

ФЕНОМЕН И ЗНАЧЕНИЕ ГНОСТИЧЕСКОГО СИФИАНСТВА

Одним из важнейших пониманий, подаренных нам библиотекой Наг Хаммади, является открытие или, скорее, разъяснение направления гностицизма, способного сравниться с валентинианством по своему значению и исторической важности. В кодексах Наг Хаммади присутствуют тексты, явно стоящие особняком, как относительно замкнутая группа (однако, они также могут быть соотнесены с остальными писаниями собрания). Членство в этой группе очевидно не только для центральных в ней текстов, но и для периферийных. Эта группа включает:

Апокриф Иоанна (II,1; III,1; IV,1 + версия берлинского кодекса и параллель у Иринея 1, 29);

Ипостась архонтов – II,4;

Евангелие Египтян – III,2 и IV,2;

Откровение Адама – V,5;

Три стелы Сифа – VII,5;

Зостриана – VIII,1;

Мелхиседека – IX,1;

Мысль Нореи – IX,2;

Марсана – X;

Аллогена – XI,3;

Троеобразную Протенную – XIII.

В свете вышеперечисленных текстов можно различить и другие писания, принадлежащие этому направлению гностицизма. Это, из оригинальных гностических писаний, помимо уже упоминавшегося BG,2, Неозаглавленный трактат из Бруцианского кодекса Брюса; и из области антиеретической литературы, помимо вышеупомянутого Иринея 1,29, учения так называемых гностиков, сифиан и архонтиков у Епифания (26.39.40).

Тексты этой группы освещают друг друга, если рассматривать их как единое целое и соотношения и взаимосвязи целого, разделяющие материал по темам. Уникальный материал позволяет исследователю не только понять содержащееся в нём учение в развитии, но и рассмотреть историю общины, передавшей его.

Пример того, как эти тексты могут освещать друг друга – способ, которым некоторые призрачные фигуры наполняются жизнью. Так, светило Илилиф, в большинстве текстов нашей группы выглядящий как обычный компонент системы, неожиданно встречается нам в Ипостаси архонтов, как удивительно живой спаситель и наставник (93:2 ff.), и в Евангелии Египтян и Троеобразной Протенное как световое существо, дающее начало возникновению нижнего мира (III 56:22 ff. = 17 68:5 ff.; XIII 39:13 ff.). Также Иуэль, «принадлежащая всем славам»¹ – которая, согласно Евангелию Египтян, является супругой Трижды мужественного Ребёнка² (божественного Аутогена = небесного Адамаса)³, играет в Аллогене ведущую роль, как податель откровения (XI 50:20; 52:14; 55:18,34; 57:25).

Контуры моих взглядов на этот феномен, высказанных в лекции, прочитанной в 1971 году⁴, уже публиковались. Насколько это возможно, я не намереваюсь повторять сказанное. Более того, я должен сделать некоторые дополнения, сместить некоторые акценты и подчеркнуть некоторые моменты, ставшие более важными за это время, в основном подходящие к той же теме с несколько иной точки зрения и более основательно. И хотя в нашей группе текстов все, и большие и малые книги интересны и важны, и проблемы всех их обладают особым значением, я подчеркну, что это особое значение лежит в наибольшей степени в самом факте, что их объем ограничен, и таким образом они составляют обозримое поле, кото-

рое может использоваться, как идеальная модель для изучения основных проблем всего феномена гностицизма в целом.

1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГРУППЫ ТЕКСТОВ КАК «СИФИАНСКИХ» И ЕГО ПОНИМАНИЕ

Для краткости можно условно обозначить нашу группу текстов как X-группа, группа Апокрифа Иоанна и так далее. С другой стороны, резонно ожидать, чтобы название предмета сообщало и о его природе. Тем более, трудно пройти мимо того, что уже есть определения для текстов этой группы, стремящиеся отразить их содержание. И в этом отношении термин «сифианство», заимствованный у отцов церкви, играл значительную роль с тех пор как стали известны тексты из Наг Хаммади. Согласно Дж. Макрэю, например, Откровение Адама – литературное произведение гностиков-сифиан⁵. А. Бёлиг и Ф. Виссе определяют содержание Евангелия Египтян, как комбинацию Барбело-гностицизма и сифианства⁶. И. Янссенс называет гностиков, от которых происходят основные свидетельства нашей группы текстов барбелогностиками-сифианами⁷ и так далее. Тем не менее, использование терминов «барбелогностики» и «сифиане» как альтернативных или в сочетании друг с другом представляется мне некорректным, поскольку термины взяты из разных источников: первый происходит от Иринейя (Наг. 1.29.1), который, со своей стороны, не использует термина «сифиане» вовсе, второй – от так называемых «сифиан» Ипполита, Епифания и Феодорита. Феодорит первым приписал систему Иринейя 1.30 сифианам. Таким образом, два формально различных термина могут быть произвольно отнесены к одному явлению. И если нам позволено считать нашу группу текстов по сути сифианской, это должно быть не случайно.

В литературе, конечно, другие тексты, не принадлежащие к этой группе, также названы сифианскими. Здесь становится очевидным, как подчеркивает Ф. Виссе, что сказанное отцами церкви о сифианстве и сифианах совершенно неадекватно и недостаточно для значимого и недвусмысленного понимания, какие гностические тексты являются сифианскими⁸. Это не исключает обратного процесса, то есть, начиная от текстов, в которых Сиф обладает ключевым значением, в их свете исследовать, проверить, отвергнуть или принять отчёты отцов церкви о сифианстве. В таком исследовании принимается во внимание не сам факт появления Сифа в произведении (или то, что он назван его автором), но и как он появляется. Я должен признаться, что не чувствую, что критика, выдвинутая в конце последней статьи М. Тардьё⁹, действительно относится ко мне, тем более, что в своей статье о Трёх стелах Сифа Тардьё безоговорочно считает этот текст сифианским¹⁰. Вопрос заключается не в одном из древних или новых искусственных названий ересей. Более того, если предположить (как, похоже, делали отцы церкви), что гностическое сифианство, то есть гностики, называвшие и понимавшие себя сифианами, действительно существовало, это вопрос использования первичных источников для упорядочивания утверждений отцов церкви и выяснения содержания реального сифианства.

Появление фигуры и имени Сифа (наряду с его эквивалентами, такими как «ребёнок ребёнка» или «Аллоген») в нашей группе текстов представляется мне сущностным и основным. К примеру, понятие четырёх Светил и их Эонов настолько типично для этих текстов, что прямо связано с идеей Сифа, поскольку они являются небесным домом Сифа и его потомства. Но всё это не нужно подчёркивать повторно! Особенно характерны самоопределение и самопонимание наших гностиков, как «семени Сифа», которое проходит через все эти тексты либо дословно, либо в виде синонимов («род непоколебимый», «великий род» и т.п.). По-моему, самый подходящий способ отразить смысл текстов нашей группы – это определить их, как «сифианские». И далее, я надеюсь, что на основе текстов нашей группы станет возможным определить также, чем в действительности были сифианство и сифиане, и чем они не были. Также это позволит проверить, в какой степени изложения отцов церкви соответствовали истине.

Вопрос имён вызывает следующий вопрос, ответить на который значительно труднее: он связан с реальными людьми, носителями идей, выраженных в текстах нашей группы. Феномен и структура этих текстов, их единство в многообразии, различная плотность содержания, всё это создаёт впечатление, что перед нам подлинное произведение одного и того же человеческого сообщества значительного размера, находящегося в естественном развитии и движении. То есть, я не могу представить наших документов не опирающимися на группу людей, также я не представляю эту группу, как искусственную и короткоживущую. В этой перспективе, если мы можем заключить из относящихся к вопросу терминов текста, что это именно та группа людей, которая рассматривала себя, как семья и потомство Сифа, вопрос о происхождении этой социальной группы и ее традициях оказывается в центре внимания. Свидетельствует ли эта связанность с Сифом о до-гностической истории гностиков-сифиан?

Я считаю этот вопрос очень значимым, гораздо более значимым, чем мои первые попытки найти на него ответ! В виду традиции, которую мы находим включенной (и частично обработанной в духе гностицизма) в эти произведения, проблема их происхождения играет важную роль в исследовании. Но в любом случае, если мы примем в расчёт а priori только иудаизм, как возможный фон его возникновения, это будет чрезмерным упрощением проблемы. Для моей старой идеи о связи сифианства с самаритянами единственная очевидная точка соприкосновения – это упоминание Досифея, как (вымышленного?) поручителя за содержание Трех стел Сифа (во вступительной части текста, но без упоминаний в дальнейшем; ср. VII 118:10 f). Будучи взволнован появлением этого известного имени в первичном гностическом источнике, я должен признать, что вопрос о значимости его для нашей насущной проблемы остается открытым. Поскольку это имя больше не появляется в каких-либо текстах нашей группы, оно может быть, в терминах традиционной историографии, как подлинным, так и вымышленным. Следовательно, это имя может рассматриваться на одном уровне с Зострианом в книге, носящей его имя (VIII,1). То есть, сифиане могли позаимствовать имя Досифея где-либо, в расчёте на его легендарную славу¹¹. Тем не менее, я полагаю некорректным позволить похоронить проблему только потому, что существует альтернативное решение. Предполагаемое безразличие иудаизма по отношению к фигуре Сифа, в сравнении с огромным уважением, окружавшим Сифа у самаритян, – аргументы, которые я однажды уже приводил¹², сомнительны в обоих отношениях, тем более, что моя ссылка на Дж. Боумана не даёт мне реальной поддержки. Здесь я остаюсь в долгу у У. Луца и О. Хофиуса¹³ за ценную критику. Но я не готов сложить оружие. Более того, я предпочту оставить вопрос открытым и со своей стороны следовать по самаритянскому следу дальше, подобно Луцу и Хофиусу, предпочитающим иудейский след. Если выяснится, что действительно существовали группы иудеев, видевшие себя в особой связи с Сифом, и что, следовательно, будет правильнее именно их считать предшественниками гностического сифианства, я буду удовлетворён этим результатом.

2. САМОИДЕНТИЧНОСТЬ СИФИАНСКОЙ ГРУППЫ ТЕКСТОВ И ИХ ВЗАИМОСООТНОШЕНИЯ

Группа сифианских документов собрана вместе не просто из-за той роли, которую играет в них Сиф, но в большей степени благодаря роли Сифа в фундаментальном единстве системы. Соответственно, можно идентифицировать данное писание как сифианское, даже если Сиф (по какой-либо причине) вовсе не появляется в нём под своим собственным именем или под одним из его эквивалентов. Помимо этих положений, связывающих все писания группы, существует также очень интересная сеть очень интересных соотношений между отдельными текстами группы. Эти связи включают:

Особую молитву:

Три стелы Сифа 125:23 – 126:16 и Аллоген 54:11-37¹⁴.

Особое развитие отрицательного богословия:
Апокриф Иоанна и Аллоген¹⁵.

Разделение Аутогенеса в триаду Калиптоса, Протофанеса, Аутогенеса:
Три стелы Сифа, Зостриан, Аллоген¹⁶.

Особую философскую терминологию:
Три стелы Сифа, Зостриан, Марсан, Аллоген.

Очевидную (вторичную) христианизацию:
Апокриф Иоанна, Ипостась Архонтов, Мелхиседек.

Предположение второй тетрады (Гамалиил, Гавриил, Самбло, Абрасакс (или под.)) наряду с четырьмя Светилами:

Евангелие Египтян, Откровение Адама, Зостриан, Мелхиседек, Марсан, Троеобразная Протенноя.

Обозначение (по-коптски) «Пигерадамас»¹⁷ для Адамаса:
Апокриф Иоанна (II,1), Три стелы Сифа, Зостриан, Мелхиседек.

Идея Илилифа, как первопричины земного мира:
Евангелие Египтян, Троеобразная Протенноя.

Имя и фигура Мироефеи / Мироефеоса (или под.):
Евангелие Египтян, Три стелы Сифа, Зостриан, Троеобразная Протенноя.

Если обратиться к мифологическим и магическим именам, сеть связующих линий может стать ещё более сложной.

Тексты нашей группы различны по объёму и степени сохранности. Следовательно, краткие (такие, как так называемая Мысль Нореи) и фрагментарные (такие, как Мелхиседек и Марсан) имеют относительно мало шансов для проявления своего сифианского характера. Здесь есть проблема возможности идентификации сифианских писаний. Эта проблема важна и привлекает наш интерес, даже если она поднята и обсуждается здесь с запозданием. Помоему, сифианская система или то, что есть в системе сифианского, является достаточной характеристикой, чтобы мы могли приступить к делу, подобно специалисту по древней керамике, способному без труда восстановить оригинальную форму сосуда по сохранившейся рукоятке или фрагменту ободка.

Идентификация зависит от ряда отличительных признаков или от качества этих признаков. Недостаточно одной «сифианской» черты. Я предпочту проиллюстрировать проблему и возможность идентификации на примере краткого текста без заглавия, IX,2 (названного Американским Проектом Коптской Гностической библиотеки «Мысль Нореи», а нашей берлинской Arbeitskreis «Ода Нореи»). Отличительными признаками этого текста являются «божественный Аутоген» (23:6 f) и «четыре святых помощника» (23:27 f), которые едва ли могут быть кем-либо, кроме четырёх светил Армозеля, Орояэля, Давеите и Илилифа, или их четырёх посланцев Гамалиила, Гавриила, Самбло и Абрасакса. Сюда же относится образ самой Нореи, и даже не столько образ как таковой, сколько особая манера её появления, как женского эквивалента Сифа. Это особенно подчёркивается идеей её «восхождения» (27:24 f). Роль, которую играет здесь Норея, и предполагаемая ситуация связывает наш текст со второй частью Ипостаси архонтов. И наконец, важно, что предложенные признаки, как вполне однозначные, так и иные, не пересекаются с отличительными признаками какой-либо другой

системы. (Между прочим, и сейчас, с моей точки зрения, главная проблема данного текста не в его содержании и идентификации, но в его своеобразной форме. Действительно, это единственная причина, по которой мы так настойчиво противимся искушению просто принять выражение **нонсіс ннореа** (Мысль Нореи), содержащееся в тексте (29:3), в качестве его заголовка¹⁸.

Аналогичные проблемы возникают, когда мы делаем объектом наших практических и теоретических рассуждений границы или периферию сифианства. Прежде всего, следует подтвердить, что сифианские писания, хотя и являлись духовными произведениями гностической группы сифиан, не оставались исключительно в их руках, но обращались и использовались в иных гностических кругах и даже в негностических общинах. Что касается сифианских текстов из Наг Хаммади, вполне вероятно, что последним звеном в цепи традиции мог быть чужак, не только не сифианин, но даже и не гностик¹⁹. То, что истинно в отношении документов в целом, истинно также в отношении отдельных сюжетов и идей. Они могли легко преодолеть пределы группы и так, к примеру, получить доступ в писания совсем иного происхождения, в священные тексты других гностических общин так же, как и в произведения индивидуального литературного творчества.

В этом смысле внешние контуры сифианства не могут мыслиться как жёсткие, что не должно, конечно, служить поводом для сомнений в существовании твёрдого внутреннего ядра. Здесь, также, я предпочту высказаться образно: подобное мы наблюдаем и в коптских диалектах, которые не нуждались в идентичности просто потому, что около границ диалектных областей признаки диалектов перекрывались, и было невозможно распознать диалект по одному признаку.

Переводя проблему в практическую плоскость, мы спрашиваем, в какой степени целостный, хорошо сохранившийся текст, кажущийся близким к сифианству или содержащий сифианские элементы, может считаться действительно сифианским. Такое решение представляется по сути зависимым от отношения сифианского и околософианского материала к несифианскому. Ведь и сами сифиане могли заимствовать материал извне. В отношении Послания Евгноста и Премудрости Иисуса Христа можно с уверенностью сказать, что они не сифианские (с позволения Р. Мк Л. Вильсона, который считает Послание Евгноста и Премудрость Иисуса Христа сравнимыми с Апокрифом Иоанна, Откровением Адама и Ипостасью Архонтов²⁰). Связывать Евангелие Египтян и Послание Евгноста через само имя «Евгност» едва ли корректно. Также слабы признаки связи между текстами нашей группы и Пистис Софией (Аскевианский кодекс) и даже двумя Книгами Иеу, которые можно охарактеризовать как произведения с незначительным влиянием сифианства.

Но действительно серьёзным становится вопрос в отношении Ипостаси архонтов и трактата Происхождение мира. Я утверждаю, что Ипостась архонтов можно трактовать, как принадлежащую сифианам, но это не так в отношении Происхождения мира. Прийти к этому заключению нелегко из-за очень тесного сходства между двумя текстами (из чего может быть объяснён весьма интересный факт, что оба писания молчат о небесном мире, области Огдоады). Возможно, оба текста зависят от третьего; можно предположить, что это было Откровение Нореи, в котором тема Огдоады была выведена за рамки рассмотрения²¹) Много даёт для определения особого характера гностицизма, которым отмечена Ипостась архонтов, фигура ангела Илилифа и всё, что говорится о нём; в особенности, что он один из четырёх светил, предстоящих Великому Незримому Духу (93:20-22)²² и определение его, как «понимания» (**тунтронгнт** 93:19, 94:3 f; или **тунтсаве** 93:3)²³. Сюда же может быть отнесена и Норея, как эквивалент Сифа; мотив трёх пришествий Спасителя (96:27-31) и фигура Пистис Софии (предполагается, что в несифианском сочинении «Пистис София» её положение дочери Барбело сохраняет подлинный сифианский теологумен)²⁴. Теперь, поскольку нет возражений против предположения, что гипотетический источник (Откровение Нореи) был уже сифианским, совокупность элементов во втором произведении из того же источника, в Происхождении мира, совсем другая. Поскольку ангел Илилиф в нём не появляется, оно теряет

единственный несомненно сифианский элемент. Для автора трактата О Происхождении мира гипотетическое Откровение Нореи – всего лишь один источник среди многих, пусть даже и самый важный среди них. Из-за своего контекста параллели Ипостаси архонтов имеют в Происхождении мира совсем иное назначение. Этот трактат не только не имеет сифианского вида, но нет я никаких доказательств, что он вообще принадлежал какой-либо общине. Это произведение, в котором автор-гностики намеревается проповедовать гностическое мировоззрение²⁵. Если он и был сифианином, он не основывался в работе на своей принадлежности к общине.

3. НЕЗАВИСИМОСТЬ СОДЕРЖАНИЯ И ФОРМЫ В СИФИАНСКИХ ТЕКСТАХ

На ранней стадии публикации и исследования текстов Наг Хаммади (когда типичными преждевременными выводами были искажённые определения эпохи появления новых текстов, их групп, их христианского или нехристианского характера) создалось впечатление, что суждения об отношениях текстов (включая и некоторые из нашей группы), как друг к другу, так и к другим литературным произведениям, формировались только на основании содержания, без оглядки на их внешнюю форму. Подобный подход сомнителен во многих отношениях. В писаниях вроде наших содержание, что почти само собой разумеется, больше не исследуется вне его оригинального обрамления. Более того, в ходе его бытования форма документа различными путями могла меняться и, как следствие, не оставаться такой, как когда-то.

Насколько полезным анализ формы наших текстов может быть для понимания их содержания, показал С. В. Хедрик на примере Откровения Адама²⁶. Были ли две линии в тексте, которые он выделил (источник А и источник В), действительными источниками и реальными, независимыми текстами, я сейчас решать не берусь, но две линии действительно существуют как таковые. Несомненно, Хедрик выявил перекрёстные ссылки, на которые и опирается его теория. Мне не совсем понятно, почему из своего «смелого» литературного анализа Хедрик должен был исключить мою критическую гипотезу о 84:5-8, ограниченную и не столь смелую²⁷. Конечно, литературная критика и критика текста не должны быть взаимоисключающими. Более того, глубокое изучение текстов Наг Хаммади, особенно с точки зрения лингвистики, показывает, что многие отрывки текста неисправны. В принципе, я хотел бы уступить методологическое положение критике текста. Здесь, в Откровении Адама 84:5-8, понимание текста зависит от того, готовы ли мы признать слова ⲙⲓⲭⲉⲩⲩ ⲙⲛ ⲙⲓⲭⲁⲣ ⲙⲛ ⲙⲛⲛⲥⲓⲛⲟⲩⲥ ⲛⲛ ⲉⲧⲗⲓⲛ ⲛⲓⲭⲱⲕⲙ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲅ ⲙⲛ ⲛⲓⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛⲥ инородным включением в текст. Моё же видение вопроса не изменилось с 1966 года. Более того, за это время я укрепился в своей уверенности, особенно в силу более широкого контекста всего сифианства (который ещё не был мне известен в то время), полностью исключающего возможность того, чтобы стражи святой воды крещения Михеу, Михар и Мнесинус были *надшими* ангелами. Выговор с небес в 84:4 ff может быть адресован только людям, и именно тем, кто враждебен гностицизму и гностикам²⁸.

В действительности, говоря о форме, я хотел бы обратиться к более высокому уровню, чем лингвистическая или материальная сохранность текста или его составная природа. Я понимаю «форму» в смысле, присущем критике формы (*Formgeschichte*) – хотя и не в виде схоластики, широко практикуемой в области изучения Нового Завета, тем более не в виде критики формы, ищущей иногда связей с современной лингвистикой. Вопрос в том, чтобы понять и описать жанр (*Textorte*), к которому принадлежит данный текст, и вслед за тем выявить степень зависимости, показанную содержанием. В данном случае, исследование жанра необходимо и перспективно не только для текстов сифианской группы, но и для всей библиотеки Наг Хаммади. Так, например, в Ипостаси архонтов не только характер предполагае-

мого источника (Откровения Нореи) является причиной выхода за рамки рассмотрения высшего мира, но и цель данного сочинения, включающего только то, что гностикам нужно знать о злых и опасных архонтах. Было бы ошибочно предполагать, что отсутствие сифианских характеристик, принадлежащих высшему миру, означает, что этот текст не сифианский.

В откровении Аллогена мы встречаем, кстати, другую крайность. Тема здесь – исключительно учение о Боге. Земной мир и весь небесный мир, кроме его Вершины, тематически исключены. Содержание текста разделено на две части. Сиф (здесь Аллоген), находясь на земле в телесной форме, наставляется ангелом Иуиль о высшем Божестве и Его бытии и Жизни. После столетнего периода жизни в состоянии гнозиса Сифу было позволено во время его небесного восхождения видеть то, о чём он до этого только слышал. Но поскольку сами видения никому не могут быть переданы, вторая часть богословия нашего текста также выражена словами. И говорят уже (четыре) светила или их силы. Весь комплекс выражен не ясно и просто, но находится в обрамлении сообщений самого Сифа. Откровения обращены к одному из потомков Сифа, некому Мессу, которому было суждено найти книгу после периода катастроф. Она сохранилась в виде стел Сифа, полностью неповрежденных, на вершине высокой горы. Опять же, мы не будем делать выводов, по крайней мере немедленно, из того, чего нет и не может быть в данном произведении.

Ипостась архонтов и Аллоген – два примера того, как содержание текста зависит от его формы. Но в случае Евангелия Египтян и Трёх стел Сифа вопрос жанра становится действительно трудным и значимым. В издании двух версий Евангелия Египтян, осуществлённом Бёлигом и Виссе, мастерском издании, которое обеспечило надолго вперёд прочную основу для исследования этого важного сифианского памятника, вопрос жанра, насколько я понял, даже не был поставлен. Это досадное упущение в их издании, поскольку без привлечения примечательной формы данного текста, удовлетворительная полная оценка Евангелия Египтян невозможна. Не следует понимать произведение просто как дальнейшее развитие сифианской системы, и поэтому не нужно сравнивать его с такими текстами. Я хотел бы подчеркнуть здесь, как и ранее, что основной и наиболее значимой темой данного текста является молитва, в большей мере, чем эманация или действие. И эта черта имеет смысл, только если основным предметом обсуждения является молитва, то есть, стремится ли данное произведение показать и научить, как призывать небесные силы правильно и действительно, и какие силы призывать. Кроме того, особое значение придаётся заключительной части текста, то есть мистической молитве крещения и возрождения, представляющей, очевидно, кульминацию всего произведения²⁹. Соответственно, Евангелие Египтян следует понимать, как мифологическое рассуждение о хорошо разработанном ритуале крещения, включая и призывы, которые должны быть представлены в нём. Между прочим, вопреки мнению Бёлига и Виссе я должен поддержать мою давнюю мысль, касающуюся заголовка в начале текста. Так, много возражений может встретить выполненная издателями реконструкция заглавия. Ик старания продемонстрировать, что содержание текста носит специфически египетский характер, безуспешны. Способ, которым они постулируют связь между Сифом, сыном Адама и одноименным греко-египетским божеством, совершенно неприемлем³⁰. Более того, их реконструкция выглядит противоречащей их собственному фундаментальному пониманию, согласно которому колофон, как целое, вторичен и обозначение «по египтянам» было дано извне. Короче, ничто не препятствует искать греческого *poimen actionis* женского рода, которое может иметь своим *genetivus objectivus* Незримого Духа. И я считаю, что «моление» является лучшей реконструкцией. Наконец, количество совпадений и несовпадений между двумя версиями изначально не может быть большим, чем в книге, если мы читаем:

III πχωωμε π̄τ̄ε[ῑε-ρ]ᾱ π̄επικλ̄νσις- и так далее;

IV [πχωωμε ε̄τογα-ᾱβ̄ π̄τε̄ νῑ[επικλ̄νσις-

III Книга святого моления...

IV Святая книга молений...

Нетрудно увидеть, что критика формы также уместна в отношении Трёх стел Сифа. В данном случае подход с позиций критики формы получил особое внимание от К. Векеля в его комментариях к тексту³¹. И очевидно из заглавия, что особенности содержания (то есть простота системы, отсутствие дуалистических черт) прежде всего связаны с формой текста. Дж. М. Робинсон в своем анализе Аллогена и его связей с Тремя стелами Сифа³² отметил параллелизм двух очень специфических доксологий в двух произведениях, параллелизм очень значимый с точки зрения критики формы (Аллоген 54:11-37 пар. Три стелы Сифа 125:23 – 126:16). Эта поразительная связь была независимо открыта также К. Векелем и отмечена в его комментарий³³. Между тем, я предпочту усомниться в идее Робинсона, что в Аллогене произносящей это славословие следует считать Иуэль. Ипостазированное знание («Гнозис») представляется мне более подходящей кандидатурой. В том же контексте Робинсон придает большой вес отрывку Трёх стел Сифа 127:6-21³⁴. Этот отрывок, по моему мнению, является ключевым для всего формально-критического понимания текста. Но Робинсон делает вывод, что Три стелы Сифа, так же, как и Аллоген, предполагают небесное путешествие и что, соответственно, три моления, записанные на трёх стелах, имели место в ходе этого небесного путешествия. Даже если в некоторой степени это верно, мне представляется, что его дальнейшие рассуждения уходят в ложном направлении. Если бы нас интересовали только взаимосвязи между документами, всё было бы в порядке, но я думаю, есть причина не делать Три стелы Сифа и Аллоген похожими. То, что одно небесное путешествие не эквивалентно другому, становится особенно ясным из особого выделения слова «мы» в Трёх стелах Сифа. Аллоген отмечает исключительный опыт отдельной личности. Здесь роль Аллогена-Сифа – посредник откровения. Три стелы Сифа, однако, заняты молениями Сифа к Божеству, являющиеся молениями-прототипами, приводящими к вознесению, которое община может и должна воспроизвести. Короче, я не могу поддержать взгляда на Три стелы Сифа, как на типичный литургический текст. И вышеупомянутый отрывок 127:6-21 является чем-то вроде рубрики, в которой выражено, как использовать эти три молитвенные формулы и каков результат совершения ритуала. Наш текст не представляет собой чистой формулы, как она есть, но был стилизован и обрамлён, как этиология ритуала. Три стелы Сифа – это этиология таинства восхождения сифианской общины.

4. КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА СИФИАНСТВА

Если наша формально-критическая оценка Трёх стел Сифа корректна, это будет иметь значение, простирающееся далеко за пределы сифианства. Хотя мы хорошо и пространно информированы о мире гностической мысли, информация о гностической практике труднодостижима. Каждый новый источник, открытый или восстановленный, исключительно ценен.

Оставаясь в рамках корпуса сифианских писаний, мы можем заключить, что сифиане или, по меньшей мере, некоторые из сифиан, имели два священнодействия, два таинства. Первое, наиболее распространённое священнодействие, крещение, достаточно часто и разнообразно упомянуто в текстах нашей группы. Этот факт неоднократно отмечен в литературе о разных трактатах. Второе священнодействие, более высокое и повторяемое, это таинство культового вознесения, о котором говорилось выше. Из-за большого разнообразия свидетельств, сифианское таинство крещения является, возможно, более проблематичным обрядом и, возможно, также более важным. Важность, которой крещение обладало для сифиан, видна не в последнюю очередь, возможно, даже более рельефно, в особой идеологии или мифологии крещения. С их точки зрения крещение существует не только на земле, но и на небе. Во время своего небесного путешествия Зостриан мог войти в небесные сферы только

уподобившись их обитателям. И он достигал этого, сперва проходя (небесное) крещение. Согласно Троеобразной Протенное, восхождение каждого гностика после смерти связано с небесным крещением (XIII 45:17 f.; 48:18-21). Вода, использовавшаяся для крещения на земле, мыслилась, как обладающая небесным качеством и имеющая свой источник в небесах, где над всем два (или три) стража Михеу и Михар (и также Мнесинус), присматривающие за ней. (Ср. Евангелие Египтян III 64:14-16, 19 f. и параллели в IV 76:2-4, 8-10; Откровение Адама 84:5-8³⁵; Троеобразную Протенную 48:19 f.; Зостриана 6:9 f.; Трактат без названия кодекса Брюса (изд. Бэйнс) 61:15-21). Другая триада лиц или имён, Иессей Мазарей Иесседекей (или сходно), как представляется, воплощала саму небесную воду крещения. В любом случае, я не знаю, что ещё может означать стереотипное выражение π(ι)υοοϣ ετοηϛ (ср. Откровение Адама 85:30 f.; Евангелие Египтян III 64:10-12; 66:19 f.; пар. IV 75:25-27; 78:12 f.; Зостриана 47:5 f.; 57: 5 f.).

К области крещальной идеологии, возможно, принадлежит также любопытный сюжет пяти печатей, тем более, что крещение и запечатление относятся к одному и тому же акту, или представляют разные процедуры внутри одного и того же акта (ср. Зостриан 6:13-17). Выражение «пять печатей» встречается в: Троеобразной Протенное 43:31; 49: 27 f.; 50:9 f.: αϣω λειταϣε οειϣ ναϣ ητ[μεεϣε ηνιςφρα-σις πατωαχε υυοοϣ³⁶; в Апокрифе Иоанна II 31:24 пар. IV 49:4 (гимн Пронойи в конце пространной версии); Евангелии Египтян IV 56:25; 53:6, 27 f.; 59:27 f.; III 55:12 пар. IV 66:25 f.; III 63:3 пар. IV 74:16; III 66:3 пар. IV 73:4 f.; Трактат без названия в Бруцианском кодексе (изд. Бэйнс) 13:21 f. Возможно, окончание Аллогена также относится сюда, если мы читаем: [...ταϣε ο-ειϣ υ[υοοϣ ω πα-ϣηρε με[сс-ос [††ε η-сφρασις [η-те [ηιχω-ωμε ηηροϣ ητε παλλοεηнс. Если эта реконструкция верна, пять печатей определены настоящими сифианами, как типично сифианские по своему характеру³⁷. Значение и смысл пяти печатей, что они такое, из чего они состоят, это – изначально загадка, дающая простор любым рассуждениям³⁸. Мы предпочтем заключить, что это обозначение божественной Пятерицы сифиан (то есть пять божественных ипостасей в единой сущности, аналог никейской Троице). Поводом для этого обозначения является то, что, возможно, каждый раз, когда одно из пяти имен призывается в последовании крещения, крестящийся получает σφραγις³⁹. Наиболее ясное доказательство такого толкования – пара предложений (Троеобразная Протенная 49:26-34), особенно genetivus epxegeticus в ††ε ηсφρασις ηте ηεεηραν εте ηαι ηε (стр. 29 f.). Так сюжет пяти печатей кажется обеспечивающим связь между идеологией крещения и его совершением.

Также и сотериологическое обоснование сифианского крещения находит свое выражение именно в Троеобразной Протенное, ср. далее, помимо непосредственного контекста «пяти печатей», (41:20-24): «Это Я, первый спустившийся из-за своей части, забытой, которая есть Дух, пребывающий в душе, чтобы она могла взойти к бытию водой истины и крещением таинств? Крещение приносит гнозис и полное спасение. Что до связи небесного крещения с этим, совершаемым на земле, она, возможно, по сути «в том, что эти два крещения культово идентичны. В акте крещения уже совершается совлечение мрака и облечение в свет (XIII 47:34 – 48:14; 49:28-34).

Первая половина этого процесса находит особенно интересное и яркое выражение в учении о крещении Евангелия Египтян. Согласно вышесказанному, Евангелие Египтян в любом случае каше главное свидетельство о сифианском крещении. И наиболее заметной чертой понимания крещения, представленного или подразумеваемого в данном трактате, является, по примечательной аналогии, с Кол. 2:11-15 и его фоном⁴⁰, понимание крещения, как ἀλέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός «совлечения тела плоти». Это ἀλέκδυσις представляется коренящимся в деянии Спасителя, совлекшего Свое плотское тело на кресте, чтобы возвратиться в Свою небесную обитель; теперь гностик таинственно повторяет это событие в. ходе крещения. Между тем, это едва ли может быть объяснено, как влияние Послания Павла к

Колоссянам на Евангелие Египтян. Напротив, оба произведения кажутся возникшими независимо в едином сюжетном поле.

В данном случае интерпретация текста в немалой степени зависит от филологических деталей. Вопрос в единственной букве: п или в. Вот вопрос: в III СЗ:9, 16 f. и параллельном IV 74:24; 75:3 f., правильное чтение текста $\text{ϩ}\omega\tau\text{п}$ или $\text{ϩ}\omega\tau\text{в}$? Кодекс III дает чтение $\text{ϩ}\omega\tau\text{п}$, а кодекс IV $\text{ϩ}\omega\tau\text{в}$ (75:3; в 74:24 слово не сохранилось). Разница в написании минимальная, но различие в значении неизмеримо: спасение в крещении состоит либо в примирении ($\text{ϩ}\omega\tau\text{п}$) мира (с миром), либо в убийстве ($\text{ϩ}\omega\tau\text{в}$) мира (миром). Пока была доступна только версия III кодекса, было понятно, что исследователи переводили слово как «примирение», а затем пытались найти лучшее истолкование⁴¹. Но теперь, получив возможность выбора между вариантами, который должен делаться в первую очередь на основании контекста, я не могу понять, почему Бёлиг и Виссе ничтоже сумняшеся сохраняют чтение, противоречащее контексту⁴². Наша берлинская рабочая группа уже предполагала, что $\text{ϩ}\omega\tau\text{п}$ в III кодексе ошибочно, и сейчас считает, что текст должен быть исправлен по IV кодексу.

Также весьма типичным для концепции $\alpha\lambda\epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ является примечательное положение о распятии Эонов:

III $\alpha\tau\omega\ \alpha\epsilon\omega\epsilon\tau\ \overline{\text{пн}\Delta\tau\eta\alpha\mu\iota\varsigma\ \overline{\text{упи}\overline{\text{нт}}\omega\text{омте}\ \overline{\text{п}}\alpha\iota\omega\text{н}}$
 IV $\alpha\tau\omega\ \alpha\epsilon\tau\epsilon\iota\epsilon\tau\ \overline{\text{пн}}\text{и}\overline{\text{б}}\text{о}\overline{\text{м}}\ \overline{\text{п}}\text{т}\epsilon\ \overline{\text{п}}\text{и}\overline{\text{п}}\text{нт}\overline{\text{ω}}\text{омте}\ \overline{\text{п}}\text{н}\epsilon\omega\text{н}$

III $\alpha\tau\omega\ \alpha\epsilon\kappa\tau\epsilon\text{ρ}\text{ο}\tau\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \overline{\text{ϩ}}\text{ι}\overline{\text{т}}\overline{\text{о}}\overline{\text{о}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ε}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ε}}$
 IV $\alpha\tau\omega\ \alpha\epsilon\tau\epsilon\text{ρ}\text{ο}\varsigma\epsilon\tau\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \overline{\text{ϩ}}\text{ι}\overline{\text{т}}\overline{\text{о}}\overline{\text{о}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ε}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ε}}$

Фраза $\epsilon\beta\omicron\lambda\ \overline{\text{ϩ}}\text{ι}\overline{\text{т}}\overline{\text{о}}\overline{\text{о}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ε}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ε}}$ поразительно совпадает с $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ в Кол. 2:15. Поэтому я думаю, что это едва ли откосится к Иисусу (как пассивному агенту Сифа); скорее это должно относиться или к факту распятия сил Эонов (Сиф в виде Иисуса позволяет архонтам пригвоздить Своё земное тело ко кресту к обрекает его на разрушение, но в действительности это архонты распяты и разрушены) или ко кресту (который, однако, не упоминается в тексте, но только подразумевается. К тому же, маловразумительное выражение $\kappa\tau\epsilon\text{ρ}\text{ο}\tau$ должно интерпретироваться в свете ясной параллели $\sigma\tau\epsilon\text{ρ}\text{ο}\varsigma\epsilon\tau$. Так, $\kappa\tau\epsilon\text{ρ}\text{ο}\tau$ в этом отрывке уже не может толковаться, как греческое слово. Гораздо более вероятно, что $-\text{ο}\tau$ – это суффике, а остальное, соответственно, искаженная форма коптского status pronominalis от $\kappa\omega\text{ρ}\epsilon\tau$ или $\kappa\omega\omega\text{ρ}\epsilon$). Тогда наше предложение означает: «Он пригвоздил силы тринадцати Эонов и этим сделал их бесильными».

Особое значение, которое крещение имело для сифиан, отражено во фрагментах Мелхиодека. Здесь мы находим длинную крестильную молитву, которая по своей структуре напоминает крестильную молитву в конце Евангелия Египтян. На стр. 16 она уже идёт и продолжается до 18:6. По смыслу это первосвященническая молитва, произносимая (Мелхиседеком) или предназначенная для произнесения именно по случаю крещения. В наиболее сохранившемся отрывке мы читаем: «Я предложил Тебе себя, как жертву, вместе со всеми моими, Тебе Самому, Отец Всего, и те вещи, которые Ты любишь, явившиеся из Тебя, святые и живые. И (по) [совершенным] законам я произнесу моё имя, ибо я получил крещение [ныне] (и) вовеки, среди живых и святых [имён] и в [водах], аминь» (16:7-16; пер. С. Гиверсена и Б. Пирсона, NHLE (слегка изменено)).

Далее, многие изложения земного крещения в сифианских текстах выражены так, что непонятно, как это крещение совершалось, в реальной ли воде, то есть не указывают ли отрывки по этому вопросу в большей степени на вдохновенный культовый акт. Эта гипотеза действительно играет определённую роль в нескольких трактатах нашего собрания. Действи-

тельно, мы не можем исключить возможности, что существовали группы гностиков-сифиан, полностью освободившие своё богослужение от водного крещения, поскольку мы не можем предполагать, что всё сифианское сообщество было однородным и фиксированным. Но даже самые ясные подтверждения этого взгляда не вынуждают нас к такому выводу. Сообщение Епифания о том, что так называемые «архонтики» отвергают крещение (Наег. 40.2.6) относится, возможно, только к крещению большой церкви. Более того, слова о загрязнении воды Жизни негностиками (V 84:17-23) могут идти в том же направлении, что и полемика мандеев против христианского крещения⁴³.

Но прежде всего, сифианское учение о крещении в целом, включая самые возвышенные и спекулятивные рассуждения, может быть понято, я думаю, только на основе сильной, глубоко укоренённой и уже очевидно традиционной практики водного крещения. А так мы вновь сталкиваемся с ситуацией, сходной с самопониманием сифиан, как семени Сифа: мы можем заглянуть в догностический период существования сифианского гнозиса. Если практика крещения действительно так глубоко укоренена в сифианстве, как представляется, то можно провести параллель между сифианами и мандеями, другими гностическими сектами крестителей, и, соответственно, искать первичный источник гностического сифианства в кругах крестителей в Палестине. Подобная догадка уже была высказана Дж. МакРэем (после А. Бёлига) в свете Откровения Адама⁴⁴.

5. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СИФИАНСТВА С ХРИСТИАНСТВОМ

Изначально и по своей сути гностическое сифианство или сифианский гнозис внехристианский и даже дохристианский: дохристианский по своей сути, даже если и не по хронологии, о которой мы ничего сказать не можем. По-моему, это неоспоримо; это снова и снова подчёркивается исследователями в литературе о различных сифианских книгах. Это прямо вытекает из того, что большинство текстов нашей группы не содержат христианских элементов вовсе (Три стелы Сифа, Аллоген, Марсан, Мысль Нореи), другие содержат лишь некоторые христианские мотивы (Зостриан, Откровение Адама) или представляют в некоторых местах христианскую «облицовку» (Троеобразная Протенная, Евангелие Египтян), и только некоторые (Ипостась архонтов, Мелхиседек, Апокриф Иоанна) близко подходят к тому, что называется христианским гнозисом. Пользуясь случаем, я хотел бы формально отозвать свои ранние возражения против оценки Откровения Адама Бёлигом, как произведения дохристианского гнозиса. Я должен также отозвать свою гипотезу, что Откровение Адама следует рассматривать, как произведение позднего гнозиса⁴⁵. Этот ранее разделявшийся мной взгляд, который теперь представляется неоправданным в более широкой перспективе, в литературе, к моему огорчению, связан с моим именем.

Но нашим объектом рассмотрения станет не внехристианский по сути характер сифианства, но, в большей степени, феномен его вторичной христианизации. Мы намерены использовать сифианскую группу текстов в качестве свидетельства, иллюстрации и модели взаимодействия гнозиса и христианства. Это, правда, даст нам только односторонний взгляд на взаимодействие этих двух мировоззрений, которые одновременно столь сходны и столь различны, поскольку мы сможем проследить только сифианскую реакцию на христианство. Тем не менее, такое использование сифианских текстов может внести важнейший вклад в разрешение обширного и сложного комплекса проблем, касающихся христианизации гнозиса; что такое, собственно, христианский гнозис, в каком спектре вариантов он встречается, кто являлся носителями этих сочетаний гнозиса и христианства или гностических и христианских элементов; и когда и при каких обстоятельствах будет уместно назвать их произведения (писания различных типов) «христианско-гностическими»⁴⁶.

Провести черту между христианским и внехристианским содержанием текстов может оказаться значительно сложнее, чем это представляется на первый взгляд: это было убедительно доказано Р.МкЛ.Уилсоном, обратившимся к некоторым из текстов нашей группы⁴⁷. Я

должен признать, что уклончивое обращение Уилсона с проблемой чуждо моей позиции, к тому же он преувеличивает значение присутствия в наших текстах отдельных слов из Нового Завета, как показателя христианского влияния. Я не хочу бросать своего предостережения на ветер. Проблема, на которую он указывает, действительно существует, даже если я считаю ее важной в иных местах и иначе.

Прежде всего меня волнуют следующие отрывки:

Зостриан 48:26-28 : «В этом месте был также Тот, Кто страдает, хотя Он неспособен страдать».

Откровение Адама 76:28 – 77:3: «Тогда туда придёт великое Светило Знания ... и явит знамения и чудеса, чтобы обратить в тщету эти силы и их владыку».

Откровение Адама 77:16-18: «Тогда они накажут (смертью) плоть Человека Сего, на Которого сошел Святой Дух».

Последний отрывок, например, послужил Дж. Макрэю поводом, из-за нехристианского характера документа в целом, предпринять настойчивые, и, я полагаю, безуспешные поиски параллелей и вероятных сюжетных образцов в области иудаизма⁴⁸. По-моему, такая процедура и подразумеваемый ею подход уже неадекватны сложным взаимоотношениям текстов. Понимание глубоко внехристианского характера сифианского гнозиса в целом **позволяет нам освободиться от скрупулезного исследования и работы с отдельными отрывками, не согласующимися с общими выводами, и, если это покажется корректным, признать наличие вторичного христианского влияния**⁴⁹. С другой стороны, можно ли не нарушать суверенитета отдельных текстов, но гарантировать им равные права? Я считаю нечестным утверждать, что 1Кор. 2:8 и хорошо известные отрывки из Посланий Колоссянам, Ефессянам и четвёртого Евангелия понятнее на фоне гнозиса, и затем отрицать, что христианство может быть наилучшей перспективой для понимания гностических отрывков, таких, как приведенные цитаты из Зостриана и Откровения Адама. По крайней мере, я не могу этого сделать с чистой совестью.

В своей ранее опубликованной статье я отметил две точки соприкосновения, в которых сифианство могло быть – и было – легче всего совместимо с христианскими сюжетами⁵⁰. Недавно наша берлинская рабочая группа исследовала первую из них, предположение вторичной христианизации Троеобразной Протенной, где божественный Аутоген (собственно и изначально небесный Адам для сифиан) совмещён с христианской концепцией предсуществования Христа. В особенности задавался вопрос, было ли помазание Аутогена, ещё до начала времен, принадлежащей Отцу $\overline{\text{αντ} \overline{\text{ι}} \overline{\text{χ}} \overline{\text{ρ}} \overline{\text{σ}}}$ (благостью, $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\eta\varsigma$) особенностью уже дохристианской стадии бытования текста или оно обязано своим появлением (или, по крайней мере, своей разработкой) в сифианской системе исключительно христианскому влиянию. (Рассматриваемая тема присутствует в Троеобразной Протенной 37:30-33; Апокрифе Иоанна BG 30:14 – 31:1. и пар.; у Иринея 1.29.1 (“et videntem Patrem lumen hoc unxisse illud sua benignitate, ut perfectum fieret. Hunc autem dicunt esse Christum); Евангелие Египтян III 44:22-24 = IV 55:11-14). Вопрос сложный и открытый для обсуждения. И здесь я думаю, что наиболее очевидным и наиболее согласующимся с текстом будет ответ, что в системе сифиан дохристианской формой этой мысли был переход «благости» ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\eta\varsigma$) Незримого Духа в божественного Аутогена, позволяющий Ему исполнить Его служение Правителя вселенной и Искупителя тех, кто принадлежит Ему (ср. Аллоген 58:6-15; Зостриан 131:14 f.), что служило связующим звеном с темой помазания, которая, судя по тому, как оно представлено в вышеперечисленных отрывках из Троеобразной Протенной, Апокрифа Иоанна и Евангелия Египтян, должна представлять христианское влияние. С другой стороны, само слово $\Sigma\omega\tau\eta\rho$, Спаситель, присутствующее в отрывках Аллогена и Зостриана, не представляется мне требующим само по себе христианского фона для этих отрывков.

Обсуждая возникающее у некоторых впечатление, что Троеобразная Протенная демонстрирует только поверхностную и случайную христианизацию⁵¹, наша работа над трактатом

показала, что весь отрывок 48:35 – 49:22 должен рассматриваться с этой точки зрения. Отрывок представляется посвящённым нисхождению Логоса, как Искупителя, через сферы архонтов и Его примирение с обитателями этих сфер. Но более тщательное исследование показывает, что это повторение имеет дополнительную цель – дать этиологический отчёт об определённых почётных титулах, которые христианство усваивает Иисусу – «Христос», «Сын Бога», «Сын Человека» и, возможно, «Ангел»; и пролить на них свет критики с точки зрения сифианского гнозиса. В любом случае, этот трудный текст может быть истолкован во всех нюансах только как полемика против заурядного христианства. Таким образом, здесь уже подразумевается, что Логос мог «облачиться» в Иисуса, – точка зрения, ясно утвердившаяся только позднее. Только гностики считали Иисуса одеянием, в Которое облачился сошедший к ним их возлюбленный Брат; архонты и христиане, над которыми они господствуют, заблуждались в своём понимании пришествия⁵².

То, что отношение сифианства к христианству не сводится к возможности решительного противостояния (то есть отторжения или принятия), но может иметь и более глубокое измерение, также ясно в Троеобразной Протенной, как это было с нашим обсуждением идеологии крещения в Евангелии Египтян. Итак, понимание крещения в Евангелии Египтян, как ἄλεκδῶσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, «совлечения тела плоти», имеет свою истинную параллель не в Кол. 2:11-15, но в источнике этого отрывка, то есть в гимне, который там цитируется. Также и (отмеченные Гесиной Шенке в её диссертации) многочисленные параллели Троеобразной Протенной с Кол. 1:15 ff., с одной стороны, и четвертым Евангелием с другой предполагают родство нашего сифианского текста не с этими произведениями, но с их предполагаемыми гностическими источникам – в любом случае, этот аспект более важен. Дж. М. Робинсон обратил внимание на сходную глубинную связь между пришествием Спасителя в Откровении Адама к началу Евангелия от Марка⁵³.

Сифианские сюжеты и тексты получают своё более христианское проявление, когда они находятся в христианском обрамлении. В случае Ипостаси архонтов христианское обрамление очень незначительное (в начале присутствует цитата из Павла (Еф. 6:12)⁵⁴ и в конце – термин «Сын») и оно представляется принуждённым и неестественным. Это обрамление отчётливо контрастирует с немногими легкими христианскими акцентами, навязанными относительно пространному содержанию; в действительности эти акценты состоят только в предпочтении, отданном термину «Святой Дух»⁵⁵ и предположении, что предсказанное пришествие «совершенного» или «истинного» Человека (также «сего семени», ср. Быт. 3:15) в человеческом теле будет единственным.

Из всех этих фактов можно вынести впечатление, которое я хотел бы сформулировать в качестве рабочей гипотезы: гностическое сифианство не только дохристианское по своей сущности, но настолько внехристианское и самостоятельное явление, что, когда оно встретилось и сосуществовало с церковным христианством, подлинного соединения, несмотря на проявления в некоторых местах, не произошло да и не могло произойти. В сфере сифианства нет христианского гнозиса, заслуживающего этого имени.

6. ВСТРЕЧА СИФИАНСТВА С ФИЛОСОФИЕЙ

Интересно, что наша группа текстов показывает не только реакцию сифиан на религиозный вызов христианства, но и реакцию на позднеантичную философию. Это происходило в виде усилий по примирению или даже соединению с этой философией. Особый феномен гностического сифианства колеблется от одного крайнего предела гнозиса до другого. Наиболее ярко это проявилось в том, что гностики в Риме, бывшие членами или посетителями школы Плотина и ставшие поводом для единственной полемической работы когда-либо им написанной (Эннеада 2.9 (= 33)), были, по-видимому, никем иным, как сифианами, или, точнее, одной из ветвей сифиан. Стремление гнозиса к философии как таковое хорошо известно⁵⁶. Но то, что даже сифианство, столь глубоко погружённое в мифологию и магизм, было

захвачено этой тенденцией, и что из всех ветвей гнозиса именно они смогли бросить вызов неоплатонизму, поистине удивительно.

Почва для такого заключения почти также стара, как сама находка Наг Хаммади. Два произведения – Зостриан и Аллоген иди, точнее, то, что было о них известно, немедленно вызвали аналогию с «Жизнью Плотина» Порфирия, гл. 16, и идентификацию двух новых произведений с упомянутыми Порфирием⁵⁷. Но слово «и» стоящее между именами не только Зороастра и Зостриана, но также Аллогена и Месса, и казавшееся не вызывающим ни малейшей трудности; также некогда существовало множество писаний под именем Аллогена (ср. Епифаний, Наег. 39.5.1; 40.2.2) – и, соответственно, также под непривычным именем Зостриана; и, таким образом, можно было сохранять скептическое отношение и не интересоваться этой идентификацией. На сегодня стремление установить столь важные внешние взаимосвязи, даже если сейчас оно основывается на хорошем знании нового материала, представляется мне сомнительным. Я имею в виду попытки Дж. М. Робинсона и Б. А. Пирсона показать, что Три стелы Сифа (как Откровение Досифея) и Марсан были в руках гностических противников Плотина в Риме, и что эти произведения были включены Порфирием в перечисление ἀποκαλύψεις ... ἄλλων τοιοῦτων⁵⁸.

Эти внешние соображения были бы значимы только при возможности доказать, что все антигностическое произведение Плотина, то есть подлинный трактат, состоящий из Эннеад 3.8, 5.8, 5.5 и 2.9 (= 30-33), был направлен против конкретных позиций, представленных в данных писаниях из Наг Хаммади (Зостриан, Аллоген, Три стелы Сифа, Марсан). К своему удивлению, мы поняли, что это действительно повод предпринять критическую оценку книги К. Элсаса на данную тему: это новейшее и наиболее важное исследование личностей гностиков, противостоявших Плотину, книга, в которой сам автор, однако, приходит к иному результату, который, если точно, является разрушительным для вышеизложенных попыток идентификации этих четырех документов Наг Хаммади⁵⁹. Элсас первым даёт правдоподобную и наглядную выборку из их взглядов, против которых возражал Плотин. Затем следует сравнение отдельных тем в позициях оппонентов с избранной сферой сюжетов из интеллектуального и духовного окружения. Как каркас Элсас использует каталог отдельных тем; этот каркас может быть очень полезным для воспроизведения гностического мировоззрения в целом, но, использованный для установления частных вариантов гнозиса и гностических систем, где имеют значение только отличительные черты, он становится источником проблем. И это не может не сказаться на результатах. Использование тематического анализа для полной аттестации противников Плотина достигается изменением направления анализа, то есть синтезом. Как анализ выводит отдельные темы к различным областям, так посредством синтеза весь исследуемый феномен должен быть собран вместе из всех областей. Сам Элсас приходит к выводу о синкретическом – и, таким образом, неопределимом – характере гнозиса оппонентов Плотина. Если, однако, на базе того же материала отличительные признаки учения оппонентов Плотина берутся как ключ к их учению, приходим именно к сифианству, которое мы видим представленным в обсуждаемой группе текстов⁶⁰. В этом отношении отдельные термины также играют решающую роль, в особенности триада παροικήσεις, ἀντίτυποι, μετάνοια (ср. Эннеады 2.9.6.2⁶¹; и появление этих терминов у Зостриана (стр. 8⁶²). Это, с одной стороны, только «второе издание» – хотя и с новым взглядом – поддержанной особенно К. Шмидтом, о сифианском характере противостоявших Плотину гностиков⁶³.

С этой точки зрения многие вещи, важные и специфические, в отдельных произведениях нашей группы получают новое освещение. В Трёх стелах Сифа, к примеру, открывается, что дуализм, считавшийся типичным для гностиков, отсутствует, но это следствие прежде всего литургического характера текста. Понятно, что в гностической литургии вознесения ориентация на предназначенное место в выси может привести к молчанию о дуализме, даже если он подразумевается. С другой стороны, уже одностороннее подчеркивание «куда», при исключении из обсуждения «откуда», может предполагать попытку идти от собственно дуалистического гнозиса к более монистическому, философскому мировоззрению. Б. А. Пирсон подметил аналогичное исчезновение дуализма у Марсана и Зостриана и пришел фактически

- ⁹ "Les livres mis sous le nom de Seth et les Sethiens de l'heresiologie", *Gnosis and Gnosticism* (NHS VIII, Leiden 1977) 204-221.
- ¹⁰ "Les Trois steles de Seth – Un ecrit gnostique retrouve a Nag Hammadi, Introduit et traduit" *RSPHTh* 57 (1973) 545 – 575.
- ¹¹ Вопрос кажется неясным особенно на пути Векеля – К. Wekel, *Die drei Stelen des Seth* (NHC VII, 5), Text – Übersetzung – Kommentar (Th.diss., Humboldt Universität, Berlin (DDR), 1977, 75 – 77.
- ¹² "Das sethianische System", 171.
- ¹³ Письма от 30 января 1975 года от каждого из этих исследователей.
- ¹⁴ См. ниже.
- ¹⁵ Ср. А. Werner "Das Apokryphon des Johannes in seiner vier Versionen synoptisch betrachtet und unter besonderen Berücksichtigung anderer Nag-Hammadi-Schriften in Auswahl erläutert" (Th.D.diss., Humboldt Universität, Berlin (DDR), 1977/19; J. M. Robinson, "The Tree Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus", *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, August 20 – 25, 1973 (Stockholm, 1977) 136; *NHLibEng* 443.
- ¹⁶ Ср. *ZÄS* 102 (1975) 137.
- ¹⁷ По-моему, полностью удовлетворительное объяснение этого эпитета ещё не найдено. Каждая попытка в этом направлении имеет свои слабые стороны: моя *Setianische System*, 170; *TLZ* 100 (1975) 573; Ф. Виссе, беседа 5 апреля 1974 года; А. Böhlig, Zum "Pluralismus" in den Schriften von Nag-Hammadi: Die Behandlung des Adamas in den Drei Stelen des Seth und im Ägypterevangelium (NHS 6, Leiden, 1975) 25f.; Tardieu, *Les Trois steles de Seth*, 567 (он переводит: "О, почтенный (γέρας) Адамас ("Αδαμας)"); К. Wekel, *Drei Stelen...*, 87 f. Как мне представляется, должно считаться примечательным, что до сих пор ни форма *γεραδαμας* (без предполагаемого указательного артикля), ни форма *πγεραδαμας* (с определённым артиклем) не засвидетельствованы. Между тем, если первая половина греческой основы *γερ* – неясна, я полагаю, что допустимо принять нечто вроде *ὁ γεραρὸς Ἀδαμᾶς* (с прилагательным), как основание для коптского выражения.
- ¹⁸ О фигуре Нореи и её фоне см. В. А. Pearson, "The Figure of Norea in Gnostic Literature", *Proceedings of International Colloquium*, Stockholm, 143 – 152.
- ¹⁹ F. Wisse "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978) 431 – 440.
- ²⁰ "The Gospel of the Egyptians", *Studi a Patristica* 14 (TU 117; Berlin, 1976) 249.
- ²¹ Ср. *OLZ* 72/1977/359-381. (В переводе покойной А.И. Еланской этот несохранившийся текст назван "Первое слово/Первая книга Нореи" – Д.А.)
- ²² "Великий Незримый Дух" – это термин, обозначающий высшее Божество в сифианстве.
- ²³ Два коптских выражения соответствуют греческому *ἡ φρόνησις*, о его соответствии Илилифу в системе см. Евангелие Египтян III 52:13; 69:9.
- ²⁴ С. Schmidt – W. Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* 1 (GCS 45; 2d ed. Berlin, 1954) 234.40; *Pistis Sophia* (Coptica 2; Copenhagen, 1925) 356.25.
- ²⁵ *NHLibEng* 161.
- ²⁶ "The Apocalypse of Adam: A Literary and Source Analysis" *SBLSP*, 1972, 581 – 590.
- ²⁷ "Apocalypse of Adam" 586. Ф. Менар считает нашу гипотезу возможной, но не оязательной; ср. "L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi: Un essai d'interpretation", *Gnosis and Gnosticism* (NHS 8; Leiden, 1977) 37.
- ²⁸ Наиболее вероятное восстановление повреждённого отрывка Откровения Адама V,84: "Тогда голос был к ним, <сказали> Михеу и Михар и Мнесинус, которые над крещением святым и водой живой: "Зачем вы кричали против Бога Живого голосами беззаконными и языками, не имеющими Закона, и другими, наполненными кровью и делами скверными. Вы полны делами, не принадлежащими истине, и весь ваш путь полон радостью и ликованием. Осквернив воду жизни, вы забрали её в волю сил, которым вы отданы, чтобы служить им". – Дм. А.
- ²⁹ *NTS* 16 (1969) 196.
- ³⁰ В. А. Pearson "Egyptian Seth and Gnostic Seth", *SBLSP* 1977, 33 – 34 ср. 75 – 78. В своём очерке Пирсон наконец хоронит старую идею, оставшуюся от "доисторической" эпохи исследования гностицизма, что между гностическим сифианством и египетским богом Сетом существовала связь. О фигуре Сифа, сына Адама, в целом см. А. F. G. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Leiden, 1977).

- ³¹ "Die drei Stelen des Seth".
- ³² "The Three Steles of Seth and Plotinus", 133 – 136.
- ³³ "Die drei Stelen des Seth", 181 – 191.
- ³⁴ См. NHLE 362 f.
- ³⁵ Как я уже говорил выше, я не могу поверить, что в откровении Адама подразумевается, будто ангелы Михеу, Михар и Мнесинус оставили своё служение.
- ³⁶ Восстановление предложено Г. Шенке "Die dreigestaltige Protennoia" (Th.D.diss., Rostock, 1977) 45.138.
- ³⁷ Это, в целом, реконструкция Клермонтского проекта, только с заменой несинтаксичного [ⲛⲉⲣ̅] в строке 16 перед ⲥⲫⲣⲁⲪⲒⲤ, что означало "и [запечатать] все [книги] Алло[ге]на"; см. NHLE 452.
- ³⁸ Ср. Böhlig-Wisse, "Gospel of the Egyptians", 27, 50, 174.
- ³⁹ Ср. G. Schenke "Protennoia" 125 – 127, 134 f.
- ⁴⁰ Ср. К.-W. Tröger "Gnosis und Neues Testament" (Berlin, 1973) 222 f.
- ⁴¹ Так уже у Доресса, JA 254 (1966) 405 и в моей собственной давней статье NTS 16 (1969) 205.
- ⁴² "Gospel of the Egyptians", 30, 144 f.; ср. также NHLE 203.
- ⁴³ Ср. M. Lidzbarski, Ginzā (Göttingen, 1925) 51.12-17.
- ⁴⁴ "The Apocalypse of Adam Reconsidered", SBLSP 1972, 577; "Adam, Apocalypse of", 10.
- ⁴⁵ OLZ 61 (1966) 31 f.
- ⁴⁶ Важный аспект проблемы был недавно раскрыт К.-W. Tröger, "Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach Schriften von Nag Hammadi" (Th.D.diss. Humboldt-Universität, Berlin, DDR, 1978); область исследования также была затронута Клаусом Кошорке.
- ⁴⁷ "Gospel of the Egyptians", 243 – 250; "The Trimorphic Protennoia", Gnosis and Gnosticism (NHS 8; Leiden, 1977) 50 – 54.
- ⁴⁸ "Apocalypse of Adam Reconsidered", 575.
- ⁴⁹ Ср., к примеру, Tröger, "Passion Jesu Christi", 192, 290.
- ⁵⁰ Ср. мою "Sethianische System", 169-171.
- ⁵¹ Ср. Tröger, ed., Gnosis und NT, 75 f., TLZ 99 (1974) 733.
- ⁵² Ср. G. Schenke, "Protennoia", 128 f.
- ⁵³ "On the Gattung of Mark (and John)", Jesus and man's hope 1 (Pittsburgh, 1970) 118 – 126.
- ⁵⁴ Ср., однако, статью Э. Пагельс "Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi" (Hedrick, C.W. and Hodgson, R., (eds.). Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity. In memory of George W. MacRae. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1986), в которой убедительно показана зависимость "сифианских" писаний от богословия апостола Павла. – Дм. А.
- ⁵⁵ Прилагаемый к трём разным личностям: 1) дух истины, пребывающий в гностиках; 2) Барбело; 3) высочайшее Божество, Незримый Дух.
- ⁵⁶ См. B. Aland, "Gnosis und Philosophie", Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1973, 34 – 73.
- ⁵⁷ Ср., прежде всего, J. Doresse "Les apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothee", Coptic Studies in Honor of W. E. Crum (Boston, 1950) 255 – 263.
- ⁵⁸ Robinson, "The Three Steles of Seth and Plotinus", 132 f., B. A. Pearson "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", Gnosis, Festschrift für Hans Jonas (Göttingen, 1978) 375.
- ⁵⁹ Neuplatonische und gnostische Welttablechnung in der Schule Plotinus (RGVV 34; Berlin, 1975).
- ⁶⁰ Ср. TLZ 102 (1977) 644 – 646.
- ⁶¹ Elsas, Welttablechnung, 74.
- ⁶² Ср. J. H. Sieber, "An Introduction to the Tractate Zostrianus from Nag Hammadi", NovT 15 (1973) 238; Tröger, "Passion Jesu Christi", 191.

⁶³ Cp. C. Schmidt "Plotinus Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum" (TU N.F. 5/4; Leipzig, 1901); Schmidt/Till, Koptisch-Gnostische Schriften 1, XXXIII f.

⁶⁴ "The Tractate Marsanes", 383 f.

⁶⁵ "The Three Steles of Seth and Plotinus", 140 – 142.

⁶⁶ "The Tractate Marsanes", 381-384.

⁶⁷ "Trois Steles de Seth", 560 – 567.