Funk, Toward a linguistic Classification of the "Sahidic" Nag Hammadi Texts. — *Congress, V.*2.1, 163—177.

Gardner, 1993 — I.Gardner, A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis. — Orientalia, 62, 1993, 30—59.

Garitte, 1939 — G.Garitte, A propos des lettres de s. Antoine l'ermite. — Muséon, 52, 1939, 11—31.

Garitte, 1942 — G.Garitte, Une lettre grecque attribuée a s.Antoine. — Muséon, 55, 1942, 97—123.

Garitte, 1955 — Lettres de s.Antoine. Version géorgienne e fragments coptes éd. par Gérard Garitte. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1955 (CSCO, 148; scriptores iberici, 5).

Goehring, 1984 — J.E.Goehring, A new Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion. — Muséon, 97, 1984, 255—259.

Goehring, 1986 — J.E.Goehring, New Frontiers in Pachomian Studies. — *Roots*, 236—257.

Goehring, 1986a — J.E.Goehring, The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism. Berlin—N.Y., Walter de Gruyter, 1986.

Goehring, 1990 — The Crosby-Schoyen Codex MS 193 in the Schoyen Collection. Ed. by James E.Goehring. Lovanii, E.Peeters, 1990 (CSCO 521; Subsidia, 85).

Griggs, 1990 — C.W.Griggs, Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.Leiden, Brill, 1990 (Coptic Studies, 2).

Guillaumont, 1962 — A.Guillaumont, Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, Éditions du Seuil, 1962 (PS, 5).

Guillaumont, 1971 — Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine. Introduction par A. et C.Guillaumont. Paris, Les éditions du Cerf, 1971 (SC, 170).

Hanson, 1976 — P.D.Hanson, Apocalypticism. — IDBSup, 1976, 28—34.

Harder, 1930 — R.Harder, Prismata II. — Philologus, 1930, 247—250.

Hedrick, 1980 — C.W.Hedrick, Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library. — NT, 22, 1980, fasc.1, 78—94.

Hedrick, 1990 — Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Ed. by Charles W.Hedrick. Leiden, Brill, 1990 (NHS, 28).

Helderman, 1983 — J.Helderman, Рец.: Rediscovery. — BO, 40, 1983, 386—393.

Hengstenberg, 1933 — W.Hengstenberg, Bemerkungen zur Entwicklungs-geschichte des ägyptischen Mönchtum. — Actes du IV-e congrès international des études byzantines (Sofia, Sept., 1934). Vol. 1. Sofia, 1935, 356—357.

Henrichs, 1973 — A.Henrichs, Mani and Babylonian Baptists: a Historical Confrontation. — HSCP, 77, 1973, 23—59.

Henrichs, 1979 — A.Henrichs, The Cologne Mani Codex Reconsidered. — HSCP, 83, 1979, 339—367.

Henrichs—Koenen, 1970 — A.Henrichs — L.Koenen, Ein grichischer Mani-Codex. — ZPE, 5, 1970, 97—216.

Henrichs—Koenen, 1978 — A.Henrichs — L.Koenen, Der Kölner Mani-Kodex (72,8—99,9). — ZPE, 32, 1978, 87—199.

Hertling, 1929 — L.v.Hertling, Antonius der Einsiedler. Innsbruck, Verl. von Felizian Rauch, 1929 (Forschungen zur Geschichte des innenkirchlichen Lebens, Hft. 1).

Heussi, 1936 — K.Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1936.

Hope, 1991 — C.A.Hope, The 1991 Excavations at Ismant El-Kharab in the Dakhleh Oasis. — BACE, 2, 1991, 41—50.

Horsley, 1989 — C.H.R.Horsley, New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 5. Linguistic Essays. North Ryde, Marquarie Univ., 1989.

Horst—Mansfeld, 1974 — An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus". Transl., with Introd. and Notes by P.W.van der Horst and J.Mansfeld. Leiden, Brill, 1974.

Hutter, 1991 — M.Hutter, Mani und das persische Christentum. — Manichaica selecta. Studies presented to Prof. Julien Ries on the occasion of his 70-th birthday. Ed. by A.van Tongerloo and S.Giversen. Lovanii, 1991, 125—135.

Jackson, 1978 — Zosimos of Panopolis On the Letter Omega. Ed. and Transl. by H.M.Jackson. Missoula, Scholars Press, 1978 (SBL. Texts and Translations 5).

Janssens, 1978 — La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII.1). Texte établi et présenté par Yvonne Janssens. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1978 (BCNH."Textes", 4).

Janssens, 1981 — Y.Janssens, Les Lecons de Silvanos et le monachisme. — *Colloque*, 352—361.

Johnson, 1980 — A Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw Attributed to Dioscorus of Alexandria. Ed by D.W.Johnson. Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1980 (CSCO, 415—416; scriptores coptici, 41—42).

Jonas, 1958 — H.Jonas, The Gnostic Religion. Boston, Beacon Press, 2 Ed. Revised, 1972.

Jonas, 1964 — H.Jonas, Die Mythologische Gnosis. Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Judge, 1977 — E.A.Judge, The Earliest Use of Monachos for "Monk" (P.Coll.Youtie 77) and the Origin of Monasticism. — JAC, 20, 1977, 77—89.

Kaden, 1953 — E.-H.Kaden, Die Edikte gegen Manichäer von Diokletian bis Justinian. — Festschrift H.Lewald. Basel, 1953, 55—68.

Kaestli, 1977 — J.-D.Kaestli, L'utilisation des actes apocryphes des apotres dans le manichéisme. — *Gnosis and Gnosticism*, 107—116.

Kahle, 1954 — P.Kahle, Bala'izah. Coptic Texts from deir el-Bala'izah in Upper Egypt. Vol. 1—2. London, Oxford Univ. Press, 1954.

Kasser, 1958 — Papyrus Bodmer III. Evangile de Jean et Genèse I—IV.2 en bohairique. Ed. par Rodolphe Kasser. Louvain, Secrétariat SCO, 1958 (CSCO, scriptores coptici, .25)

Kasser, 1963 — Papyrus Bodmer XXI. Josué VI.16—25, VII.6—XI.23, XXII.1—2, 19—XXIII.7, 15—XXIV,23 en sahidique. Publ. par Rodolphe Kasser, Kologny-Genève, Bibl. Bodmeriana, 1963.

Kasser, 1965 — Papyrus Bodmer XXIII. Esaie XLVII.1—LXVI.24 en sahidique. Publ. par Rodolphe Kasser. Cologny—Genève, Bibl. Bodmeriana, 1965.

Kasser, 1972 — R.Kasser, Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un Codex gnostique. — Muséon, 85, 1972, fasc. 1—2, 65—89.

Kasser, 1982 — R.Kasser, Le dialecte protosaidique de Thèbes. — APF, 28, 1982, 67—81.

Kasser, 1985 — R.Kasser, Encore un document protolycopolitain. — Muséon, 98, 1985, 79—82.

Kasser, 1988 — R.Kasser, Status questionis 1988 sulla presunta origine dei cosidetti Papiri Bodmer. — Aegyptus, 67, 1988, 191—194.

Kasser, 1989 — R.Kasser, Sigles des dialectes coptes. Propositions pour une convention permettant d'unifier les divers usages systématiques actuellement en vigueur. — Cahiers de la bibliothèque copte, 4. Louvain—Paris, Peeters, 1989, 1—10.

Kasser, 1989a — R.Kasser, Le copte vraiment vivant, ses idiomes écrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur millénaire (IIIe—XIIe siècles environ). — BSAC, 28, 1989, 11—50.

Kasser, 1991 — R.Kasser, Dialect, Immigrant. — *Copt. Enc.* 8, 1991, 70—73.

Kasser, 1991a — R.Kasser, Geography Dialectal. — *Copt. Enc.* 8, 1991, 133—141.

Kasser, 1991b — R.Kasser, Dialects, Grouping and Major Groups of. — *Copt. Enc.* 8, 1991, 97—101.

Kasser, 1991c — R.Kasser, Bodmer Papyri. — *Copt. Enc.* 8, 1991, 49—53.

Kasser et al., 1973 — Tractatus Tripartitus. Pars I. De supernis. Ed. R.Kasser, M.Malinine, H.-Ch.Puech, G.Quispel, J.Zandee. Bern, Francke Verl., 1973.

Kees, 1927 — H.Kees, Lykonpolis. — PW, XIII.2, 2310—2312.

Khosroyev, 1994 — A.L.Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Münster, Oros Verl., [1994].

Khosroyev, 1995 — A.L.Khosroyev, Bemerkungen über die vermutlichen Besitzer der Nag-Hammadi-Texte. — *Festschrift Krause*, 200—205.

Kippenberg, 1991 — H.G.Kippenberg, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherschaft. Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verl., 1991.

Klejna, 1938 — F. Klejna, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe. — ZKT, 62, 1938, 309—348.

Koenen, 1973 — L. Koenen, Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex. — ZPE, 11, 1973, 240—241.

Koenen, 1978 — L. Koenen, Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex. — ICS, 3, 1978, 154—195.

Koenen, 1983 — L. Koenen, Manichäische Mission und Klöster in Ägypten. — *Röm.-byz. Ägypten*, 93—108.

Koschorke, 1978 — K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 12).

Koschorke, 1981 — K. Koschorke, Gnostic Instruction on the Organisation of the Congregation: The Tractate "Interpretation of Knowledge" from CG XI. — *Rediscovery*, 2, 757—769.

Koschorke, 1981a — K. Koschorke, Patristische Meterialien zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis. — Gnosis und Gnosticism. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1981 (NHS 17).

Kramer, Shelton, Browne, 1987 — Das Archiv des Nepheros und verwandte Texte. Hrsg. von B. Kramer, J. C. Shelton und G. Browne. Bd. 4. Mainz am Rhein, Verl. Philipp von Zabern, 1987 (AT 6).

Krause, 1963 — M. Krause, Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi. — MDAIK, 19, 1963, 106—113.

Krause, 1964 — M. Krause, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. — Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster, 1964, 215—223 (JAC. Ergänzungsband 1).

Krause, 1975 — M. Krause, Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi. — *Festschrift Labib*, 65—89.

Krause, 1975/76 — M. Krause, Zur Bedeutung des Handschriftenfundes von Nag Hammadi für die Koptologie. — Miscellanea in Honorem Joseph Vergote. Ed. by P. Naster... Leuven, 1975/76 (OLP, 6/7).

Krause, 1978 — M. Krause, Die Texte von Nag Hammadi. — *Festschrift Jonas*, 216—243.

Krause, 1978a — M. Krause, Rez.: Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices III and IV.2. The Gospel of the Egyptians... Ed. by A. Böhlig and F. Wisse... — TR, 74, 1978, 385—388.

Krause, 1981 — M. Krause, Der Erlassbrief Theodors. — *Festschrift Polotsky*, 220—238.

Krause, 1983 — M. Krause, Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen. — *Röm.-byz. Ägypten*, 85—92.

Krause, 1992 — M.Krause, Der Münsteraner Anteil am Dänisch-Deutsch-Schweizerischen Editionsprojekt der Manichäischen Chester Beatty Codices. — *Studia Manichaica*, 80—92.

Krause—Labib, 1962 — Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes. Hrsg. von Martin Krause und Pahor Labib. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962.

Krause—Labib, 1971 — M.Krause und P.Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI. Glückstadt, Verl. J.J.Augustin, 1971.

Krause—Girgis, 1973 — M.Krause — V.Girgis, Die drei Stellen des Seth. — Christentum am Roten Meer. Bd. 2. Hrsg. von Franz Altheim und Ruth Stiehl. Berlin—N.Y., Walter de Gruyter, 1973, 181—199.

Kuntzmann, 1986 — R.Kuntzmann, Le Livre de Thomas (NH II.7). Texte établi et présente par Raymond Kuntzmann. Québec, Les Presses de l'univ. Laval, 1986 (BCNH. "Textes", 16).

Lacau, 1911 — P.Lacau, Textes coptes en dialectes akhmimique et sahidique. — BIFAO, T. VIII, 1911.

Layton, 1974, 1976 — B.Layton, "The Hypostasis of the Archons or the Reality of the Rulers". Newly Edited from the Cairo Manuscript with a Preface, English Translation, Notes and Indexes. — HTR, 67, 1974, 351—425; 69, 1976, 31—101.

Layton, 1976 — B.Layton, Coptic Language. — Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume, Nashville, Abingdon, 1976, 174—179.

Layton, 1977 — B.Layton, Editorial Notes on the "Expository Treatise concerning the Soul" (Tractate II.6 from Nag Hammadi). — BASP, 14, 1977, № 1, 65—73.

Layton, 1987 — B.Layton, Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906. London, The British Library, 1987.

Layton, 1989 — Nag Hammadi Codices II.2—7 together with XIII.2, Brit. Lib. 4926(1), and P.Oxy.1.654, 655. Ed. by Bentley Layton. Vol. 1—2. Leiden, Brill, 1989 (NHS, 20, 21).

Layton, 1995 — B.Layton, Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism. — The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A.Meeks. Ed. by L.M.White and O.L.Yarbrough. Minneapolis, Fortress Press, 1995, 334—350.

Lefort, 1955 — S.Athanase lettres festales et pastorales en copte. Ed. par L.-Th.Lefort. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1955.

Leipoldt, 1908 — Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia. Ed. J.Leipoldt. Adiuv. W.E.Crum. III. Lipsiae. Otto Harrassowitz, 1908 (CSCO; scriptores coptici, 4).

Leipoldt, 1961 — J. Leipoldt, Pachôm. — BSAC, 16, 1961/1962, 191—229.

Leisegang, 1924 — H. Leisegang, Die Gnosis. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1924.

Lemm, 1908 — O.v. Lemm, Koptische Miscellen XXVI—XXXII. XXVI. Zur Leidener Handschrift Insinger 89 = Lemm, Koptische Miscellen I—CXLVIII. Unveränderter Nachdruck der 1907—1915 im "Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de S. Pétersburg" erschienenen Stücke. Hrsg. von P. Nagel... Leipzig, Zentralantiquariat der DDR, 1972, 29—34.

Lieu, 1983 — S.N.C. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism. The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>. — JAC, 26, 1983, 152—218.

Lieu, 1988 — S.N.C. Lieu, Fact and Fiction in the Acta Archelai. — *Manichaean Studies*, 69—88.

Lieu, 1992 — S.N.C. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. 2 ed., rev. and expanded. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

Lim, 1989 — R. Lim, Unity and Diversity among Western Manichaeans: a Reconsiderations of Mani's *sancta ecclesia* — RÉAug, 35, 1989, 231—250.

Luisier, 1995 — P. Luisier, Autour d'un livre récent et des Lettres de saint Antoine. — OCP, 61, 1995, 201—213.

Mahé, 1982 — J.-P. Mahé, Hermès en Haute-Égypte. T. 2. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (BCNH. "Textes", 7).

Mahé, 1993 — J.-P. Mahé, L'élitisme gnostique et la souillure de la Grande Église d'après les écrits de Nag Hammadi. — Orthodoxie et hérésie dans l'église ancienne. Perspectives nouvelles. Éd. par H.-D. Altendorf... Genève—Lausanne—Neuchâtel, 1993 (CRTP, 17).

Markschies, 1991 — C. Markschies, Gnosis/Gnostizismus. — Neues Bibel — Lexikon. Hrsg. von M. Görg und B. Lang. Bd. 1. Zürich, Benzinger, 1991, 868—871.

Markschies, 1994 — см. Böhlig, 1994.

Meyer, 1979 — M.W. Meyer, "The Letter of Peter to Philip" (NHC VIII.2). Text, Translation and Commentary (Ph. Diss. 1979). Ann Arbor, Univ. Microfilms International, 1980.

Mitchell, 1912, 1921 — S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. Vol. 1—2. Vol. 2 Transcribed (...) by C.W. Mitchel and Completed by A.A. Bevan and F.C. Burkitt. London, Williams and Norgate, 1912, 1921.

Momigliano, 1975 — A. Momigliano, Alien Wisdom. The Limits of Hellenisation. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1975.

Müller, 1941 — K.Müller, Kirchengeschichte. Bd. I.1. 3 Aufl. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1941.

Myszor, 1989 — W.Myszor, Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte. — JAC, 32, 1989, 72—88.

Myszor, 1990 — W.Myszor, Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum. — Vox Patrum, 10, 1990, 695—702.

Myszor, 1996 — Рец.: A.Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Altenberge, Oros, 1995 — Orientalia, 65, 1996, 3, 370—374.

Nagel, 1964 — P.Nagel, Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts. Halle-Saale, 1964 (машинопись).

Nagel, 1967 — P.Nagel, Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmenbuches. — OLZ, 62, 1967, 123—130.

Nagel, 1969 — P.Nagel, Grammatische Untersuchungen zu Nag Hammadi Codex II. — Die Araber in der Alten Welt. Bd. 5, Th. 2. Hrsg. von Franz Altheim und Ruth Stiehl. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 393—469.

Nagel, 1973 — P.Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. — Gnosis und Neues Testament. Hrsg. von K.-W.Tröger. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1973, 149—182.

Nagel, 1974 — P.Nagel, Diktion der römischen Kommandosprache in den Praecepta des Pachomius. — ZÄS, 101, 1974, 114—120.

Nagel, 1980 — P.Nagel, Die Thomaspsalmen des koptisch — manichäischen Psalmenbuches. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980.

Nagel, 1991 — P.Nagel, Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmimic). — *Copt. Enc.*8, 1991, 151—159.

Nock, 1972 — A.D.Nock, Gnosticism. — Essays on Religion and the Ancient World. Vol. 2. Ed. by Zeth Stewart. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972,

Oeyen, 1975 — C.Oeyen, Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen "Schrift ohne Titel". — *Festschrift Labib*, 125—144.

Orlandi, 1982 — T.Orlandi, A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi. — HTR, 75, 1982, № 1, 85—95.

Orlandi, 1985 — Shenute contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione a cura di Tito Orlandi. Roma, C.I.M., 1985.

Orlandi, 1986 — T.Orlandi, Coptic Literature. — *Roots*, 51—81.

Parrott, 1979 — Nag Hammadi Codices V.2—5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. Ed. by Douglas M.Parrott. Leiden, Brill, 1979 (NHS, 11).

Parrott, 1991 — Nag Hammadi Codices III.3—4 and V.1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Ed. by Douglas M. Parrott. Leiden, Brill, 1991 (NHS, 27).

Pearson, 1981 — Nag Hammadi Codices IX and X. Ed. by Birger A. Pearson. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 15).

Pearson, 1990 — B.A. Pearson, Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins. — B.A. Pearson, Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis, Fortress Press, 10—28.

Pearson, 1990a — B.A. Pearson, The Apocalypse of Peter and Canonical 2 Peter. — Gnosticism and the Early Christian World. In Honor of James M. Robinson. Ed. by J.E. Goehring et al. Sonoma, Polebridge, 1990, 67—74.

Pearson, 1992 — B.A. Pearson, Nag Hammadi Codices. — The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D.N. Freedman. New York, Doubleday, 1992, vol. 4, 984—993.

Pearson, 1993 — B.A. Pearson, Apocryphon Johannis Revisited. — Apocryphon Severini presented to Søren Giversen. Ed. by Per Bilde et al. Aarchus, Aarchus Univ. Press, 1993, 155—165.

Peeters, 1933 — P. Peeters, Рец.: Carl Schmidt und H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. — AnBol. 51, 1933.

Pétrement, 1984 — S. Pétrement, Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.

Polotsky, 1957 — H.J. Polotsky, Рец.: W.C. Till, Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt). Leipzig, Harrassowitz, 1955. — OLZ, 52, 1957, 219—234.

Preuschen, 1897 — E. Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Giessen, J. Rickersche Buchhandlung, 1897.

Puech, 1949 — H. Ch. Puech, Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, Civilisations du Sud, 1949

Puech, 1950 — H. Ch. Puech, Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte: premier inventaire et essai d'identification. — *Festschrift Crum*, 91—154.

Puech, 1963 — H. Ch. Puech, Gnostic Gospels and Related Documents. — E. Hennecke, New Testament Apocrypha. Ed. by W. Schneemelcher. Engl. transl. ed. by R. McL. Wilson, Vol. 1. Philadelphia, The Westminster Press, 1963, 231—362.

Puech, 1972 — H. Ch. Puech, Le Manichéisme. — Histoire des religions, II. Paris, Encyclopédie de la Pléade, 1972, 523—644.

Quecke, 1970 — H. Quecke, Untersuchungen zum koptischen Stundengebet. Louvain, Univ. Catholique de Louvain, 1970 (Publications de l'Institut Orientaliste, 3).

Quecke, 1975 — H.Quecke, Die Briefe Pachoms. Regensburg, Kommissions—Verlag, 1975 (Textus Patristici et Liturgici, 11).

Quecke, 1978 — H.Quecke, Das sahidische Jak-Fragment in Heidelberg und London (S.25). — Orientalia, 47, 1978, 238—251.

Quecke, 1979 — H.Quecke, Рец.: J.É.Ménard, La lettre de Pierre a Philippe. Québec, 1977... — Biblica, 60, 1979, 122—127.

Quecke, 1981 — H.Quecke, Ein faijumisches Psalterfragment (Ps 16,4 ff.). — *Festschrift Polotsky*, 300—313.

Quecke, 1984 — H.Quecke, Das Johannesevangelium. Text der Hs. PPalau Rib. Inv.-Nr.183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Hs. M569. Roma—Barcelona, 1984 (Papyrologica Castroctaviana, 11).

Quispel, 1951 — G.Quispel, Gnosis als Weltreligion. Zürich, Origo Verlag, 1951.

Quispel, 1980 — G.Quispel, Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John. — *Rediscovery*, 1, 118—127.

Reitzenstein, 1904 — R.Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, Teubner, 1904.

Reitzenstein, 1929 — R.Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig, Teubner, 1929.

Reitzenstein, 1931 — R.Reitzenstein, Alexander von Lykopolis. — Philologus, 86, 1931, 185—198.

Reitzenstein—Schaeder, 1926 — R.Reitzenstein — H.H.Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus. Leipzig, Teubner, 1926.

Rémondon, 1952 — R.Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V-e—VII-e siècles). — BIFAO, 51, 1952, 63—78.

Riess, 1983 — E.Riess, Alchemie. — PW, I.1, 1893, 1338—1355.

Roberts, 1938 — Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library. Vol. III. Manchester, 1938.

Roberts, 1938a — C.H.Roberts, Two Oxford Papyri. — ZNW, 37, 1938, 184—188.

Roberts, 1979 — C.H.Roberts, Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt. London, Oxford Univ.Press, 1979.

Roberts, 1981 — C.H.Roberts, Рец.: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Cartonnage. Leiden, Brill, 1979. — JTS, 32, 1981, 265—266.

Robinson, 1972 — J.M.Robinson, Inside the Front Cover of Codex VI. — *Festschrift Böhlig*, 74—87.

Robinson, 1975a — J.M.Robinson, The Construction of the Nag Hammadi Codices. — *Festschrift Labib*, 170—190.

Robinson, 1975b — J.M.Robinson, On the Codicology of the Nag Hammadi Codices. — *Les Textes*, 15—31.

Robinson, 1977 — J.M.Robinson, Introduction. — NHLE, 1977.

Robinson, 1981 — J.M.Robinson, From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices. — *Colloque*, 21—58.

Robinson, 1984 — J.M.Robinson, Introduction. — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Introduction. Leiden, Brill, 1984.

Robinson, 1990 — J.M.Robinson,The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer.—The Institute for Antiquity and Christianity. Occasional Papers, 19, 1990, 1—27.

Robinson—Elderen, 1977 — J.M.Robinson — B.van Elderen, The Second Season of the Nag Hammadi Excavation 22 November — 29 December 1976. — GM, 24, 1977, 57—72.

Rousseau, 1985 — P.Rousseau, Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley — Los Angeles, Univ. of California Press, 1985.

Rubenson, 1989 — S.Rubenson, Der vierte Antoniusbrief un die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe. — OrChr., 73, 1989, 97—128.

Rubenson, 1990 — S.Rubenson, The Letters of St.Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, Univ. Press, 1990.

Rubenson, 1992 — S.Rubenson, St.Antony, "The First Real Coptic Author"? — *Congrès, IV*.2.16—27.

Rudolph, 1965 — K.Rudolph, Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen. — Koptologische Studien in DDR. Halle-Wittenberg, 1965, 156—190.

Rudolph, 1970 — K.Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht (Fortsetzung). — ThR, 36/1.1—61.

Rudolph, 1975 — K.Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. — *Gnosis und Gnostizismus*, 768—797.

Rudolph, 1988 — K.Rudolph, Mani und Gnosis. — *Manichaean Studies*, 191—200.

Rudolph, 1990 — K.Rudolph, Die Gnosis.Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3 Aufl., 1990.

Ruppert, 1971 — F.Ruppert, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams. Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1971.

Säve-Söderbergh, 1967 — T.Säve-Söderbergh, Gnostic and Canonical Gospel Tradition. — *Origini*, 552—559.

Säve-Söderbergh, 1975 — T.Säve-Söderberg, Holy Scripture or Apologetic Documentation? The "Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library. — *Les Textes*, 3—13.

Säve-Söderbergh, 1981 — T.Säve-Söderbergh, The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism. — *Colloque*, 71—83.

Schaeder, 1927 — H.H.Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. — Vorträge der Bibliothek Warburg. Hrsg. von F.Saxl. IV Vorträge 1924/1925. Leipzig, Teubner, 1927, 65—157 (= H.H.Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Hrsg. von C.Colpe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 15—108).

Schaeder, 1933 — H.H.Schaeder, Рец.: Carl Schmidt und H.J.Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. — Gnomon, Bd.9, 1933, 337—362.

Schall, 1960 — A.Schall, Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Schenke, 1984 — Die Dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII). Hrsg., übers., und. komment. von Gesine Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1984 (TU, 132).

Schenke, 1962 — H.-M.Schenke, Nag-Hammadi Studien II. Das System der Sophia Jesu Christi. — ZRG, 14, 1962, 263—278.

Schenke, 1966 — H.-M.Schenke, Рец.: Böhlig—Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi. — OLZ, 61, 1966, 23—34.

Schenke, 1970 — H.-M.Schenke, Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III. — NTS, 16, 1970, 196—208.

Schenke, 1974 — H.-M.Schenke, Zur Faksimile Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Nag Hammadi Codex VI. — OLZ, 69, 1974, 236—242.

Schenke, 1975 — H.-M.Schenke, Bemerkungen zur Apokalypse des Petrus. — *Festschrift Labib*, 277—285.

Schenke, 1981 — H.-M.Schenke, The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. — *Rediscovery*, 2, 588—616.

Schenke, 1981a — Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide). Hrsg. von Hans-Martin Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1981 (TU, 127).

Schenke, 1986 — H.-M.Schenke, Рец.: Stephen Emmel /Ed./, Nag Hammadi Codex III.5: The Dialogue of the Savior. Leiden, Brill, 1984. — Enchoria, 14, 1986, 175—187.

Schenke, 1987 — H.-M.Schenke, Das Evangelium nach Philippus. — *NTA*, 1, 148—173.

Schenke, 1989 — Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II.7). Neu hrsg., übers. und erklärt von Hans-Martin Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1989 (TU, 138).

Schenke, 1991 — Apostelgeschichte 1.1—15.3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier). Hrsg. von Hans-Martin Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1991 (TU, 137).

Scher,1960 — Theodorus Bar Koni.Liber scholiorum II. Ed. A.Scher. Louvain,Secrétariat du Corpus SCO, 1960 (CSCO, 69; Scriptores Syri, 26).

Schmidt, 1925 — C.Schmidt, Der Kolophon des Ms. orient. 7594 des Britischen Museums. Eine Untersuchung zur Elias-Apokalypse. — SBPAW, XXIV, 1925, 312—321.

Schmidt-Glintzer, 1987 — Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Hrsg. und übers. von H.Schmidt-Glintzer. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 (SOR, 14).

Schmidt—Polotsky, 1933 — C.Schmidt — H.J.Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. — SPAW, Phil.-hist. Klasse, I. Berlin, 1933, 4—89.

Scholten, 1988 — C.Scholten, Die Nag-Hammadi Texte als Buchbesitz der Pachomianer. — JAC, 31, 1988, 144—172.

Schulthess, 1897 — F.Schulthess, Der Brief des Mara bar Sarapion. — ZDMG, 51, 1897, 365—391.

Seston, 1939 — W.Seston, L'Égypte manichéenne. — Chr.Ég, 14, 1939, 362—372.

Shisha-Halevy, 1976 — A.Shisha-Halevy, Akhmimoid Features in Shenoute's Idiolect. — Le Muséon, 89, 1976, 353—366.

Shisha-Halevy, 1991 — A.Shisha-Halevy, Sahidic. — Copt. Enc., 8, 1991, 194—202.

Shore, 1963 — Joshua I—VI and others Passages in Coptic. Ed. from a Fourth-Century Sahidic Codex in the Chester Beatty Library, Dublin by A.F.Shore. Dublin, Hodges Figgis & Co. Ltd, 1963 (Chester Beatty Monographs, 9).

Sieber, 1991 — Nag Hammadi Codex VIII. Contributors B.Layton, M.W.Meyer, J.H.Sieber, F.Wisse. Ed. by John H.Sieber. Leiden, Brill, 1991 (NHS, 31).

Siegert, 1982 — Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F.Siegert. Einführung von A.Böhlig. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26)

Simon, 1946 — J.Simon, Note sur le dossier des textes subakhmimiques. — Muséon, 59, 1946, 497—509.

Smith, 1981 — M.Smith, The History of the Term Gnostikos. — *Rediscovery*, 2, 796—807.

Speyer, 1981 — W.Speyer, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen. Stuttgart, Anton Hiersemann Verl., 1981 (Bibliothek des Buchwesens, 7).

Steindorff, 1899 — Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzungen, Glossar von G.Steidorff. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.

Steindorff, 1950 — G.Steindorff, Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur. — *Festschrift Crum*, 189—214.

Steindorff, 1951 — G.Steindorff, Lehrbuch der koptischen Grammatik, Amsterdam, Ara-Philo Press, 1951.

Stroumsa, 1981 — G.Stroumsa, Ascèse et gnose. — Revue Thomiste, 89, 1981, 557—573.

Stroumsa, 1982 — G.Stroumsa, Monachisme et marranisme chez les manicheens d'Égypte. — Numen, 29, 1982, 184—201.

Stroumsa, 1984 — G.Stroumsa, Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 24).

Sundermann, 1981 — W.Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtliche Inhalts. Berlin, Akademie-Verl., 1981 (BBT, 11).

Sundermann, 1986 — W.Sundermann, Mani, India and the Manichaean Religion. — South Asian Studies, 2, 1986, 11—19.

Tardieu, 1977 — M.Tardieu, Les livres mis sous le nom de Seth et les sethiens de l'hérésiologie. — *Gnosis and Gnosticism*, 204—210.

Tardieu, 1982 — M.Tardieu, Les manichéens en Égypte. — BSFE, №94, Juin 1982, 5—19.

Tardieu, 1984 — M.Tardieu, Écrits gnostiques. Codex de Berlin. Paris, Les Éditions du Cerf, 1984

Theiler, 1966 — W.Theiler, Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, Walter de Gruyter, 1966.

Thomassen, 1989 — Le Traité Tripartite (NH I.5). Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen. Trad. par L.Painchaud et E.Thomassen. Québec, Les Presses de l'Univ.Laval, 1989 (BCNH. ST. 19).

Till, 1927 — Die achmimische Version der zwölf kleinen Propheten. Hrsg. von Walter Till. Hauniae, Gyldendalske Boghandel — Nordisk Forlag, 1927.

Till—Schenke, 1972 — W.Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. 2 Aufl. bearb. von H.-M.Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1972 (TU, Bd.60).

Treu, 1965 — K.Treu, Griechisch-koptisch Bilinguen des Neuen Testaments. — Koptologische Studien in DDR. Halle-Wittenberg, 1965, 95—123.

Treu, 1982 — K.Treu, P.Berl.8508: Christliches Empfehlungschreiben aus dem Einband des koptisch-gnostischen Kodex P.8502. — APF, 28, 1982, 53—54.

Tröger, 1981 — K.-W.Tröger, The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives. — *Colloque*, 86—98.

Turner, 1954 — E.G.Turner, Recto and Verso.— JEA, 40, 1954, 102—106.

Turner, 1968 — E.G.Turner, Greek Papyri. An Introduction. Princeton, Princeton Univ.Press, 1968.

Turner, 1977 — E.G.Turner, The Typology of the Early Codex. Univ. of Pennsylvania Press, 1977.

Turner, 1975 — J.D.Turner, The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II.7): The Coptic Text with Translation, Introduction and Commentary. Missoula, Montana, Scholars Press, 1975 (SBL Dissertation Series 23).

Unnik, 1960 — W.C.van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand. Frankfurt a.Mein, Verl. Heinrich Scheffler, 1960.

Utas, 1985 — B.Utas, Manistan and Xanaqah. — Papers in Honour of Prof. Mary Boyce. Leiden, Brill, 1985, 655—664.

Veilleux, 1968 — A.Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV-e siècle. Romae, "I.B.C." Libreria Herder, 1968 (Stud.Ans.57).

Veilleux, 1980—1982 — Pachomian Koinonia. Translated, with an Introduction by Armand Veilleux. Vol. 1—3. Michigan, Kalamazoo, 1980—1982 (Cistercian Studies Series, 25—27).

Veilleux, 1986 — A.Veilleux, Monasticism and Gnosis in Egypt. — *Roots*, 271—306.

Vergote, 1944 — J.A.L.Vergote, Der Manichäismus in Ägypten (впервые по-голландски в 1944 г.). — Der Manichäismus. Hrsg. von Geo Widengren. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 385—399 (WdF 168).

Vergote, 1961 — J.A.L.Vergote, Les dialectes dans le domaine égyptien. — Chr.Ég., 36, 1961, 237—249.

Vergote, 1985 — J.A.L.Vergote, L'expansion du manichéisme en Égypte. — After Chalcedon. Studies in Theoloogy and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his 70-th Birthday. Ed. by C.Laga..., Leuven, 1985 (OLA, 18),

Villey, 1985 — Alexandre de Lykopolis. Contre la doctrine de Mani. Par André Villey. Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

Völker, 1932 — Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Hrsg. von W. Völker. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

Waldschmidt—Lentz, 1926 — E. Waldschmidt — W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus. Berlin, 1926 (APAW, Jhrg. 1926, Phil.-Hist. Kl.).

Weinreich, 1953 — U. Weinreich, Languages in Contact. New York, Mouton, 1953.

Werner, 1989 — A. Werner, Koptisch-gnostische Apokalypse des Petrus. — NTA, 2, 633—643.

Widengren, 1975 — G. Widengren, "Synkretismus" in der syrischen Christenheit. — Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Hrsg. von A. Dietrich. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 38—64.

Widengren, 1978 — G. Widengren, Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung. — *Festschrift Jonas*, 278—315.

Williams, 1992 — M. A. Williams, The Scribes of Nag Hammadi Codices IV, V, VI, VIII, and IX. — *Congrès, IV-e*, 2, 334—342.

Wilson, 1967 — R. McL. Wilson, Gnosis, Gnosticism and the New Testament. — *Origini*, 511—527.

Wilson, 1968 — R. McL. Wilson, Gnosis and the New Testament. Oxford, Basil Blackwell, 1968.

Wilson, 1974 — R. McL. Wilson, From Gnosis to Gnosticism. — Mélanges de l'histoire des religions a H. Ch. Puech. Paris, 1974, 423—429.

Wilson, 1976 — R. McL. Wilson, The Gospel of the Egyptians. — Studia Patristica, vol. 14, ed. by E. Livingstone. Berlin, Akademie-Verl., 1976, 243—250 (TU, 117).

Wilson, 1994 — R. McL. Wilson, Gnosis and Gnosticism: The Messina Definition. — Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi a cura di Giulia Sfameni Gasparro. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1994, 539—551.

Wilson, 1996 — Рец.: A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Altenberge, Oros, 1995 — JTS, 47, 1996, 1, 266—268.

Winstedt, 1906 — E. O. Winstedt, The Original Text of one of St. Antony's Letters. — JTS, 7, 1906, 540—545.

Wipszycka, 1970 — E. Wipszycka, Les confreries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne. — Proceedings of the 12-th International Congress of Papyrology. Ed. by D. H. Samuel. Toronto, A. M. Hakkert Ltd., 1970, 511—525 (ASP, 7).

Wipszycka, 1975 — E. Wipszycka, Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payments pour les apora. — Le monde grec. Pensée, litterature, histoire, documents. Hommage a Claire Préaux. Bruxelles, 1975, 625—636.

Wipszycka, 1986 — E. Wipscycka, La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. A propos d'une Étude de R. S. Bagnall. — ZPE, 62, 1986, 173—181.

Wipszycka, 1988 — E. Wipszycka, La christianisation de l'Égypte aux IV-e—VI-e siècles. Aspects sociaux et ethniques. — Aegyptus, 68, 1988, 117—165.

Wisse, 1971 — F. Wisse, Nag Hammadi Library and the Heresiologists. — VC, 25, 1971, 205—223.

Wisse, 1972 — F. Wisse, Peц.: L'évangile selon Philippe. By J.É.Ménard. Strasbourg, Univ.de Strasbourg, 1967.—JAOS, 92, 1972, 188—189.

Wisse, 1975a — F. Wisse, Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction. — *Festschrift Labib*, 225—238.

Wisse, 1975b — F. Wisse, Die Sextus Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. — *Zum Hellenismus*, 55—86.

Wisse, 1977 — F. Wisse, Peц.: M. Krause — P. Labib, Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und VI. Glückstadt, 1971. — ZDMG, 127, 1977, 95—98.

Wisse, 1978 — F. Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. — *Festschrift Jonas*, 431—440.

Wisse, 1979 — F. Wisse, Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism I: Cryptography. — Enchoria, 9, 1979, 101—120.

Wisse, 1981 — F. Wisse, Stalking those Elusive Sethians. — *Rediscovery*, 2, 563—576.

Worrell, 1934 — W. H. Worrell, Coptic Sounds. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1934.

Worrell, 1942 — Coptic Texts in the University of Michigan Collection. Ed. by W. H. Worrell. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1942.

Young, 1970 — D. W. Young, The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations. — VC 24, 1970, 127—137.

Youtie, 1975 — H. C. Youtie, Because They do not Know Letters. — ZPE, 19, 1975, 101—108.

Zandee, 1976 — J. Zandee, Deviations from Standardized Sahidic in "The Teachings of Silvanus" (Nag Hammadi Library Codex VII.4). — Le Muséon, 89, 1976, 367—381.

Zandee, 1981 — J. Zandee, "Die Lehren des Silvanus" und drei andere Schriften von Nag Hammadi (Nag Hammadi Codices VII.4 und II.6; II.7; VI.3). — MDAIK, 37, 1981, 513—531.

Zandee, 1991 — The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi Codex VII.4). Text, Translation, Commentary by J. Zandee. Leiden, Nederlands Instituut vor heet Nabije Oosten, 1991.

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ
(выборочно)

1. Ветхий завет

Быт 32.5–21 44
Быт 32.24 ..... *302*
Быт 42.27–30 44
Быт 42.35–38 44
Дан 12.4 ..... *250*

2. Новый Завет

Мф 2.5 ..... *248*
Лк 1.29–68 ..... *63*
Лк 6.34 ..... *41*
Деян 17.34 ..... *307*
Деян 18.24 ..... *297*
Деян 19.9–10 ... *192*
Рим 15.25 ..... *152*
Рим 16.25–27 ... *247*
1Кор 1.16 ..... *193*
1Кор 14.37–39...*152*
1Кор 15.42–44...*187*
2Кор 4.15 ..... *253*
Ефес 4.22–24 ... *187*
Гал 3.10 ..... *272*
Гал 5.17 ..... *272*
Гал 6.1 ..... *152*
Фил 3.19–4.9 ..... *62*
1Тим 6.20 ..... *271*
2Петр 2.17 ..... *337*

3. Тексты из Наг Хаммади
(с указанием страницы и строки рукописи)

Кодекс II
47.1–8 ..... *22–23*
48.35 сл. *41*
97.24 сл. *278*
145.20–23.....*123*

Кодекс III
52.9 сл. *237*
64.1–3 ..... *250*
69.6–17 ..... *151,153*
70.8 сл. *250,278*
73.9–12 ..... *183*
73.20 ..... *253*
75.7–8 ..... *52*
76.10–12 ..... *253*
90.4–6 ..... *252*
96.4–8 ..... *183*
99.8–9 ..... *52*

Кодекс IV
75.15–17 ..... *250*
75.24 ..... *250*

Кодекс V
13.12–14 ..... *253*
17.8–9 ..... *252*
79.10 ..... *54*
80.2 ..... *55*
81.27 ..... *55*

Кодекс VI
40.7 ..... *40*
46.27–29 170
65.8–14 ..... *19,81*

Кодекс VII
79.21–31 ..... *274*
84.19 ..... *303*
86.1–4 ..... *153*
92.10 сл. *302*
97.21–30 ..... *311*
118.8–9 ..... *151*
118.10–11 ..... *238*
118.25–26 ..... *125*
119.4–6 ..... *125*
127.28–32 ..... *124*

Кодекс IX
29.6 сл. 187
31.24 сл. 187
36.29 сл. 187
45.1–4 ..... *303*
56.5 сл. *277*
69.8 сл. 187
69.23–24 187

Кодекс XIII
35.1–50.24 ..... *17*
50.25–34 ..... *17*

Берлинский кодекс
91.10–13 ..... *85*

4. Монашеские тексты

Житие Пахомия греч. (Vita Pachomii I)
I.5 143
I.6 143
I.10 116
I.24 150
I.30 144
I.38 108
I.46 116
I.54 109
I.79 143
I.112 ..... 141, 144
I.120 108
I.127 ..... 106, 138

Житие Пахомия бохайрск.
8 143
10 143
28 144
189 ..... 122, 144

Изречения отцов (Apophtegmata patrum)
Амун 2 145
Антоний 22 307
Антоний 32 308
Арсений 5 293
Арсений 36 293

Лавсаик (Historia Lausiaca)
4 ..... 296, 300
11 307
21 300
38 300
58 307

Послание Амона (Epistula Ammonis)
2 108
12 108
26 108
29 ..... 299, 310

Законы Пахомия (Praecepta ac Leges)
7 149

Правила Пахомия (Praecepta Pachomii)
25 149
46 109
49 108
51—54 109
100—101 149
139 108

5. Христианские авторы

Августин
Confessiones
IV.1 190
VIII.6.15—16 309
VIII.12.29 309
Contra Faustum
XIII.1 188
De moribus manichaeorum
XX.74 193
De utilitate credendi
II.4 187

Афанасий Александрийский
Vita Antonii
1.1 299
1.2 299
2.4 305
3.6 299
3.7 299
4.1 141
66.2 306
69.1—3 307
72.1 299
73.1 299
74.2 299
81.4 299

Деяния Архелая (Acta Archelai)
X.1 183
LXII.4 176
LXIV.2 190
LXVIII.6 179

Деяния Фомы (Acta Thomae)
27 183

Дидим Александрийский
De trinitate
III.42 181

Евсевий
Historia ecclesiastica
VI.13.3 267
VI.19.2 192

Епифаний Кипрский
Panarion
26.8.1 133

39.5.1 133
42.1.1 277
40.7.1 133
61.1 139
66.28.1 183
67.1.4 119
67.1.6 119

Vita Epiphanii
27 139

Игнатий Антиохийский
Ad Magnesios
VI.1 сл. 269
Ad Smyrnaeos
I.2 270
Ad Trallianos
III.1 269

Иероним
De viris illustribus
88 307
Epistula
22.34 ..... 110 сл.

Иоанн Кассиан
Conlationes
XVIII.3.2 111
Institutiones
XI.18 143–144

Ипполит Римский
Philosophumena
V.16.4–5 253
V.7.9 248
VI.12.2 183
VI.21–29 179
VII.14 179
VII.20.5 270

Ириней Лионский
Adversus Haereses
I.7.5 249
I.10.2 270
I.11.1 ...271, 274, 276
I.13.6 273
I.18.1 ..... 252, 274
I.24.3 183
I.24.3–7 274
I.26.2 271
I.27.2 277
I.28.1 274
I.29.2 250
I.30.6 275
III.2.2 274
III.15.2 ..... 273, 277
III.16.6 ..... 252, 273
III.18.5 187
IV.26.2 273
IV.33.3 273

Исидор Севильский
Etymologiae libri
VIII.5 140

Кирилл Иерусалимский
Catecheses
VI.22 179

Климент Александрийский
Excerpta ex Theodoto
54.1.3 133
Stromates
II.36.2 275
III.5.3 273
III.30.1 271
III.63.3–4 248
IV.16.3 187
IV.17.1–2 187
IV.81.1 274
VII.106.4 270
VII.107.2–3 277
VII.107.3–4 270
VII.108.1 270

Ориген
Commentarii in Joh.
CXIV 267
Contra Celsum
II.27 274
III.12 275
V.61 ..... 275, 277
De principiis
I.5.1 сл. 302
II.8.3–4 303
IV.3.7 303
Homiliae in Levit.
5.8 268

Созомен
Historia ecclesiastica
I.13.2 299
I.13.5 299
II.31.1 310
III.15.1–2 300
VII.15 228

Сократ Схоластик
Historia ecclesiastica
I.22 179

Тертуллиан
Adversus Valentinianos
4 276
Scorpiace
1.5 271
15.6 271

Феодорит Кирский
Historia ecclesiastica
IV.11 ..... *295*
IV.29 ..... *300*

Филосторгий
Historia ecclesiastica
III.15 ..... *178*

6. Языческие авторы

Александр Ликопольский
Contra Manichaeos
3.1 ..... *192*
4.23–24 ..... *165*
8.5–6 ..... *166*
8.14–16 ..... *159*
8.22–23 ..... *178*
9.2–4 ..... *185*

Аффиан
Anabasis
3.5.3 ..... *244*

Герметические сочинения
Corpus Hermeticum
IX.4 ..... *186*

Дион Хризостом
Ad Alexandrinos
XXXII.40 ..... *179*

Плотин
Enneades
II.9 ..... *185, 274, 279*

Порфирий
Vita Plotini
16...*188, 238, 275, 279*

7. Манихейские тексты

а. греческие
Кельнский манихейский кодекс (CMC)
18.1 сл. *160*
50.1 сл. 188
61.20–21 161
64.8 сл. 161
73.5 сл. *160*
80.16–17 ..... *161*

б. коптские
Гомилии
с. 68.17 ..... *188*
с. 92.2 ..... *140*

Кефалайя
гл. 1 ..... *161*
гл. 6 187
гл. 7 187
гл. 24 ..... *170*
гл. 138 ..... *169*

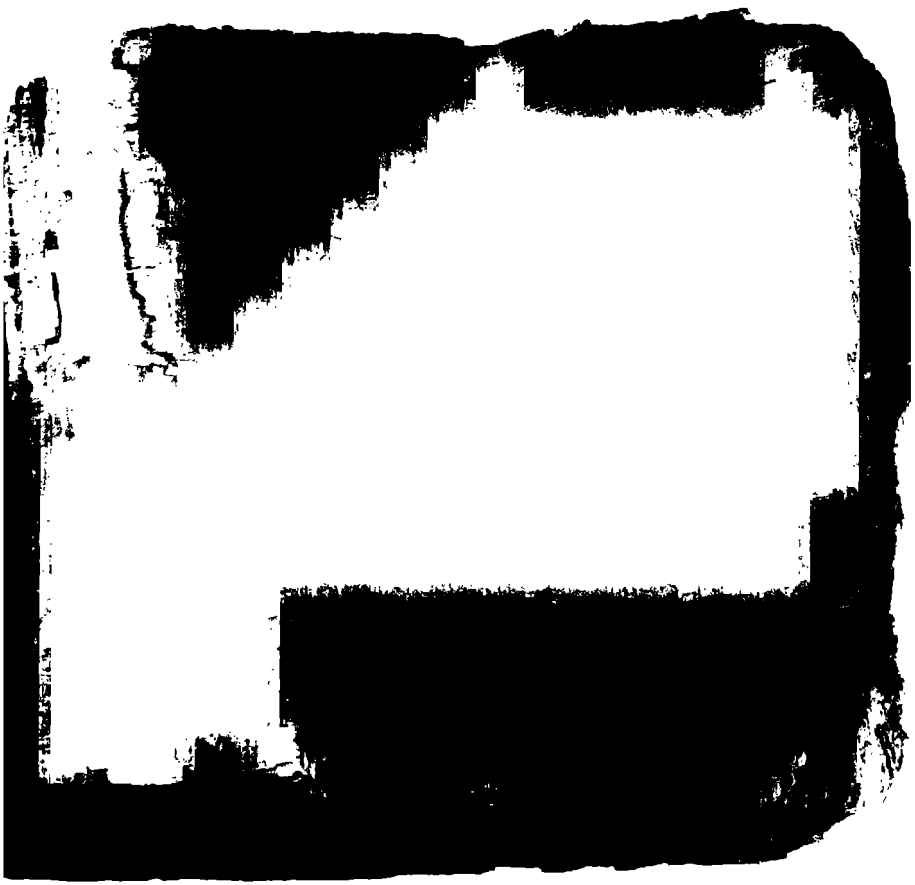
Псалмы
№ 228 ..... *189*
№ 229 187
№ 231 ..... *298*

в. среднеперсидские
M 2 ..... *158, 159, 190, 192*
M 5794 ..... *192, 284*
M 6040 ..... *180*

7. Папирусы

B. L. Or. 4926...72–73
B. M. Or. 6003 ..... *77–78, 292, 309*
B. M. Or. 7594 34
P. Ashm. Inv. 3 ... 147
P. Berol. 8502...*30, 46*
P. Bodmer III...*61, 62*
P. Bodmer VI *82*
P. Bodmer XXI ... *61*
P. Bodmer XXIII..*61*
P. Col. Inv. 187 ..... *141, 142*
P. Hamb. Bil. I 42
P. Oxy. 405 ..... *155*
P. Oxy. 903 ..... *268*
P. Oxy. 1081 ..... *85*
P. Ryl. 469... *158, 178*

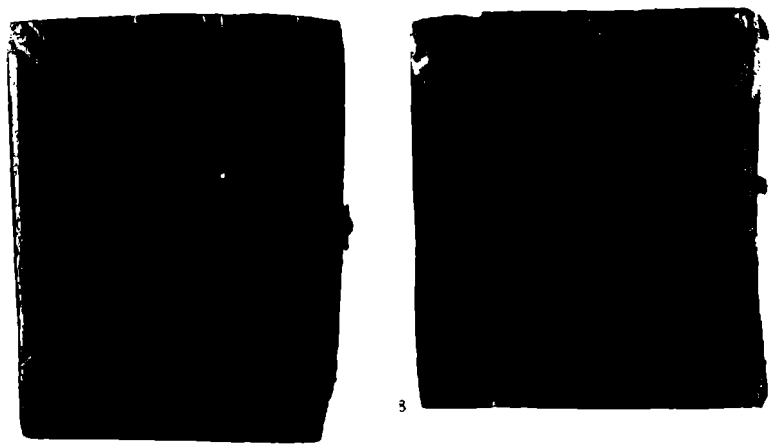
ИЛЛЮСТРАЦИИ



1. Греческий текст Евангелия от Иоанна.
(Папирус, конец II века).

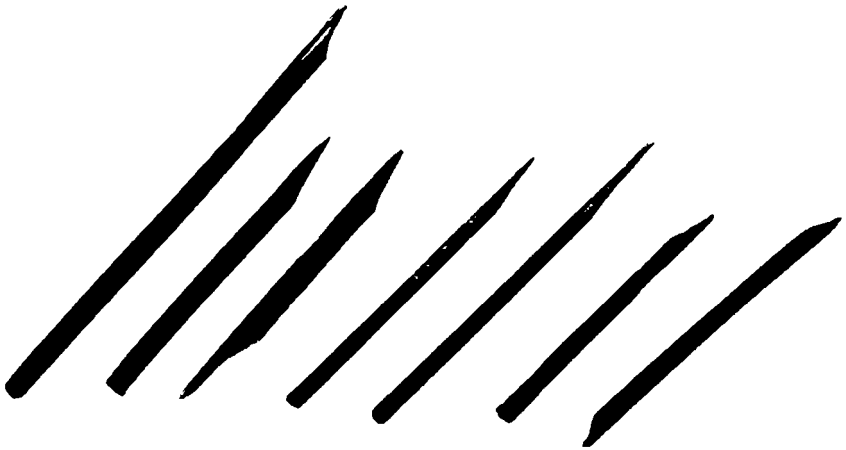
Фрагмент рельефа с изображением семи апостолов. Портал храма. IV век. *Нижний Египет.*

Надгробный памятник 4-х сестер. II век. *Египет.*



Переплет рукописи III—IV век. *Египет.*

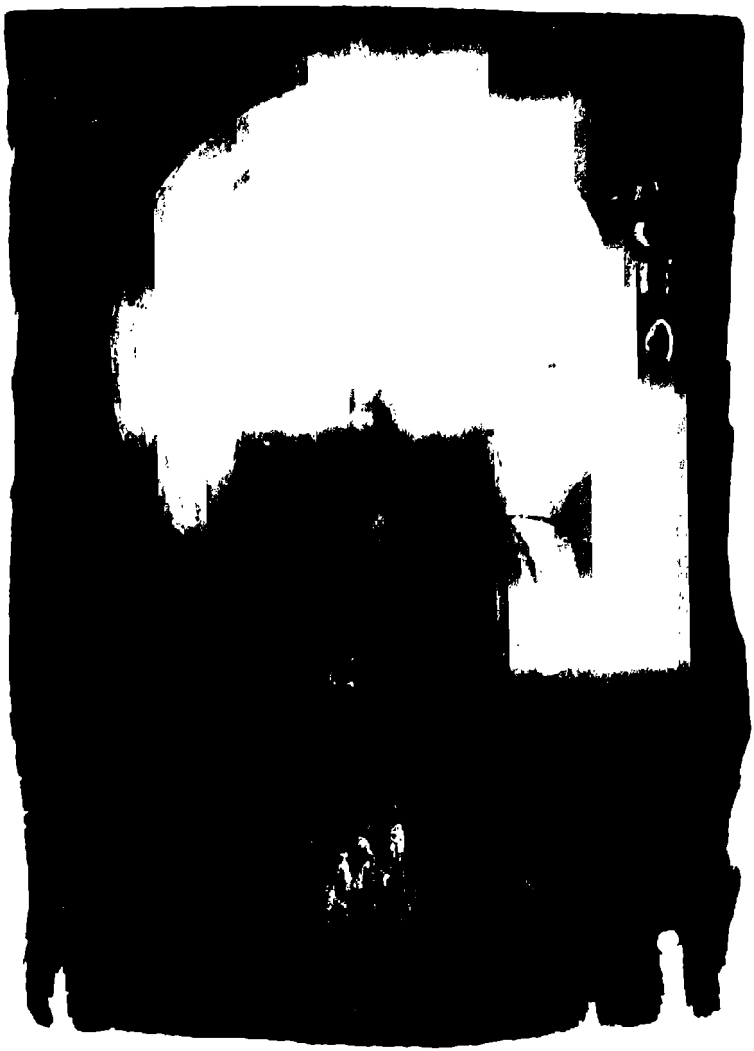
Ящичек для письменных принадлежностей. V—VI век.



Каламы первых веков новой эры.

Покрытая воском деревянная дощечка для письма. IV—V век.

Кожаный пенал для каламов. *Из Антинои.* VI век.



Изображение Епископа Авраама из Гермонтиса. VI век. *Египет.*

Коптская икона с изображением Христа и святого Мены. IV век.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 7

ГЛАВА I 13
Технические особенности рукописей из Наг Хаммади

ГЛАВА II 44
Языковая проблема текстов из Наг Хаммади

ГЛАВА III 101
О возможном владельце библиотеки

ГЛАВА IV 157
О читателях текстов из Наг Хаммади

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 194

ФОТОГРАФИИ КОДЕКСОВ 197

ПРИЛОЖЕНИЕ 1 211
О переписчиках и возрасте рукописей из Наг Хаммади

ПРИЛОЖЕНИЕ 2 230
Колофон «Евангелия египтян»

ПРИЛОЖЕНИЕ 3 254
Еще раз о понятиях «гносис» и «гностицизм»

ПРИЛОЖЕНИЕ 4 286
О подлинности «Посланий» Антония

ПРИЛОЖЕНИЕ 5 312
«Апокалипсис Петра» (Введение, перевод, комментарий)

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА 341

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ 371

ИЛЛЮСТРАЦИИ 375

CTA 2