

## COPTICA-MANDAICA

### О некоторых соответствиях в коптских гностических и мандейских текстах

#### I

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

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

И хотя специалистам в этой области ничего объяснять не надо, для более широкого круга читателей подчеркнём, что правомерность привлечения мандейского материала для сравнения с материалом кодексов Наг Хаммади проистекает из элементарнейшего факта, суть которого заключается в том, что как мандейские, так и египетские гностические писания при всех их сходствах и различиях укладываются в рамки так называемой гностической религии, или, если угодно, гностического религиозного течения, для краткости именуемого просто как "гностицизм". Короче говоря, и те и другие произведения суть продукты гностической религиозной мысли. И как бы мы ни относились в этой связи к памятникам манихейской литературы, но именно коптские и мандейские письменные источники предоставляют нам самый богатый материал для изучения гностицизма, как такового. Поскольку новейшие

исследования мандейских текстов неуклонно подтверждают мысль об их достаточно древнем происхождении, а наиболее глубокие пласты этих текстов демонстрируют явления, свойственные, по всей видимости, и другим направлениям гностической религии в целом, то и получается, причём как бы само собой, что тексты Наг Хаммади выступают по отношению к мандейским писаниям в своеобразной роли очень важного "внешнего" источника<sup>1</sup>. Вместе с тем, можно довольно чётко определить и критерии, руководствуясь которыми следует проводить сопоставление этих источников. Но чтобы их выработать, следует учесть, что, несмотря на сходства в структурном плане, те и другие группы текстов как по языку, так и по содержанию сильно отличаются друг от друга. Если мандейские источники являют собой ярко выраженный самостоятельный и вполне оригинальный тип, базирующийся на хотя и позднем, но семитском языке, то тексты Наг Хаммади представляют собой не менее ярко выраженный "переводной" тип, базирующийся даже не на одном диалекте коптского языка, а на нескольких<sup>2</sup>, что явствует из диалектальной смеси, проглядывающей даже в сравнительно строго выдержанных в языковом отношении коптских гностических текстах. Лишь за немногими исключениями, коптские гностические тексты переводились с греческого (часть из них, в свою очередь, могла быть переведена на греческий с арамейского – А.Ч.). С точки зрения содержания, как продемонстрировал Ганс Йонас, мандейский гностицизм представляет собой сочетание двух типов религиозного мировоззрения, в основу которых заложен принцип эманации<sup>3</sup>. Это иранский дуалистический и сиро-египетский типы. Писания египетских гностиков демонстрируют почти исключительно сиро-египетский тип, даже с учётом того, что они относятся к разным гностическим школам – на последнее обстоятельство указывали ещё "отцы-ересиологи". Упомянутые здесь в той или иной связи египетско-коптские документы можно отнести к "сифианской" школе, а также к "офитской", "барбело-гностической" и "валентинианской" школам, памятуя при этом, что "школа" есть "подсистема" в более широкой египетско-коптской гностической системе, представляющей собой некую абстракцию. Особняком, как и положено, стоят египетско-коптские произведения, относящиеся к кругу герметической литературы. Учитывая всё это, мы выдвигаем следующие положения, которыми и руководствуемся при написании данной статьи:

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

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

---

<sup>1</sup> См. мои работы о современном состоянии изучения проблемы мандеев: последние исследования по религии – в издании К.-W.Tröger (ed.) "*Gnosis und Neues Testament*". Berlin, 1973, S.121-148. Источники о происхождении и возрасте мандейской религии – в издании J.Neusner (ed.) "*Christianity, Judaism, and other Greco-Roman Cults*" // *Studies for Morton Smith at Sixty*. Leiden (Brill), 1975. P.111-142. Обзор мандейской литературы и проблемы её издания – К.Treu (ed.) "*Griechisch-christliche Schriftateller... Historie, Gegenwart, Zukunft*". Berlin (Akademie-Verlag), 1976 (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur), а также в "*Studia Mandaica*" I. Berlin (W. de Gruyter). 1975. S.147-170.

<sup>2</sup> См. P.Nagel. Die Bedeutung der Nag Hamadi-Texte für die koptische Dialektgeschichte / P.Nagel (ed.) "*Von Nag Hammadi bis Zypern*". Berlin. 1972 (Berl. Byz. Arb. 43). S.16-27.

<sup>3</sup> См. мою монографию "*Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*". Göttingen. 1965. S. 17 ff., 248 ff.

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

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

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

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

Во-вторых, именно на основе этих более или менее надёжно установленных фактов, и учитывая наиболее ранние данные, можно предположить, причём с довольно высокой степенью вероятности, что "эпицентр" возникновения гностицизма был ограничен сиропалестинским пространством.

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

В подтверждение каждого из трёх вышеназванных пунктов мандеизм предоставляет достаточное количество материала хотя бы уже потому, что он представляет собой прекрасно документированный и сохранившийся в удивительной чистоте "арамейский" гностицизм, древнейшие элементы которого указывают именно на непосредственную связь с сиропалестинским пространством, а также на то, что он основывается на некоем еретическом движении в рамках иудаизма, имея в виду прежде всего секту крестителей.

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

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

2. стиля (особенно поэтического).

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

Поскольку ниже я не смогу дать развёрнутой картины в пользу того или иного пункта, я ограничусь лишь кратким обзором, который следует рассматривать как материал к дискуссии. Речь идёт, скорее, о первой попытке краткого обзора материала, чем об исчерпывающем докладе на заданную тему. При этом я предпочту оперировать текстами, которые

либо ещё не опубликованы<sup>4</sup>, либо не успели обрасти комментариями после своего выхода в свет, а не "старыми" (например, Апокриф Иоанна и Откровение Адама), в отношении которых мандейский сравнительный материал привлекался уже не один раз. Не говоря уже о вышеупомянутом Откровении Адама, наиболее плодотворным я считаю привлечение таких текстов, как Достоверное Слово (VI,3), Мысль Великой Силы (VI,4), Парафраз Сима (VII,1), 2 Слово Сифа (VII,2), Зостриан (VIII,1) и Протенная (XIII,1).

Из чисто практических соображений я следую в заданных рамках скорее некоему систематическому расположению материала, в соответствии с вышеназванными пунктами, и оставляю за собой право пользоваться мною же проведённым анализом тех или иных мест из тех или иных источников, то есть материалом, который уже опубликован мной в ряде исследований. Исходя из очень ограниченного объёма, отведённого издателями для моей статьи, я не могу подробнее остановиться на мандейских текстах. Если это оказывается возможным, я ссылаюсь на свои собственные работы, особенно на "Теогонию" ("Theogonie"), которая содержит львиную долю сравнительного материала, расположенного достаточно наглядно и переведенного, а также на свою же подборку источников<sup>5</sup>. Во всём остальном я позволяю себе исходить из своего собственного опыта, приобретённого при работе с мандейскими источниками. Замечу однако, что в данном исследовании акцент ставится всё же не на мандеистике, хотя и она кое-что приобретает из сравнительно-сопоставительных исследований подобного рода.

## II

При исследовании гностицизма на мотивы того или иного произведения всякий раз обращалось довольно много внимания. И вот, при сравнительно-сопоставительном подходе к изучению коптских и мандейских гностических текстов "охота" за мотивами, на мой взгляд, способна принести обильную добычу. Речь идёт прежде всего об образности сюжетных линий (Bilder) и о сопутствующих фразеологии и терминологии, при помощи которых обрисовываются мотивы и их комплексы, даже целые пласты мотивов. На основании вышесказанного становится возможным установить и уточнить значение большей части типично гностических речевых оборотов и терминов, то есть единиц того самого специфического

---

<sup>4</sup> Я выражаю самую сердечную признательность моим коллегам – Дж.М.Робинсону и его сотрудникам в Клермонтском Университете (США, Калифорния) – за то, что благодаря их помощи мне удалось воспользоваться большей частью копий манускриптов из Наг Хаммади при подготовке настоящей статьи. Знакомство именно с этими текстами натолкнуло меня на мысль систематизировать и опубликовать данный материал. В процессе работы я ознакомился и с только что вышедшими факсимильными изданиями, а М.Краузе тем временем издал NHC II, 6, 7; VI, 1-8 (в ADAIK Kopt. Reihe 2. 1971) и VII, 1-3, 5 (в F.Altheim – R.Stiel, *Ghristentum am Roten Meer*. II. Berlin. 1973, 1-229), на что я и ссылаюсь в первую очередь. Важную помощь мне оказали переводы "рабочего кружка" Х.-М.Шенке, подготовившего в Берлине целый ряд переводов, которые отчасти уже опубликованы (например, в ThLZ 98. 1973. Hefte 1-4, 7, 99. 1974. Hefte 8. 10, 100. 1975. Hefte 1, 2). Ознакомительный обзор содержания текстов из Наг Хаммади (вместе с литературой) предоставляет теперь сборник, выпущенный К.-W.Tröger, *Gnosis und Neues Testament*. Berlin. 1973. S. 13-76. См. также мои соображения по этому вопросу, опубликованные в ThR 34. 1969. S.127 – 175; 181 – 231, 358 – 361, а также в "Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung" / P.Nagel. *Von Nag Hammadi bis Zypern* (S. 192 A.2), S. 1-15.

<sup>5</sup> Это см. в W.Foester (ed.) "*Die Gnosis*". 2. Bd. Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von M.Krause und K.Rudolph. Zürich, 1971. S.171-418 (mit Register S. 459 – 469). Я ссылаюсь также на регистры изданий текстов, осуществленных Лидзбарским и Дровер, а также на Drower-Masuch. *Mandaic Dictionary*. 1963, в котором приведено много необходимых мне примеров.

или "искусственного" (Reitzenstein) языка, который уже упоминался выше. И даже если не удаётся установить прямых соответствий в терминологии, мы всё же получаем хотя бы общее представление о её истоках как в коптских гностических, так и в мандейских источниках. Что же касается собственно мандейской литературы, то такая работа определённо позволяет гораздо лучше проникнуть в смысл и происхождение целого ряда терминов. Нижеследующая выборка призвана проиллюстрировать наши предположения:

Так, имя центральной фигуры мандейского мифа, а именно – "Спасителя", звучащее у мандеев как *Manda d-Haijê* и означающее "Познание Жизни" ("Erkenntnis des Lebens"), правомерно сравнивать с его эпитетом (при этом "Спаситель" выступает как "Сын") в Трёхчастном Трактате I,87,15f "Познание Отца" ("Erkenntnis des Vaters", по-коптски *ṛsaune ꝛte piwt*) или с "Посланцем Знания" ("Bote der Gnosis" = *ṛaggel oc ꝛte ]gnwciс*) в Зостриане 3,29.

Далее, имя мандейского властителя тьмы переводится как "Демон Великий" и читается как *dew rba*<sup>6</sup>, чему соответствует Протенное 39,21ff, где так обозначается Демиург (он же Саклас или Ялдаваоф (Ялдабаот)), он же Владыка Преисподней. Главное его занятие – сотворение эонов (40,4ff) – соответствует тому, чем занимается мандейский "Великий Демон". Неоднократно в ННС встречается "чуждый" Спаситель (например, во 2 Слове Сифа 52,8f *ṣmm̄o*) или даже Бог (Премудрость Иисуса Христа (BG) 85,4), что сравнимо с мандейским *nukraia*, являющимся эпитетом Жизни и её Посланца, которые названы также "чуждыми людьми"<sup>7</sup>.

Типичная для мандеев связь "плода" (*pira*) и "воды" встречается – хотя и редко – в ННС, например, в Протенное 37,2f (см. ниже), то есть в тексте, который в иной связи повествует о древе, плоде, ветвях и листьях Тьмы, рисуя жуткую картину возникновения Неведения и его архонтов (44,20f).

"Запах Жизни" (*riha d-hiia*) встречается в Евангелии Египтян III,67,22 в виде *ṛestoi ꝛṛwnh̄*.

Термины "спасённые" и "избранные" трактуются в Откровении Петра 78,4f как "Род душ" (*ṛigenoc ꝛte ni' u, y*), а в Мелхиседеке (IX,1) 27,8 – как "Поколение Жизни" (*ṛgenea ꝛṛwnh̄*). Оба выражения в мандейских текстах имеют аналоги – *ṣurbta d-hiia* ("Поколение Жизни") и *kana d-niṣmata* ("Племя / Родина душ")<sup>8</sup>.

Равным образом и термин "одеяние / облачение" в коптской гностической и в мандейской литературе выступает как обозначение средства творения и спасения, см. Парафраз Сима 12,22f; 18,9ff, 27ff; 19,33ft (=8,33ff). Спаситель носит "Облачение/Одеяние Света" (*ṛthbcw ꝛouoiein*; там же, 12,8; 18,3), этому коптскому выражению соответствует мандейское *lbuṣa d-nhura*. Спаситель, направляясь в царство хаоса, меняет это облачение на "Огненное" (*ṛthbcw ꝛkwht*; там же, 18,4f, 27), которое в мандейской космогонии используется демиургом Птахилем в ходе сотворения мира из вод хаоса или вод мрака<sup>9</sup>.

"Сияние" или "Блеск", по-мандейски *ziwa*, является неременным атрибутом мандейских высших существ Света, но и само "Сияние" выступает как нечто персонифицированное. В ННС, однако, этот термин встречается не слишком часто: см. Парафраз Сима 33,2, где коптское [wst можно, вслед за М.Краузе, понять и как "сияние, блеск", чему не противоречит и Cgm 838b. Если так, то под ним скрывается "световое существо" или "световая сущность" Строфайа (*Strophaiia*), хотя, возможно, это и "созерцание". Спаситель Сиф, со-

<sup>6</sup> См. *Theog.*, S.224, 231; *Mand. Quellen* 220f.

<sup>7</sup> Dict. s.v. (293 f.); *Mand. Quellen* 234, 236, 265, 315 ff., 343, 384.

<sup>8</sup> Dict. s.v.; *Theog.*, 48 ff., 293 ff.; *Mand. Quellen*, Reg.s.v.

<sup>9</sup> Ср. *Theog.*, 144 ff., 214; *Mand. Quellen* 237 f.

гласно 2 Слово Сифа 50,22f, являет своим "со-насажденным" ("Mit-Pflanzungen" = =nsbyr ꞗto[e] "славу" (p̄ieoou = d3xa), что отражено и в Mand.Liturg.127,5ff<sup>10</sup>. "Величие" (m̄lgeqo- = m̄atno[̄]) представляет собой часто встречающееся определение высшего существа (см. Парафраз Сима 12,23; 33,15; 2 Слово Сифа 49,11; 50,10; 54,6f; 57,5f; 61,1) и окружающих его духов (см. 3 Стелы Сифа passim), что напоминает устойчивое определение *rbia* (= *rabbe*), *rurbia* (= *urbe*) мандейского Бога по имени "Жизнь", который, согласно одной из традиций, именуется и как "Господь Величия" (*mara d-rabuta*). Вместе с тем и световые сущности Утры (*uthre*) и священнослужители при отправлении культа именуется тоже "великими" (*rba*). Как те, так и другие могут именоваться как "сын(ы) Величия" (*br rbia*), что в равной степени можно понять и как "сын(ы) великий(/ие)"<sup>11</sup> и что в единственном числе соответствует коптскому выражению *psyre ꞗte pimege*; oc (см. 2 Слово Сифа 57,7f), употреблённого в отношении Спасителя.

Иерусалим как олицетворение зла выступает в I Откровении Иакова 25,15f. В мандейских источниках он упоминается как "город иудеев", управляемый злыми силами<sup>12</sup>.

Как известно, "Жизнь" (по-мандейски пишется *hiia*, а читается, скорее всего, как *haijê*) – это наименование высшего мандейского божества, собственно говоря, – "Непознаваемого Бога" ("Agnostos Theos"). Но у коптских гностиков этим термином обозначается высшее благо, присущее высшему божеству, см. 3 Стеллы Сифа 120,14f; 123,18f; 124,30 (в составе термина "Отец Жизни"); 125,30 (где утверждается, что Изначально Сущий Отец является Жизнью избранных); Откровение Петра 70,23f (где утверждается, что "Отец явил жизнь тем, которые от Жизни"); 76,15f. В Зостриане понятие "Жизнь" часто сочетается с сакральными понятиями "Вода" и "Знание" (см.ниже): 68.24; 70,4; 73,10 (tm̄atwn̄h̄); 74,11; 75,8,17; 85,22; 86,17. Нашлось и словосочетание "Место Жизни" (p̄ma ꞗp̄wn̄h̄) (см.Беседу Спасителя 132,6f), что соответствует мандейскому словосочетанию *atar hiia*.

Сходным образом обстоит дело и с сакральным понятием "Свет", что становится очевидным даже при беглом взгляде на текст Протенной 36,32 (Отец является Светом); 46,24 (Свет – источник всего); 47,30ff ("Я – Свет, который освещает всё..."). Выражение "Образ Света" (p̄ine ꞗp̄oioein), встречающееся в Парафразе Сима 39,16f (= *Derdekeas*) или в Апокрифе Иоанна (BG) 27,12 (= *Ennoia*) вполне сравнимо с мандейским выражением *dm̄ut d-nhura*, которое выступает в качестве эпитета как Адама, так и Спасителя<sup>13</sup>.

Сакральное понятие "Мгла/Мрак/Тьма" в мандейских текстах описывается, как "Недостаток и Отсутствие" (*hasir ubs̄ir*). Эти качества не присущи царству Света и тем, кто в нём находится или принадлежит ему<sup>14</sup>; именно в этом смысле, причём довольно часто, данное понятие используется в коптских гностических произведениях, например: Трёхчастный Трактат 62,20.30.38; 66,11; Премудрость Иисуса Христа (BG) 85,15 (О Боге); Апокриф Иоанна (BG) 30,16 (о Барбело-Пронойе); впадшая в грех София и последствия ее грехопадения прочно ассоциируются с сакральным понятием "Нужда/Недостаток/Изыян" (*sta*).

"Таинствами" в гностицизме именуется как само эзотерическое учение (гностиков), так и (их) обряды. И всё же есть нюанс: у мандеев этот термин чаще обозначает обрядность<sup>15</sup>, а у коптских (египетских) гностиков – само учение, см. Апокриф Иоанна (BG) 56,13;

<sup>10</sup> Ср. *Mand. Quellen* 365 f.

<sup>11</sup> Ср. Dict. s.v. "rba"; Theog. 79 ff. u. passim, *Mandäer* II, S. 25 mit Anm. 6.

<sup>12</sup> *Mand. Quellen* 377 ff., 384 (Jb Kop. 54); *Mandäer* I, S.51 f., 89 ff., 95 ft.

<sup>13</sup> Ср. *Mand. Quellen*, S.252, 302, 363.

<sup>14</sup> GR I 6, 25 Lidzb. (= *Mand. Quellen*, S. 206), u.o.

<sup>15</sup> См.Dict. s.v. "raza", *Mandäer* II, S. 254 ff. В мандейских текстах данный термин используется зачастую в смысле магического дара силы, имеющего исключительное значение в борьбе сил Света и

61,13; 75,19; 76,16; 78,9; Протенная 37,17f; 41,3.27f. Но и у коптских гностиков этот термин может обозначать обрядность, см. Откровение Петра 76,23ff (предостережение о ложных учениях и обрядах); Протенная 41,24 (крещение).

Излюбленным сакральным образом того, что лежит в начале начал, является "Источник". Это можно продемонстрировать на многих примерах, в частности: Трёхчастный трактат 60,13f; 62,8f; Зостриан 17,12; Апокриф Иоанна (BG) 26,17-19 (Бог – "Источник Воды Живой / Жизни" и "Источник Духа"); 2 Слово Сифа 61,3 ("Источник Истины"). В мандейских текстах это понятие, отраженное тремя лексемами и условно читаемое как *ainia*, *tambuha* и *tambuga*, ещё более натуралистично: Царство Света представляется мандеями как резервуар источников и рек (см. ниже). Сам же термин "Источник" означает также "Начало"<sup>16</sup>.

"Гнозис" (или "гностицизм") – это "религия призыва / зова" ("Religion des Rufes"), поэтому "Зов / Призыв; Глас; Слово" Того, Кто являет откровения, либо Его посланцев (ангелов), – всё это словесные реализации одного из главных сакральных понятий, наличествующего как у египетских гностиков, так и у приверженцев мандеизма (коптское существительное, чаще всего переводимое как "глас/голос" и изображаемое на письме как *phroou*, которому в мандейской литературе соответствуют три формы, читающиеся как *qala*, *kaluza* и *mimra*)<sup>17</sup>. Текст Протенной дает нам весьма выразительные примеры (особенно 35f; 39f) так же, как и Евангелие Истины 22,1-9.

Целью души в Царстве света является достижение "Сокровищницы" ("Schatzkammer", *ahō*. См. Достоверное Слово 28,24, где *Nūs*, то есть "Ум", содержащийся или пребывающий в Сокровищнице, представляет собой небесный образ души); тем, кто пребывает / оказывается в небесной Сокровищнице, Спаситель открывает Свои тайны / являет таинства / объясняет смысл гностического учения (Протенная, 37,16). По верованиям мандеев, Сокровищница (*Ginza*) на земле представлена их священным писанием, которое так и называется – Гинза. Разумеется, это земной образ той сокровищницы, которая находится в потустороннем мире. Там ею правят "Хранители Сокровищ" ("die Schatzmeister" = *ganzibre*), поставленные над душой<sup>18</sup>. Душа же происходит из "Сокровища Жизни" ("Schatz des lebens" = *ginzaihun d-hiia*)<sup>19</sup>. А "Сокровищница Сердца" ("Schatzkammer des Herzens" = *'usar libh*) является местом пребывания "Познания Жизни" ("Erkenntnis des Lebens" = *Manda d-Hiia*)<sup>20</sup>.

"Сыны" или "дети Света" (*nsyre ate pouoein*) – это избранные, то есть гностики (2 Слово Сифа 60,19; Откровение Петра 78,25f; Протенная 37,19f; 41,1, 16; 45,33; 49,22), тогда как мандеи соответствующим выражением (*bnia d-nhura*) обозначали световые существа Утры (*uthre*)<sup>21</sup>. Нижеследующий сотериологический оборот основан на изречении "ищите и обрящете": "Ибо ты обрёл, что искал" (*ak[ine ꞥpetksine ꞥswf* Слово о Восьмом и Девя-

Тьмы (см. *Mand. Quellen*, S. 221, 229, 255, 263, 278, 288, 309, 342, 385). Термин, естественно, тоже персонифицируется (там же, 231, 246, 334), но в таком случае он обозначает само тайное учение (там же, 241,383).

<sup>16</sup> См. Dict. s.v. "aina", "tambuga", *Mandäer* II, S. 66 ff. (по отношению к Небесному Иордану), 1201 (по отношению к ритуальному напитку, главным компонентом которого является вода. Мандеи полагали, что он происходит из Потустороннего Мира).

<sup>17</sup> См. Dict. s.v. *Mand. Quellen*, S 309 ff.; Reg, s.v. "Ruf, rufen".

<sup>18</sup> *Mand. Quellen* 254, 266, 268, 306.

<sup>19</sup> *Mand. Quellen* 338 (ср. 5Н 172, 13 f. / 176, 34), 366 (здесь в отношении "Pihtā"). Выражение "Сокровище Жизни" ("Schatz des Lebens" = *simat hiia*) обозначает также "Посланца Света" (303 ff). который персонифицирован и как *'Osār-Hai* (Lit. 43). В GR V 1 выражение "Дом Сокровищ" ("Schatzhaus" = *bit ginza*) обозначает обиталище существ Мрака ("Behausung finsterer Wesen")(там же, стр.284).

<sup>20</sup> См. *Theog.*, S. 271 (GR 244, 5 f. /244, 37-39).

<sup>21</sup> См. Dict. s.v. "nhura", *Theog.* 271, *Mand. Quellen*, Reg. s.v.



("Übergang" = di=basi-))<sup>28</sup>.

"Аромат" или "благоухание" являются свойством и даром Царства Света<sup>29</sup>, и в мандейском культе они символизируются ладаном (*riha*). Помазание, лежащее в основе культового действия, имеет "хороший запах" (рс] poufe), что явствует из Евангелия от Филиппа 125,36-126,6, где "хороший запах" помазанных противопоставляется "вони" непомазанных. В Евангелии Истины 34,1-18 именно благоухание исходит от Отца. Оно связывает (соединяет) Отца с принадлежащими Ему. В Трёхчастном Трактате 72,6ff констатируется, что благоухание исходит от Отца. В Книге Фомы благоухание предназначено избранным (144,20), которые должны спастись от соблазнов "вонючей похоти" Тьмы (140,22). Даже в Толковании о Душе 132,13f "запах" ("аромат") в брачном чертоге Души имеет, по видимому, сотериологическое значение в самом широком смысле слова.

Термином является и существительное "облако". Оно выступает как место отдохновения небесных существ, как то, что их сопровождает или перевозит, и как нечто вполне самостоятельное, особенно в выражении "Световое Облако" (tkl ool e / t [урe ѳоuоеin), что можно проследить по Парафразу Сима 5,13; 33,30f; Зостриану 4,21-23, 31; Откровению Адама 69,20f; 71,9f; 75,18ff; облако как место, где располагается Ялдаваоф, отмечено в Апокрифе Иоанна (BG) 38,7; то же, но в отношении Саваофа (= Сабаота) см. в Происхождении мира 154,3f; то же, но в отношении Ноя и его сыновей, которые спрятались в "Световом Облаке" см. в Апокрифе Иоанна (BG) 73.12; "Облака Тьмы" скрывают свет в Книге Фомы 143,36f; Откровении Адама 83,7. В мандейских текстах в аналогичных случаях выступает существительное *anana*<sup>30</sup>. Так, Утры обитают в "облаках сияния" ("Wolken des Glanzes" = *anan ziwa*), в которых появляются "Посланцы Света" и в которых принимаются души усопших<sup>31</sup>. "Облако Света" = "Световое Облако" = *anana d-nhura* также персонифицируется в облике "Небесной Евы" – божественной супруги небесной сущности по имени Адакас-Зива (*Adakas-Zīwā*)<sup>32</sup>. Наконец, Анан(а) (*Anan(a)*) – имя женственных сущностей, соединяющихся с Утрами<sup>33</sup>. В Откровении Адама упоминается "Облако Вождения" (ou[урe ѳte еpi; umia), с помощью которого Бог порождает *Phostēr* (так у автора, на самом деле *phōstēr* = fwst/r, что переводится как "небесное светило, светило, светоч" – А.Ч.) в одной из видимых форм (81,16f, 23).

Аналогичным образом обстоит дело и с понятием "Корень", которое часто встречается как в коптских гностических произведениях, так и в мандейских писаниях. Это понятие обозначает "происхождение" в самом широком смысле слова, а в более опосредованном обозначает "начало" (prinzip) или нечто в этом роде, когда повествуется, например, о "трёх корнях" Вселенной в Парафразе Сима 2,6ff; 10,4. Указанная лексема выступает даже в качестве метафоры Эона (Трёхчастный Трактат 64,3; 71,20; 74,10ff). Выражение "Корень Света" (tпoune ѳроuоеin в Парафразе Сима 39,10) соответствует мандейскому выражению "Корень Жизни" (*širša d-hiia*). Мандейский "Корень Жизни" в равной степени принадлежит как Спа-

<sup>28</sup> Ср. *Mand. Quellen*, 344 (GL III 25: Мост через "Море Тьмы" и "Дамба" через реку *Hit□pūn*) и 364 (ML 67: "Паром, который перевозит Избранных").

<sup>29</sup> См. *Dict s.v. "riha"*, Mandäer II 41 ff., *Mand. Quellen*, 207, 209 ff., 213 f., 295, 297 ff., (о Посланце Света). 313, 344 (Спаситель дарует душам Своё Благоухание), 383.

<sup>30</sup> См. *Dict. s.v., Lidzbarski, Ginza, Reg. s.v. "Wolke, Licht-wolke"*.

<sup>31</sup> GR Lidzb. 130, 23, 264, 9. 11 (*Manda dHaijē* приближается в "Световом Облаке"); 302, 7; 546, 8; 561, 15; 562, 1; Lit. 73, 1; 156, 12; 183, 2 f.; 240, 3.

<sup>32</sup> GR 117 f. (= *Mand. Quellen*, S. 261 f.), ср. Theog., S.291 ff.; другой персонификацией является *Anan-Ns□ab* – ("die Wolke pflanzt = "Взращающий Облако" (?), т.е. "творящий, породающий"(?)).

<sup>33</sup> Например, GR 402, особенно во время свадебного ритуала.

сителю, так и Душе<sup>34</sup>. Сыновья Адама являются "Корнями Жизни", здесь – в смысле "поколения, племени"<sup>35</sup>. Познать свой Корень – значит спастись (ср. Ипостась архонтов 141,13.24; 145,15; Евангелие Истины 28,16; 41,26; 42.34f; Протенною 47,28; Парафраз Сима 1,28f; 24,21-24; 43,21-24). Мандеи очень серьёзно относились к выражению "отрезать Корень от Миров Света" (*mipsiq širšh mn almia d-nhura*, GR 49,30f), которое переключается с выражением из Происхождения мира 175,3, звучащим так: "Недостаток будет оторван от своего корня" (автор: "der Mangel wird bei seiner Wurzel ausgerissen" = *psta napwrk ha tefnoute* – к значению предлога *ha* "от, прочь от" см. W.Westendorf. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg, 1965/1977, 347 – А.Ч.), что, в свою очередь, переключается с Откровением Петра 80,17f: "Заблуждение должно быть вырвано вместе с его корнем" ("die Planē soll samt ihrer Wurzel ausgerissen werden" = *toupl any efetwkm ꞗtecpoute* (обратите внимание на правильное истолкование автором глагольной формы футурума III (будущего III) в коптской форме *efetwkm* = русск. "должен быть", нем. "soll... werden", а не просто "wird... werden" – А.Ч.). Даже Мрак имеет у мандеев свой корень, из которого произрастают злые силы<sup>36</sup>.

### III

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

1. Одним из таких системообразующих сюжетов (отрывков) является история сотворения Адама. Уже на основании повествования Апокрифа Иоанна из Берлинского Кодекса 8502 можно вывести прототип этого сюжета, который отражён и в мандейских писаниях<sup>37</sup>. Найденные позже тексты из Наг Хаммади, прежде всего такие, как Ипостась архонтов (II,4)

<sup>34</sup> Ср. *Mand. Quellen*, 301, 304 f., 366: "Корни Жизни" (*širša dnhura*) в ук. соч., ср. 213, низ (= GR III, 66, 9) выступают как атрибут Небесного Существа (или Небесной Сути/Сущности), т.е. Эона.

<sup>35</sup> Там же, 261; в значении "род, племя, поколение" ("Geschlecht "Корень Жизни" – встречается на стр. 334, 336 (душа возносится вместе с Корнем к своему Отцу; 400. Ср. также Откровение Петра 79,4; I Откровение Иакова, 35,21f.

<sup>36</sup> *Širša d-hšuka*: GR 313, 26; 315, 22; ср. с этим Евангелие от Филиппа 131,9 f.: (Корень Зла (*tnoute ꞗtkakia*) должен быть раскрыт"; Происхождение мира 145,29 (Корень Хаоса), 174, 3 (см. выше); Парафраз Сима 2, 28 (Дурной Корень); 5,2; 6,5 (Корень Тьмы/Тёмный Корень *tnoute ꞗtkake*); 7,24 и слл. (Корень Вещества слеп перед Светом); 47,3 и сл. (Корень Зла = *tnoute ꞗtkakia* = "Wurzel der Schlechtigkeit").

<sup>37</sup> Ср. Rudolph // ZRGG IX. 1957. S. 1-20; *Mandäer* I. S.117, Anm. 1. Материал (особенно из GR III) уже опубликован в *Mand. Quellen*, S. 215 ff.

и Происхождение мира (II,5), вполне подтверждают вышесказанное<sup>38</sup>. Да и текст 2 Слова Сифа предоставляет новый материал, имеющий прямое отношение к этой традиции (см. 53,9-55,9; 57; 62,27-34). В соответствии с данными последнего источника, архонты Ялдаваофа сотворили Адама, который, впрочем, при своём появлении внушил им страх; Христос, Он же Сиф, посмеявшись над хвастовством владыки тварного мира (космократора, "миродержца", читай – Ялдаваофа), призвал в тварный мир на помощь Адаму "Малую Энною" (54,24)<sup>39</sup>, что привело в замешательство ангелов Ялдаваофа и их "дома". Из содержания страницы 57 явствует отождествление истории Адама с судьбой Души, характерное и для мандейских источников.

2. Другой центральной темой является "плавание по водам Преисподней" ангелов Света или Самого Спасителя, Который одерживает победу над силами Тьмы в жестокой схватке, и в конечном итоге открывает Путь к спасению<sup>40</sup>. Парафраз Сима неоднократно повествует о том, что обладатель сверхъестественных качеств и "Сын Величия" Дердекия (Derdekeas) нисходит в Хаос (14,4; 15,16; 18f); что звучит примерно так: "Некий свет нисшёл в Хаос, который был полон тумана и пыли, дабы повредить естеству" (15,16-19). Дердекия пришёл ему на помощь (кому именно? – из изложения автора понять трудно, см., однако, ниже. – А.Ч.), спустившись в Тартар к "Свету Духа", который был подавлен, дабы избавить его от "Зла Гнета" (там же, 28-34). Далее повествуется о том, что освобождённый облёкся в "Одеяние Света"; он (Дердекия? – А.Ч.) "спускается в Хаос" (18,2ff) и с помощью некой силы Тьмы сражается с Естеством, которое являет себя в виде отражения в воде некоего страшного зверя "со многими ликами, причём внизу он скрючен" (15,12-16); он покоится на "пристально смотрящем глазу" Естества (18,19; ср.16,4: "коварно открывается глаз материнского чрева")<sup>41</sup>. Соприкосновение с Естеством, которое усиливает свою женскую сущность, что приводит к извержению (выбросу) Нуса (Ума) как рыбы на сушу из "материнского чрева", производится путем "трения" об "огненное Одеяние"(18,27ff). Вследствие этого появляются животные (! = всякая живность) и тварный мир, при этом имеет место "огромная просьба" Дердекии, обращённая к "материнскому чреву". Не имея никакой возможности подробно пересказать эту довольно тёмную и противоречивую историю, можно утверждать только, что речь идёт о "демифологизированном" (? – А.Ч., в оригинале "entmythologisierten") повествовании о путешествии в преисподнюю, в котором угадываются черты (следы) гораздо более древних представлений, сохранённых в том виде, в каком они казались приемлемыми для мандеев. Каркасом этого повествования являются следующие события: нисхождение посланца Света во Тьму, причём он снабжён различными одеяниями, сражение с Естеством ради освобождения Света и Духа, наконец, сотворение мира из элементов Света и Тьмы.

Но и в других произведениях мы встречаем намеки на подобные мотивы, например, во 2 Слове Сифа 53ff. Там Христос отправляется к архонтам, чтобы освободить Адама. От имени Христа повествуется: "Я же оказался в пасти льва..." (55,9ff). Текст демонстрирует взаимовлияние сюжетов о сотворении человека и о судьбе Распятого. Ниже говорится о том, как Христос проходит незамеченным через врата архонтов, за которыми находится узилище пленённых душ, говорит с ними и устраняет их страдания (56,21-57,2). Это напо-

<sup>38</sup> Ср. *Theogonie*. S. 277. Anm.

<sup>39</sup> Ср. с "Малой Энною" "Малую Софию" в Евангелии от Филиппа 60,15, которую именуют также "Софией Смерти".

<sup>40</sup> См. *Theogonie*, S. 213 ff., *Mand. Quellen*, S.270-289.

<sup>41</sup> Ср. GR 85, 17 f. *Lidzb. Mand. Quellen*, S.275 f. "Глаза Ура ослепли и не сверкают (больше)". Образ Естества смахивает на какое-то чудовище, каковым у мандеев является обополюый владыка тьмы Ур. Но, в этом образе проглядывают и черты существа по имени Руха (*Rūhā*), которая является матерью (тварного) мира".

минает прохождение мандейского Спасителя через небесные "караульные помещения" ("wachtstationen" = *matarata*)<sup>42</sup>. В Протенное (XIII,1) рассказывается о том, что после того, как Эпиноя приостанавливает процесс создания Преисподней и проявляет инициативу в сотворении человека, Протенная нисходит в Хаос (40,29ff): "Я разорвала пути демонов Преисподней, снесла высокие стены Тьмы, выломала врата бессердечных, сломала их за-сов..." (41,5-15 – так, А.Ч.) Логос был первым, кто спустился в царство Тьмы, затем вознёсся, миновав местопребывание архонтов, для того, чтобы сообщить Своим тайное учение, ведущее к освобождению от уз (41,27ff). Сходным образом и в приложении к пространной версии Апокрифа Иоанна (Cod. II, 30,11ff) повествуется о том, как Прония Всего (отождествляемая со Христом) трижды спускается в Хаос – туда, где находятся пленённые, чтобы затем вновь вернуться к "Корню Света" (30,30). При этом происходило воскрешение спасённых и их наставление в основах вероучения (31,14ff). Грядущие поколения исследователей гораздо лучше сумеют понять тонкости этих хитросплетений гностической религии.

3. В дополнение к сюжетам, восходящим к библейской истории сотворения мира и человека, в некоторых гностических текстах встречаются рассказы о "катастрофах", постигших человечество, которые трактуются как попытки спасти избранных и их предводителей. Любопытно отметить, что в указанных катастрофах человечество уничтожалось следующими способами: 1) водой (= всемирный потоп) и 2) огнём (= всемирный пожар), см., например., Евангелие Египтян (61), Откровение Адама (67ff; 73ff) и Мысль Великой Силы (38f; 40,9f – здесь уничтожение человечества производилось "Матерью Огня"), Аналогичные сюжеты встречаются и в мандейских источниках, но здесь в дополнение к "всемирному потопу" и "всемирному пожару" добавляется "Карающий Меч". Если исходить из самого общего смысла реконструируемого "протопредания", то всяко выходит, что этих трёх катастроф избежали три сына Адама – Хибиль (*Hibil*, Авель), Шитиль (*Šitil*, Сиф) и Анош (*Anōš*, Енош)<sup>43</sup>. Это три стража (или ангела-хранителя), которые берегут "Племя Жизни" (по мандейски "страж" – *natar*), о чём повествуется и в коптском Евангелии Египтян 61,9f словами *nhourit etharyh epwnh n̄tgenea* (досл. "стражи, которые берегут жизнь поколения"). Наличие определенного артикля при слове "поколение" мешает понять словосочетание "жизнь поколения" как "Поколение Жизни" – А.Ч.).

4. В большинстве гностических источников утверждается, что сотворение тварного мира находилось в ведении архонтов и их главы – демиурга, который именуется по-разному (Ялдаваоф<sup>44</sup>, Саклас (ср. мандейское *sakla*, что означает "дурак, глупец" и выступает как прозвище творца-неудачника Птахилля)). В высшей степени примечательно, что в Ноѣта 37,30ff орудием творения является огонь. То же самое мы встречаем и в мандейских источниках, см. прим. 9.

5. Астральная космография (несколько различная в коптской гностической и в мандейской религиозных системах) берёт за основу наличие семи планет и двенадцати знаков зодиака. Все они – силы угнетения высшего начала в человеке. Именно они виновны в том, что человек становится тварным существом, и именно они оказывают определённое (пагубное) влияние на его судьбу. Они-то и составляют основу воинства архонтов (Ср. I Откровение Иакова 25,27f; 26,23; 2 Слово Сифа 53,14f; 58,18; ННС X (Марсан) 17,3ff, где в сильно повреждённом тексте упоминаются "семь планет" и "двенадцать знаков зодиака"). В мандейских текстах числа "семь" и "двенадцать" (*šibiahe* и *trisar*) символизируют главные силы злой и тёмной стороны космоса<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> См. *Mand. Quellen*, S. 319 ff.

<sup>43</sup> См. *Theog.*, S. 299 f.; *Mand. Quellen*, S 378 f., 381.

<sup>44</sup> К толкованию этого имени см. G.Scholem // *Melanges d'histoire des religions offerts a H.-Ch. Puech*. Paris. 1974. P.405-421.

<sup>45</sup> Ср. *Theog.*, S 14ff.; 180f.; 253ff.; *Dict. s.v."šibiahia, trisar"*, *Mand. Quellen*, Reg., см. "Planeten",

б. В "учении о душе" совпадения обеих систем проявляются повсеместно и гораздо нагляднее. Так, "падение души в телесную оболочку" (в микро- или в макрокосмическом аспекте) является центральной темой мандейской литературы, прежде всего песнопений из литургического произведения *Masiqtā*, которое для этой трагической темы использовало на редкость поэтические приёмы<sup>46</sup>. Об этом упоминает и Достоверное Слово 23,13ff.17: "Когда её (= идеальную душу) втокнули в тело, стала она "братом похоти", "ненависти" и "ревности", (то есть) душой материальной"<sup>47</sup>. В гностических системах, почитающих Христа, этот процесс описывается преимущественно как вхождение Христа в тело (*sōma*)<sup>48</sup>, ср. 2 Слово Сифа 50,20ff.; 59,20ff. Ещё чаще в гностической литературе перекликаются сюжеты "восхождения/вознесения" или "странствия души", причём перекликаются не только сюжеты, но даже и способы их описания. Так, в Достоверном Слове данный сюжет в общих чертах описан следующим образом: душа оставляет тело и отдаёт его тем, которые и снабдили душу телом, то есть архонтам (32,16ff; к этому см. также GL II 5: 461,35-462,3 Lidzbarski)<sup>49</sup>. Архонты (выступающие в роли торговцев телами) после этого усаживаются, сложив руки, и рыдают, поскольку теперь они уже не могут больше торговать данным телом (32,17ff; ср. *Mandäische Liturgien*, 201,7f)<sup>50</sup>. Душа обретает покой (32,9f.16)<sup>51</sup> и "находит то, что искала" (32,16f; ср. *Liturgien* 164,11); невидимому пути, которым она идёт, её обучил её Пастырь (33,1f). Равным образом и у мандеев душа не может без помощи Посланца Света обрести свою "тропу". В том же произведении описывается представление о том, что после всего этого душа обретает невидимое духовное тело (33,31f). Такое представление свойственно и мандеям, и на нём основаны позднейшие богослужебные комментарии к собственно Учению<sup>52</sup>.

Другим отрывком, имеющим огромное значение для рассматриваемой темы, является 2 Слово Сифа 56-59. Здесь повествуется о том, как Спаситель освобождает тех, кто был пленён архонтами (56f). Эта тема часто встречается в песнопениях литургического текста *Masiqtā*<sup>53</sup>. Душа, происходящая из горних высей, в брэнном мире не может избежать заблуждения ("*Täuschung*" = *planē*)<sup>54</sup>, но, если она свободна, она сможет миновать зоны и благодаря своему благородному происхождению предстанет пред своим Отцом, соединившись с Умом (*Nūs*) и силой образа (57,27-58,4). Но самый образцовый – это путь Спасителя. Он-то и является залогом беспрепятственного прохождения сквозь небесные "Врата" (56,4-11.13 –

"Sieben", "Zwölf".

<sup>46</sup> См. *Mand. Quellen*, S. 215 ff., 291 ff.; см. также *Theog.* S. 259 ff.

<sup>47</sup> См., например, GR XVI 8 (393 f. Lidzb.), GL II 10 (469,15 ff. Lidzb.), 13 (474 f.) III 3 (511, 14 f. = *Mand. Quellen*, S. 337: "Мир Тьмы, Ненависти, Зависти и Раздора").

<sup>48</sup> Примечательно, что в "Древнегреческо-русском словаре" И.Х.Дворецкого (т.2, М., 1953, с.1596 *sōma* в первую очередь означает "тело, труп", и лишь во втором значении – "живое тело"; это всегда следует помнить при чтении гностических текстов. – Оттенок, как-то ускользающий от внимания исследователей. – А.Ч.

<sup>49</sup> См. *Theog.*, S. 255; *Mand. Quellen*, S. 329 f.

<sup>50</sup> Образ купца (*tangara*) и торговли, по моему мнению, в мандейских текстах в такой связи выступает только в положительном смысле: душа должна позаботиться о хороших поступках, см. Lit.54 f.; а "купцом душ" (*tangara d-nišmata*) является никто иной, как Посланец / Ангел Света (GR 172, 17 Pet., 176, 38 Lidzb. mit Anm. 7).

<sup>51</sup> См. *Mand. Quellen*, S. 311, 338, 353 (Покой Добра / Блага = Утры). В развёрнутом виде термин выглядит так: "великий покой и опора жизни" (*nīaha usimaka rba dhiia*): Lit. 25,1; 75,5; 80,4; 125,4 f; 129, 4.

<sup>52</sup> См. *Mandäer* II, S. 274 f; OLZ 61. 1966. 215 f.

<sup>53</sup> См. *Mandäische Quellen*, S. 351 ff., особенно 243 ff., 348 f., *Mandäer* I, S. 158 f.

<sup>54</sup> Ср. GL II 12 (*Mand. Quellen*. S.472), 20 (440, 30 f. Lidzb.). 23 (495,16 f. "заблуждение и иллюзия"); 28 (502, 25-28 – то же); III 2 (510, 5 f.), 3 (= *Mand. Quellen*, S. 337), 9 (513,30 f. Lidzb. "заблуждение").

59,9 с намёками на распятие Христа). Это и есть основной мотив древних литургических песнопений Masiqtā, которые, как известно, развивают и тему небесных Чистилищ (*matarata* – "караульных помещений") и прохождения души усопшего сквозь них, и делают это весьма красочно и выразительно<sup>55</sup>. Не чужд мандейским источникам и мотив принадлежащего душе "пропуска" для свободного прохода через бранный мир (2 Слово Сифа 69,33: "Символы бессмертия" приводят спасённого, покидающего "места мира" к Познанию<sup>56</sup>. В коптском I Откровении Иакова 33,2-21 повествуется о "мытарях" (tel 9nh-) и о "стражах" (henrefareh), которые силой удерживают души и требуют от них "свидетельств" (то есть, по сути, "пропусков"). Этот мотив характерен и для мандейских писаний, в которых то же самое осуществляется в "Доме мытарей" (*bit maksia*)<sup>57</sup>. "Интронизация" души после прохождения полного опасностей Пути до деталей расписана в Протенное, что вполне соответствует и мандейским представлениям (45,13-21; 48,13ff). То, что мы называем "интронизацией", состоит из следующих элементов: вхождения в Свет и в Славу, получения престолов (Славы), одеяний (Света), крещения в "Живой Воде" или в "Воде Жизни", перехода в "Место Света", возвращения к своим истокам, то есть к Отцу. При этом указывается: "Именно это (= Свет) – то самое, в чем вы были (= находились) с самого начала, вы, освещённые (= просвещённые)" (45,20f) (в результате чего) "Они (= души) начали жить в вечной световой Жизни (= в вечной Жизни Света)" (48,34f с дополнениями и уточнениями Г.Шенке). Прямотаки бросается в глаза разительное сходство с гимнами из GL, что несомненно указывает на общее и древнее происхождение этих сюжетов<sup>58</sup>. "Жизнь поддержала Жизнь, / и Жизнь обрела своё. / Своё обрела Жизнь, / и моя душа обрела то, что избрала" – так воспевается этот сюжет в GL 429,24-27 и в других местах, см. также Liturgien 114.14f.

7. Двое из мандейских пророков хорошо известны и в коптской гностической литературе, это Сим и Сиф. Впрочем, мандейский *Šum b(a)r Nu* ("Сим, сын Ноя") встречается редко<sup>59</sup>, в основном в Книге Иоанна (Johannesbuch, гл. 14-17), где он именуется и как *Šum-Kušta* ("Сим-Истина") в силу того, что он выступает как учитель, избранный, пророк и провозвестник мандейской премудрости. Сим, являясь представителем общины и будучи образцово благочестивым, получил спасение от самого Посланца (= ангела) Света (65f). В коптском Парафразе Сима (VII,1) Сим также предстает как тот, кому Дердекия являет свои откровения, и как столп гностического учения и премудрости, упрочивающий тем самым своё положение. И, хотя он духовидец, он не Спаситель, а спасённый. Как один из сыновей Ноя (следуя библейской традиции) он упоминается в Откровении Адама 72,17; GR 28,4; 46,5; 410,6. Именем *Šum bar Nu* названа пространная молитва в каноническом молитвеннике мандеев Qolastā (Liturgien 49,10f; 42,6; 109,6).

Что же касается Сифа, то соответствующий ему в мандейских текстах Шитиль, как установлено, является одним из трёх сынов Адама, возвысившихся до ранга Посланцев (=

<sup>55</sup> Ср. *Mand. Quellen*, S. 319 ff, 324 ff.

<sup>56</sup> См. там же, 344; *Mandäer* II, S.94.

<sup>57</sup> Там же, 342, 352; Reg.издания Лидзбарского, s.v. "Zöllner", "Zöllnerhaus".

<sup>58</sup> См. там же, 318, 326, 334, 336, 339, 344, 348 и сл. 353; Lit. 158, 162 f., 183, 193, см. также *Mandäer* I, S. 159 ff.

<sup>59</sup> См. *Dict.* s.v. "šum 2"; *Theog.*, S. 302; Lidzbarski. *Das Johannesbuch der Mandaer*, 2 Teil (1915, 1965<sup>2</sup>). S. 58, P.Joüon. Les discours Shoum Koushta, un traité du Livre de Jean, traduit du mandéen et commentée // *Rech. de science relig.* XXIII. 1933, P. 80-101. Поздние легенды см. в книге E.S.Drower. *The Mandaean of Iraq and Iran*. Leiden. 1962.P.186 f. (предположение о связи между *Šum bar Nu* и "*Sam Raia*" было позже отвергнуто самой же леди Дровер в публикации "*The Thousand and Twelve Questions*". Berlin. 1960, P. 258, примечание 4: "это не два слова, а одно, и читать следует "*samraia*", что означает "носильщик"!)", 258-261. По всей видимости, здесь *Sum* (*Sem*, т.е. Сим) перепутан с героем иранских сказаний по имени *Sam*".

Ангелов) Света, – так, по крайней мере, следует из мандейской мифологии<sup>60</sup>, И хотя, в отличие от своих братьев Хибиля (Авеля) и Аноша (Еноша), Шитиль не играет заметной роли, он оценивается даже выше, чем Адам (его отец), а душа его оказывается настолько чистой, что на Страшном Суде выступает в качестве эталона чистоты. Именно от него пошли "миры и поколения" (Johannesbuch 93,6f; Lidzbarski) и, согласно более поздним традициям, он является собой "духовную, светлую" сторону Вселенной, тогда как Адам, которого он превзошёл, остаётся воплощением тварной, телесной и, в конечном счёте, тёмной её стороны<sup>61</sup>. В целом ряде произведений из Наг Хаммади Сиф явственно предстаёт как глава избранных или Непокоримого Рода людей, преданных Свету, см. Откровение Адама; Апокриф Иоанна; 3 Стеллы Сифа; 2 Слово Сифа; Евангелие Египтян; Зостриан 126,16; 130,16f. Его функции пророка и чудотворца, а в известной мере и Спасителя, ведут к отождествлению Сифа со Христом, что явствует из Евангелия Египтян 54,20; 64,1ff; 2 Слова Сифа 49,14ff; 52,3ff; 69,20ff. "Сифиане", в соответствии с вышесказанным, являются, по мнению "отцов-ересиологов", представителями особого направления в рамках гностического религиозного движения. Историю развития движения сифиан ещё предстоит выяснить<sup>62</sup>.

#### IV

Из всех направлений гностической религии до наших дней дожил лишь мандеизм, представленный совершенно особой религиозной общиной. Именно поэтому исключительный интерес представляет работа по выявлению параллелей в сфере обрядности. Одной из её целей является пересмотр ходячего представления, что гностицизм уже по самой своей сути был религией, противостоящей любой обрядности, то есть религией исключительно книжной, в основе которой лежало "одухотворение культовых понятий" ("Vergeisterung der Kultusbegriffe"). Последняя черта действительно прослеживается, но и наличие самых разнообразных обрядов при отправлении культа тоже не вызывает сомнений. Главными обрядами для мандеев были крещение в проточной воде и заупокойная месса – первый именовался *Masbuta*, а второй – *Masiqtā*. На то, что подобные обряды существовали и у египетских гностиков, намекают многие отрывки текстов из Наг Хаммади. Выше мы уже говорили о том, что решительно все направления гностицизма несли представление о вознесении души усопшего. Так вот, то, что в культовой практике это представление реализовывалось при помощи особого ритуала, который должен был помочь душе усопшего, проходящей через тяжёлые испытания, оказать всяческую поддержку, сопроводив ритуал соответствующими песнопениями, – все это явствует из обоих Откровений Иакова (Cod.V,3 и 4). I Откровение Иакова 33,21ff сохранило для нас фрагмент литургической традиции, известный и из сочинения Иринаея (1,25,5), место в жизни (Sitz im Leben) которой представляло собой траурную церемонию ("Totenzeremonie")<sup>63</sup>. Предсмертная молитва Иакова в II Откровении Иакова

<sup>60</sup> См. *Theog.*, S. 296 ff., 303 f, *Dict.* s.v. "Šitil". Мандейское имя внешне устроено так же, как и имя Hibil, но здесь конечный элемент *-il / -el* восходит, скорее всего, к полнзначной корневой морфеме со значением "бог", которая, хотя и превратилась в суффикс, должна подчеркнуть божественную природу Сифа, что перекликается с греческой формой *Setheus*, где *-theus* тоже намекает на обожествление или божественную природу носителя данного имени. Ср. также такое мандейское имя, как *Ptahil* и другие. Ср. также коптско-манихейское имя *Sethel* (Kephalaia 42 f.).

<sup>61</sup> ATŠ § 242, см. *Theog.*, S. 304; Anm. 3-4.

<sup>62</sup> См. критический обзор этой темы в работе Fr.Wisse. *The Sethians and the Nag Hammadi Library. // Proceedings of the Society of Biblical Literature.* 1972. P.601-607, которая почти во всём созвучна моему собственному пониманию этой проблемы.

<sup>63</sup> См. сказанное Бёлигом (Böhlig) в его издании коптских гностических откровений из пятого кодекса на стр. 32 и сл. См. также Н.-М. Schenke // *OLZ* 61. 1966. S.,28 f. (реконструкция коптского прототек-



жение печати) и произнесение клятвы в присутствии участников обряда крещения (ср. Парафраз Сима 31,22f).

К трактатам, которые явно отрицательно относятся к обрядам телесного крещения в воде, как раз и принадлежит только что упомянутый Парафраз Сима (VII,1). Это иллюстрируется на примере отношения к крещению Иоанном Крестителем Иисуса Христа (30-32; 37f); оно (крещение) "несовершенно" и проведено архидемоном Естества Содасом (*Soldas = Jahwe*, ср. 29,17!), который желает привести мир в движение этими "водными путями" (ⲧⲙⲉⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ, см.30,21-31; с этим ср.37,26ff). И только благодаря уловке спасителя Дердеки это "крещение заблуждения" (*planē*) опять превращается в символ веры в незапятнанный Свет, который появляется в этом крещении (31,17ff) и нисходит на воду (32,5ff), которая в языках пламени поднимается на него<sup>69</sup>, но, тем не менее, не может противостоять свету Веры и негасимому Огню, которым он окутан: вот так "Сила Духа" одерживает победу ("в [своем] переходе [в мир Света]"). Остро полемическими высказываниями клеймится крещение "нечистой воды" (*pbaptismos ⲛⲧⲁⲕⲁ; arcia ⲙⲣⲙⲟⲟⲩ*) как введение в заблуждение демонами: "оно (крещение) – темно, лживо, бесплодно и губительно". Вместо отпущения грехов вода приносит заблуждение (*planē*), нечистоту, зависть, убийство, прелюбодеяние, лжесвидетельство, ереси, грабежи, страсти, многословие, гнев, горечь" (37,19-35; ср.также 38,19ff и 36,25ff). Поэтому для разумных (= гностиков) "нечистое крещение" (*paⲕⲁ; arton ⲛⲃⲁⲣⲧⲓⲙⲁ*) не имеет больше никакой ценности (38,3-9): они больше не почитают воду (38,12f). Вместо воды почитаются "Дух", "Свет" и, наконец, откровение спасителя Дердеки (38,22-29), дарующее "Знание". За этими высказываниями стоит типичное противопоставление "воды" и "Духа", характерное для Парафраза Сима, проводимое с описания сотворения мира (ср.Быт.1:1f) и вплоть до повествования о крещении (ср.2ff, 36,25ff; 37,14ff). "Вода" как "очень жалкое тело" (37,14f) относится к телесному и тварному (*Phisis – 38,19f*). Этот отказ от воды, равно как и отречение от культовой практики очищения и освящения водой при обряде крещения, хотя и не без умысла, был направлен против церковной культовой практики крещения, имеющей колоссальное значение. Несмотря на это, зарождается впечатление, что такая позиция в гораздо большей мере противопоставлялась позиции тех направлений гностицизма, которые продолжали совершать обряд крещения (возможно, в первую очередь именно против мандеев). "Антикрестители" добивались ликвидации этого обряда<sup>70</sup>.

Такую же позицию мы прослеживаем ещё в одном тексте – Свидетельстве Истины (IX,3). И здесь обряд крещения отклоняется как "внешний и телесный" (30,25-31,5; (69?),8-24). Иордан (*piordanyc*), в котором Иисус крестился и явился миру как Сын Человеческий, по представлениям автора рассматриваемого произведения, – это "сила тела" ("*Kraft des Körpers*" = ⲧⲃⲏⲁⲙⲓⲕ ⲙⲣⲥⲱⲙⲁ), то есть "ощущение удовольствий" (*taic; ycic ⲛⲙⲏⲥⲟⲩⲛⲟⲩ* = "*Wahrnehmung der Lust*" (надо бы "*der Luste*" – А.Ч.). Иоанн Креститель, по его мнению, является архонтом "чрева" ("*Muttererbes*" = ⲧⲁⲧⲉ; согласно W.Westendorf. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg. 1965/1977. стр. 13, 142, 250: основа *ate*, которой предшествует определённый артикль ж.р. ед.ч. ⲧ (если он вторично не вошёл в состав основы) имеет облик, присущий ахмимскому и субахмимскому диалектам. Сама же основа означает "влагище, матка". Фактически в этом произведении на Иоанна Крестителя возведена злостная хула, по форме сравнимая с нашей матерной бранью. – А.Ч.). По мнению автора трактата,

<sup>69</sup> Эта картина напоминает события при крещении "Познания Жизни" Иоанном в GR V,4: 192,16 ff. 37 f. Lidzb, которые совпадает с теми, что встречаются в апокрифических описаниях христианского обряда крещения (ср. *Mandäer I. S. 72. Anm. 6*). О выражении "нисходить на воду" см. выше.

<sup>70</sup> Это подметил уже F.Wisse. *Essays on the Coptic Gnostic Library = Nov. Test. XII. 2. P. 136 f.*

только "верующие" (Gläubigen; эту лексему следует понимать как "легковерные" -А.Ч.) принимают крещение (b=ptisma) как надежду на спасение, гностики же ориентируются на то, что Сын Человеческий никогда не позволил бы Себе крестить Своих учеников, да и они сами не крестились бы, собираясь у Иордана, ибо мир стал бранным, а "отцы крещения" ("Väter der Taufe" = neiwte ꞑꞑbaptisma), скорее всего – иудеи, осквернились (69,15-21). "Крещение Истины" ("Taufe der Wahrheit" = ꞑbaptisma ꞑtme (что с некоторой натяжкой можно понять и как "Истинное Крещение", и как "Крещение Истиной" – А.Ч.)) – нечто совсем иное: это отречение от мира ("Absage an der Welt" = tarotagy epkocmoc 69,22f). Если здесь и оказала влияние церковная христианская традиция (обесценивание крещения Иоаннова), то всё же очевиден ясный отказ от внешних водных ритуалов, на который была нацелена полемика против водного крещения<sup>71</sup>. (Если отвлечься от "модальности отношения" и обесцветить информацию до голых фактов, то можно утверждать, что произведения египетских гностиков лишней раз подтверждают сообщения Нового Завета, касающиеся как происхождения самого обряда крещения, так и состава его "участников". При этом не следует забывать, что христианский обряд крещения превратился в объект острых нападок преимущественно потому, что восходил к обряду одной из сект в рамках иудаизма. Поскольку же иудаизм был полностью отвергнут или перетолкован гностиками, нет ничего удивительного в том, что их негативное отношение к иудаизму в целом могло быть в той или иной степени перенесено и на данный обряд. Мы не зря избегаем категоричности в последней фразе, ибо не все египетские гностические школы так резко относились к обряду крещения. – А.Ч.).

Так, ряд текстов, перетолковывающих обряд крещения, делают упор на нисхождении Святого Духа, перенося тем самым обряд в духовную плоскость ("Vergeisterung") таковы Трёхчастный Трактат 127,25ff и 128,19-26 (где утверждается, что крещение – это возвращение к Богу, Сыну и Духу; это Одевание, помогающее утвердить Истину), 2 Слово Сифа 58,16 (третье Крещение или "Омовение" (ꞑj wkm) – это вознесение Спасителя к славе); Откровение Адама 85,22-25 (гнозис Адама – это "святое крещение" гностиков). В последнем из названных произведений одновременно прослеживается и наличие действительно существовавшего обряда крещения в воде (83,5-7; 84,5ff; см.ниже), так что "нисхождение Святого Духа" в писаниях гностиков-крестителей вовсе не означало, что они непременно отрекались при этом от обрядов омовения и крещения в воде. Абсолютно достоверно, что у мандеев, наоборот, одно существовало в неразрывной связи с другим<sup>72</sup>.

Коптская Беседа Спасителя (III,5) 134,5f ясно показывает, какая символическая связь существовала между людьми и водой с сотворения мира. Мало того, что связь эта была явно позитивной, не могло быть и речи об отказе креститься водой. В тексте указывается: если кто-нибудь не понимает воду (в смысле "как она возникла"), (то) он действительно ничего не знает (о том), почему ему необходимо в ней креститься (j i baptisma). В другом произведении (Мысль Великой Силы VI,4:37,7ff) говорится: первичная вода содержит Страх и Свет и поставлена на услужение тварному созданию; без неё нет крепости (создание не обладает

<sup>71</sup> Ср. В.А.Pearson. Jewish Haggadic Traditions in The Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3) // *Ex orbe religionum. Studia G.Widengren oblata*. Pars I. Leiden; 1972. P. 457-470. Текст 45,23 – 49,28 он датирует первым веком до нашей эры, а его местом происхождения считает регион Сирии-Палестины, см. стр.470. Иначе рассуждает другой автор, ставящий акцент на александрийском происхождении текста, составленного, по его мнению, под явным маркионитским влиянием. Имеется в виду А.Henrichs, высказавшийся в таком духе в "Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts" // *Protocoll of the 3rd Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*. 22 May 1972. Berkeley / California. P. 12-19.

<sup>72</sup> *Mandäer* II. S. 90 ff.

крепостью – А.Ч.), и вода обладает чистотой (в строке 25 речь идёт о пришествии Духа, что, по-видимому, представляет собой намёк на сошествие Святого Духа при обряде крещения, а в строке 40,5 повествуется о "Воде Жизни" (рmоou нrwпh), которой верующие наделяются так же, как и Словом (= Логосом)).

В откровении, озаглавленном "Зостриан" (VIII,1) в весьма занимательной форме повествуется о "Небесных Водах (Жизни)". Тот, кому были явлены эти откровения, а именно Зостриан (Zostrianos = Zoroaster = Zaratustra), в процессе своего вознесения в выси Плеромы, минуя одну сферу за другой, всякий раз получает крещение, которое вызывает в нём очередное изменение и даёт ему возможность обозревать каждую сферу и тех, кто её населяет, а также вникать в их таинства. Так, вскоре после того, как Зостриан покинул Землю (5f), на первой же "остановке" в эфирной сфере он принимает крещение (рwтс) и одновременно "образ величий" (звёздный?), в который он воплощается. Затем следует семикратное крещение в сфере "праобразов" (#ntitvpo-) Эонов (имеются в виду планеты?). В двух последующих сферах ему снова пришлось креститься, приняв в том числе и шестикратное крещение (5,28f). По мере прохождения пяти Эонов Плеромы, ему пришлось пять раз креститься во имя Самородного (Отца = Autogenēs). Его крестили Силы Небесные (среди которых упоминаются хорошо известные ангелы-крестители Michar и Michea). Со страницы 6 этого произведения вырисовывается следующая картина:

**ПЕРВОЕ КРЕЩЕНИЕ** (рwтс) с последующим наложением печати (sfragjzein; ср. также 65,22 – путем помазания) превращает Зостриана в "ангела, видящего Бога" ("Gottheit-schauenden Boten = ouaggel oc nrefnau enoute) и возвышает его над первым (четвёртым) Эоном (6,7-20).

**ВТОРОЕ КРЕЩЕНИЕ** (рwтс) превращает его в "ангела рода мужей" (= ouaggel oc ngenoc nhoout; (приведённая автором цитата ouaggel oc ntel ioc nte ]mæthoout отсутствует в тексте Зостриана – А.Ч.) и возвышает его над вторым (третьим) Эоном (7,1-6).

**ТРЕТЬЕ КРЕЩЕНИЕ** (рwтс) превращает его в "ангела святого" ("zum heiligen Boten" = ouaggel oc efoaаб) и возвышает его над третьим (вторым) Эоном (7,9-15).

**ЧЕТВЁРТОЕ КРЕЩЕНИЕ** (рwтс) превращает его в "Ангела Совершенного" ("zum vollkommenen Boten" = ouaggel oc ntel ioc) и возвышает его над четвёртым (первым) Эоном (7,16-21).

**ПЯТОЕ КРЕЩЕНИЕ** (рj wkm) делает его "божественным" (aeiswpe nnounoute) и возводит его над пятым Эоном (53,15-22), где он еще пять раз проходит обряд крещения (53,2 5f).

Среди прочего, Зостриан получает и разъяснения относительно "видов воды" ("Wasserarten"), в которых его крестят или омывают (15f): это "Вода Жизни" ("Wasser des Lebens" = рmоou нte рwпh), которая принадлежит "Сути Жизни" ("Wesen des Lebens" = ]mætwnh). Эта вода обладает совершенством. Далее упоминается "Вода Самородного (Отца)" ("Wasser des Autogenēs", 15,3-6). "Вода Благословения" ("Wasser der Segnung" = рmоou нte ]mætmakarioc – это можно понять и как "Вода Блаженства" – А. Ч.) принадлежит Знанию ("Erkenntnis", что можно истолковать и как "Познание" – А.Ч., по-коптски рсоoun) и Протофанесу (Prōtophanēs – "Изначально Сияющий" или "Первоявленный" – А.Ч.) (15,7-9). "Вода бытия" ("Wasser des Daseins" = рmоou нte ]huparxic) принадлежит сокрытому боже-ству ("gehört zur verborgenen Gottheit" = ]mætнoute; эту форму можно истолковать и как "божественность" – А.Ч.). Продолжение этого весьма любопытного перечисления, к сожалению, прервано из-за лакунарности текста. Но из всего предыдущего изложения следует (равно как и из других мест, ср. в особенности 17,1-3), что практически каждая небесная

сущность обладает своим видом воды как средством (?) своего существования. Очевидно, что и Эоны обладают своими собственными "водными именами" ("Wassernamen"), то есть сочетаются с определенными "видами воды", ср.18. Крещение или омовение (p̄j wkm) в любой из этих вод влекло за собой соответствующее изменение в природе того, на кого был направлен этот обряд. Весьма лакунарный текст рукописи Зостриана, тем более при отсутствии надлежащего специального исследования, не позволяет понять многого в нем (см., в частности, 22,22). Нужда в издании такого исследования (как и в переиздании оригинала – А.Ч.) давно уже назрела. "Крещение Правды и Знания" ("Die Taufe der Vahrheit und Gnosis" = p̄wmc n̄ta p̄me m̄n ougnwsc̄ic) обрисовывает иерархическое строение Плеромы (= Полноты, Совершенства, Завершенности – А.Ч.) см.24,19ff. Целый ряд омовений (p̄j wkm) совершается в предназначенных для этого областях Плеромы (25,9ff) и ведёт к "Знанию" (или "Познанию" = "Erkenntnis", см.23,5ff – здесь и совершается крещение Протофанеса, то есть "Изначально Сияющего / Первоявленного") или к "совершенству/полноте" (61,13ff). Небесных сущностей крестят ("омывают") не только определённые ангелы-крестители (ср.6ff), но и Барбело (62,21; 63,6).

Упоминания о небесных крещениях или омовениях (соответствующими терминами являются wmc и j wkm) встречаются не только в Зостриане, о них упоминает и Троеобразная Протенная (XIII,1), где нередко встречается термин "Вода Жизни" (37,3; 41,23f; 46,17f; 48,7; 49,20), и где даже спасённые души после своего вознесения проходят обряд крещения (baptizein) при помощи "Крестителей" ("Taufern" = baptist/-), см.45,17; 48,18-22. Как и в ряде других гностических писаний, этих Крестителей зовут Михеус (*Micheus*), Михар (*Michar*) и Мнесинус (*Mnesinus*), см.48,17f. Они крестят спасённого, спасённую мысль (p̄meeue) или дух (p̄neuma) в "Источнике Воды Жизни" ("Quelle des Wassers des Lebens" = t̄p̄ygy n̄p̄moou n̄p̄wnh). Перед тем, как принять крещение, спасённый облачается в "одеяние из одеяний Света" (= nouctol y n̄p̄rouoein) см.48,14-17. После совершения крещения спасённый обретает "престол Славы" ("Throne des Glanzes" = p̄; r̄opoc n̄p̄reoou). (Существительное eouu означает как "слава, великолепие, величие, светлость", так и "блеск, сияние". Коптская основа восходит к египетской, означавшей "восхваление, хвала", образованной от глагола "восхвалять, восславлять, славить". К.Рудольф предпочитает понимать eouu как "Glanz" = "блеск, сияние", мы – как "слава" – А.Ч.), "Сияние в блеске отцовства" ("Glanz in dem Glanz der Vaterschaft"), а затем перемещается в "Светлое место своего Отцовства" (in den "leuchtenden Ort seiner Vaterschaft" = p̄topoc nouoeine n̄te t̄fm̄ateiwt) и принимает "Пять Печатей" (cvragic)<sup>73</sup>, а также "Таинство Познания" ("das Mysterium der Erkenntnis"), см.48,21-34. Сама же "Троеобразная Протенная" "живёт в светлых (= световых) водах" (36,6f), в которых обитает и Непознаваемый Бог в Апокрифе Иоанна из Берлинского Гностического Кодекса (см. Апокриф Иоанна (BG) 27,3; 26,19f). На небесное крещение намекает, по-видимому, и Откровение Адама 84, а в близком по духу и стилю и, возможно, восходящем к тому же источнику Евангелии Египтян 65,25 наличие небесного крещения просто упоминается. В обоих произведениях говорится и о "Воды Жизни" (Откровение Адама 84,8.18; Евангелие Египтян 64,11ff; 67,23f), ведать которой, как и проводить обряд крещения (p̄j wkm), поручено ангелам-крестителям Михару, Михеусу и Мнесинусу. Но именно эти Крестители, согласно Откровению Адама, осквернили "небесную воду" тем, что доставили ее "Желанию Сил", см. 84,18.

<sup>73</sup> См. также 49,29 ff.: тот, кто обладает пятью печатями, тот сбрасывает одеяние невежества и облачается в одеяние струящегося Света. См. к этому Евангелие Египтян 66,3 ff. и Евангелие от Филиппа 115,27-30 (§ 68), где под этим подразумевается пять причастий ("Sakramente").

Из данного краткого сопоставления максимально близких примеров выявляется довольно чёткий "след" обряда крещения в некоторых направлениях гностицизма, – след, который явственно обозрим на материале текстов из Наг Хаммади. Правда, несколько странным представляется то обстоятельство, что именно в Зостриане, где так часто упоминается факт наличия этого обряда, сами греческие термины вроде *b=ptisma* и *baptizein* отсутствуют напрочь! Мандейские источники очень богаты материалом по обряду крещения, что сумел продемонстрировать ещё Бёлиг (Böhlig), исследуя Откровение Адама и проводя соответствующие сопоставления<sup>74</sup>.

Содержание источников указывает на то, что мандейский "Мир Света" мыслится как мир небесных водных потоков, именуемых "Иорданами", которые содержат "Живую Воду" (*mia hiia*). Возле этих "Иорданов" обитают светлые сущности "Утры". В "Иорданах" Утры совершают обряды крещения<sup>75</sup>.

После вознесения из Тибила (видимого мира) душа усопшего проходит обряд крещения<sup>76</sup>. Этот же обряд проходит и творец, демиург Птахиль, впавший сначала в немилость, но затем получивший прощение<sup>77</sup>. Ангелы-крестители Шилмай (*Šilmai*) и Нидбай (*Nidbai*) или (вторично) Адатан (*Adatan*) и Ядатан (*Jadatan*) были поставлены, чтобы ведать Иорданом (или Иорданами); они же провинились, "спустив" (*ngd*) "Живую Воду" на Землю Тибила ("Tibil-Erde")<sup>78</sup>. Но зато, несмотря на все эти подробности, не даётся развёрнутой картины постепенного (поэтапного) восхождения (или вознесения) души в Плерому, сопровождаемого крещением в небесных водных потоках, о чём повествует Зостриан. Поэтому данная картина остается неполной и однобокой, зависимой от позднего и своеобразного переосмысления идей, связанных с обрядом крещения, в том виде, в каком они представлены в документах Наг Хаммади. Вместе с тем, картина, которую рисуют нам мандейские источники, грешит отсутствием даже попыток систематизации изложенных в них религиозных представлений. Отсюда и нечёткость концепции Плеромы в этих представлениях<sup>79</sup>. Даже сама связь между восприятием высшего знания и обрядом крещения у мандеев выражена приглушенно<sup>80</sup>. Сопоставление коптских гностических и мандейских источников наводит на мысль о том, что корни мандейской религии уходят в более древние времена, чем истоки тех направлений, которые представлены в произведениях египетских гностиков.

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

<sup>74</sup> См. также мои замечания по этой проблеме, опубликованные в ThLZ 90. 1965. 362 с примечанием 10, а также в Th R 34. 1969. S.166.

<sup>75</sup> Материал приведён в: *Mandäer* II. S. 62 f., 66 ff.; *Mand.Quellen*. S. 212, 297.

<sup>76</sup> См. *Mandäer*. II. S. 93. Anm. 7 (примеры), 99, 103, 156 ff. Другой гностический материал, касающийся небесного обряда крещения (или крещения на небесах), см. там же, стр. 385 и сл.; особенно Вторую Книгу Йеу ("das 2. Buch Jeu") и так называемое "гностическое сочинение без названия" ("Unbekannte altgnostische Werk"), которое содержит отрывки, напоминающие отрывки мандейских сочинений. Теперь же новый материал можно почерпнуть и из собрания текстов, найденных в Наг Хаммади (см. *Mandäer* II. S. 393). См. также *Mandäische Quellen*. S. 210, 334.

<sup>77</sup> *Mand. Quellen*. S. 246, 353.

<sup>78</sup> Ebenda 355, 356 f., *Mandäer* II. S. 69 f.

<sup>79</sup> Ср. *Theogonie*. S. 17 ff.

<sup>80</sup> См. *Mandäer* II. S. 102 f.

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

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

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

*Перевёл и дополнил А. С. Четверухин по изданию: K.Rudolph. COPTICA-MANDAICA. Zu einigen Ubereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten. // M.Krause, (ed.) Essays on the Nag Hammadi Texts: In Honor of Pachor Labib. NKS 6. Leiden: Brill, 1975.*