

ПОУЧЕНИЯ СИЛУАНА

(VII. 84.15 - 118.9)

Расстанься со всяким детским возрастом (ήλικία) и приобрети себе крепость ума (νοῦς)* и души (ψυχή). Усиль войну (πόλεμος) против (20) всякого безумия страстей (πάθος), эроса (ἔρως), дурной злобы (πονηρία), любви к славе, любви к раздорам, мучительной зависти, негодования, (25) гнева (ὀργή), жажды (ἐπιθυμία), стяжательства (-χρήμα). Охраняйте свою крепость (παρεμβολή) оружием (ὄπλον) и копьями! Вооружись всеми воинами (30), т.е. словами (λόγος), начальниками (ἄρχων), т.е. советами и своим (85.1) умом (νοῦς) как руководящим принципом (ἡγεμονικόν).

Мой сын, прогоняй всякого разбойника (ληστής) от своих ворот (πύλη). Охраняй (τηρέω) все свои ворота (πύλη) факелами (φάνος) (5), т.е. словами (λόγος), и ты обретешь всем этим спокойную жизнь (βίος). А (δέ) тот, кто не будет их защищать, станет как пустынный (ἔρημος) город (πόλις), который захватили (10). Все дикие звери (θηρίον) попрали (καταπατέω) его. Ибо (γάρ) недобрые мысли — это дурные звери (θηρίον). И твой город (πόλις) наполнится разбойниками (ληστής), и ты (15) не сможешь обрести себе мира (εἰρήνη), но обретешь только всех диких (ἄγριον) зверей (θηρίον). Презренный (φάυλος), который является тираном (τύραννος), — господин над ними; направляя это, он пребывает в великой (20) грязи (βόρβωρος). Весь город (πόλις) погибнет, т.е. твоя душа (ψυχή).

Удали все это, несчастная (ταλαίπωρος) душа (ψυχή)! Положись на своего предводителя (ηγούμενος) (25) (и) своего учителя. Ум (νοῦς) — это предводитель (ηγούμενος μὲν), а (δέ) Логос (λόγος) — учитель: и они выведут тебя из погибели и опасности (κίνδυνος).

Мой сын, послушайся моего совета (συμβουλία)**. Не показывай своим врагам свою спину, пускаясь в бегство, но (ἀλλά) лучше (μᾶλλον) преследуй их, как (ὡς) [силь]ный (86.1). Не становись скотом, причем люди погоняют тебя, но (ἀλλά) стань человеком, который гонит дурных зверей (θηρίον), чтобы не (μήπως) (5) одолели они тебя и не попрали (καταπατέω) тебя, как (ὡς) труп, и не погиб бы ты через их злодеяние. О несчастный человек (ταλαίπωρος)! Что ты (10) будешь делать, если попадешь в их руки? Берегись (τηρέω), чтобы не (μήποτε) оказался ты в руках своих врагов. Вверься этой упряжке двух друзей: Логосу (λόγος) и (15) уму (νοῦς) — никто не победит тебя. Пусть Бог обитает в твоей крепости (παρεμβολή) и Дух (πνεῦμα) его защищает твои ворота (πύλη)! Ум (νοῦς) божества (20) пусть защищает стены. Святой Логос (λόγος) пусть станет факелом (φάνος) твоего ума (νοῦς), сжигающим дерево, т.е. весь грех.

Если же (δέ) ты сделаешь это, о мой сын, (25) ты победишь всех своих врагов и они не смогут воевать (πόλεμος) против тебя, не (οὐδέ) смогут восстать, не (οὐδέ) смогут ступить на твой путь. Ибо (γάρ) если ты (30) обретешь это, ты будешь

* 4 Мак. 5:11.

** Сирах 6:22.

презирать (καταφρονέω) их как отрицателей истины¹. Они будут говорить с тобой, [обольщая]² тебя и завлекая, [бо]ясь (87.1) не тебя, но (ἀλλά) боясь тех, кто обитает в тебе, т.е. стражей божества и учения.

Мой сын (5), возьми себе (за основу) воспитание (παιδεία)* и учение³. Не беги от воспитания (παιδεία) и учения, но (ἀλλά), если тебя учат, воспринимай с радостью, и если тебя наставляют (παιδεύω), в любом деле становись делающим (только) хорошее, (тогда) ты сплетешь венок воспитания (παιδεία) своему руководящему принципу (ἡγεμονικόν). Надень на себя непорочное учение, как (ὡς) одежду (στολή). Стань (15) благородным (εὐγενής), ведя хорошую жизнь (πολιτεία). Прибери себе строгость (στυφή) благонравия (-εὐτακτος). Суди (κρίνω) сам себя, как (ὡς) мудрый (σοφός) судья. Не отступай от моего учения (20) и не приобретай неучености, чтобы не (μήπως) ввести в заблуждение свой народ (λαός)** . Не беги от божественного (θεῖον) и учения, которые в тебе. Ибо (γάρ) тот, кто учит тебя, (25) любит тебя очень. Ибо (γάρ) он даст тебе достойную строгость (στυφή). Отбрось от себя скотскую природу (φύσις), которая внутри тебя, и не держи дурного (φαῦλος) помышления (λογισμός) (30) в себе. Ведь подобало бы, чтобы ты знал, каким образом я тебя учу⁴. Если хорошо править (ἄρχω) не[многими]⁵, как ты это видишь, то [на]сколько ([ὅς]ω μᾶλλον) лучше (88.1) править⁶ (ἄρχω) каждым, господствуя над любым собранием и любым народом (λαός), и во всех отношениях (ты) возвышен божественным (θεῖος) Логосом (λόγος)⁷, после того как ты (5) стал господином над любой силой (δύναμις), убивающей душу (ψυχή). Мой сын, разве (μή) желает (-ἐπιθυμία) кто-нибудь быть рабом? Зачем (πῶς) ты (так) сильно (какὼς) волнуешься?

Мой сын, не (10) бойся никого, кроме (εἰ μὴτι) одного Бога, который возвышен. Отбрось от себя козни (-πανούργος) дьявола (διάβολος). Возьми свет для своих глаз и отбрось (15) от себя тьму. Живи (πολιτεύω) во Христе, и ты обретешь себе сокровища на небе*** . Не становись вместилищем (μονθυλός)⁸ многих вещей, которые не содержат в себе пользы, и не (20) будь проводником своего незнания, которое слепо.

Мой сын, слушай мое доброе поучение, которое полезно (χρηστός)⁹, и прерви сон, который (25) давит на тебя. Беги от забвения, которое наполняет тебя тьмой. Если бы у тебя не было силы делать всякое дело, я не говорил бы тебе это. Христос же (δέ) пришел, чтобы дать тебе (30) этот дар (δωρεά). Почему ты следуешь за тьмой, когда свет находится в твоём распоряжении? Почему ты пьешь плохую воду, когда у тебя есть хорошая вода? [Со]фия (σοφία) призывает [тебя] (89.1), а ты стремишься к глупости. Не по своему желанию ты делаешь это, но (ἀλλά) скотская природа (φύσις), которая в тебе, именно она делает это. (5) Премудрость (σοφία) призывает (παρακαλέω) тебя в своей благости (-χρηστός)¹⁰, говоря тебе: "Придите ко мне все вы, о глупые, и вы получите в дар (δωρεά) понимание (10), доброе и драгоценное**** . Я даю тебе архиерейскую (ἀρχιερέυς) одежду (σχήμα), сотканную из всякой мудрости (σοφία)".

* Сирах 6:17.

** Сирах 10:1.

*** Мф. 6:20.

**** Сирах 24:18.

Что есть дурная смерть, как не (εἰ μήτι) незнание? Что есть (15) дурная тьма, как не (εἰ μήτι) забвение познания?¹¹ Возложи свою заботу на одного Бога*. Не становись любящим золото и серебро, которые не содержат в себе пользы**, но (ἀλλά) (20) облачи себя в мудрость (σοφία), как в одежду (στολή), и возложи на себя знание, как венок***, сядь на трон (θρόνος) понимания (αἴσθησις)****, так как они твои¹² (25), (и) ты получишь их снова сверху¹³. Ибо (γάρ) глупый человек одевается в глупость, как в одежду (στολή), и как в траурную (πένθος) одежду (30) облачается в позор, и венчает себя незнанием, и садится на трон (θρόνος) не [понимания]¹⁴. Ибо, (γάρ) будучи [неразумным] ([ἄλο]γος)¹⁵ (90.1), он сам заблуждается. Ведь (γάρ) им руководит незнание, и он идет дорогами желания (ἐπιθυμία), всяких страстей (πάθος). (5) Он плавал в желаниях (ἐπιθυμία) жизни (βίος) и пошел ко дну. А (μέν) он-то думает, что извлекает пользу, делая все то, что не содержит в себе пользы. (10) Несчастный (ταλαίπωρος) человек, который идет через все это, умрет, потому что у него нет ума (νοῦς) руководителя. Но (ἀλλά) он подобен кораблю, который ветер швыряет (15) из стороны в сторону, и подобен вырвавшейся лошади, у которой нет возницы (ἡνίοχος). Ведь (γάρ) он нуждался в вознице (ἡνίοχος), т.е. в разуме (λόγος). Ведь (γάρ) несчастный (ταλαίπωρος) впал в заблуждение (20), так как он не пожелал совета (συμβούλια). Эти три дурные вещи бросали его из стороны в сторону. Он приобрел себе смерть, как отца, и незнание (25), как мать, и дурные советы (συμβουλία) приобрел, как друзей и братьев. (Я сказал все это)¹⁶, чтобы ты, глупец, оплакал себя.

Отныне, мой сын, обратись (30) к своей божественности. Этих дурных друзей, [обманщиков]¹⁷, прогони от [себя. Возьми се]бе Христа [милосердного]¹⁸, (91.1) как доброго учителя. Отбрось от себя смерть, которая стала тебе отцом. Ибо (γάρ) смерть не существует и не (5) будет существовать в конце. Но (ἀλλά) когда (ἐλείδη) ты отбросил от себя Бога, святого отца, истинную (ἀλήθεινον) жизнь, источник (πηγή) жизни****, то из-за этого ты (10) получил (κληρόω) смерть, как отца себе, а незнание приобрел себе, как мать. Они лишили (ἀποστηρέω) тебя истинного знания.

Мой сын, вернись же (δέ) к своему (15) первому отцу, Богу, и мудрости (σοφία) своей матери, той, из которой ты произошел от начала, чтобы ты сражался против всех своих врагов — сил (δύναμις) (20) противника (ἀντικείμενος). Слушай, мой сын, мои советы (συμβουλία). Не будь высокомерным к любому доброму совету (γνώμη), но (ἀλλά) возьми себе сторону¹⁹ (25) божества разума (λόγος). Соблюдай святые заповеди (ἐντολή) Иисуса Христа, и ты будешь царем над всяким местом (τόπος) земли и ты станешь почитаем ангелами (ἄγγελος) (30) и архангелами (ἀρχάγγελος). Ты же (δέ) обретешь их себе, как друзей и слуг. Ты же (δέ) обретешь [себе] место (τόπος) на [небесах]²⁰. Божественное (θεῖον), которое (92.1) пребывает в тебе, не печаль (-λύπη) его и не беспокой, но (ἀλλά) когда ты будешь лелеять (θάλλω) его, молить его,

* I Петр. 5:7.

** Сирах 34:5.

*** Сирах 6:30.

**** Притч. 12:23.

***** Пс. 35:10.

чтобы ты оставался чистым и чтобы ты стал (5) воздержанным (ἐγκρατής) в своей душе (ψυχή) и своем теле, ты станешь тронем (θρόνος) мудрости (σοφία) и домочадцем у Бога*. Он даст тебе великий свет (10) через нее.

Но (ἀλλά) прежде всего познай свое рождение. Познай себя, что ты есть, из какой ты сущности (οὐσία), или из какого рода (γένος), или из какого колена (φύλη). (15) Знай, что ты произошел из трех родов (γένος): из земли, из сформированного (πλάσμα) и из созданного. Тело (σῶμα) произошло из (20) земли, из земной сущности (οὐσία), а (δέ) сформированное (πλάσμα) произошло ради души (ψυχή) из божественной (θεῖος) мысли. Созданное же (δέ) — это Ум (νοῦς), который произошел по образу (κατὰ εἶκον) (25) Бога. Божественный (θεῖος) ум (νοῦς) имеет сущность (οὐσία) от божественного (θεῖον). А (δέ) душа (ψυχή) это то, что он сформировал (πλάσσω) в их собственных сердцах (?)²¹. Ибо (γάρ) я думаю, (30) что она является женой того, кто произошел по образу (κατὰ εἶκον). А (δέ) тело (σῶμα), которое произошло из [зем]ли, его сущность (οὐσία) — материя (ὕλη). [Если] ты смешаешься, ты обретишь [себе] (93.1) три части (μέρος), поскольку ты упал из добродетели (ἀρετή) в неполноценность.

Живи (-πολιτεύω), следуя (κατά) уму (νοῦς). Не думай о (5) плотском (-σάρξ). Приобретай себе силу, так как ум (νοῦς) — это сила. Если ты отпал от нее²², ты стал андрогином. Сущность (οὐσία) же (δέ) ума (νοῦς), (10) т.е. мышление, (νόησις) если ты отбросил ее от себя, ты отрезал мужское и обратился к женскому. Ты стал душевным (ψυχικός), так как ты принял сущность (οὐσία) (15) сформированного (πλάσμα). Если ты отбросил еще малость этого, так что (ὥστε) ты не приобрел себе какой-либо человеческой части (μέρος), но (ἀλλά) взял себе мысль и подобие скота, (20) ты стал плотским (σαρκικός), так как ты принял скотскую природу (φύσις). Ибо (γάρ) трудно найти душевного (ψυχικός), насколько (πόσω μάλλον) труднее найти Господа.

Я же (δέ) сказал, что (25) Бог духовный (πνευματικός). Человек принял образ (μορφή) от сущности (οὐσία) Бога. Божественная (θεῖος) душа (ψυχή) имеет общение (κοινωνέω) частью (μέρος) с ним; с другой стороны (πάλιν), (30) душа (ψυχή) имеет общение (κοινωνέω) частью (μέρος) с плотью (σάρξ). Глупая (φαῦλος) душа (ψυχή) обычно шатается из стороны в сторону, ... и это²³ она считает (δοκέω) истиной (ἀλήθεια).

[Лучше]²⁴ тебе, о человек, (94.1) обратиться к человеку, чем к скотской природе (φύσις), я имею в виду плотскую (σαρκική). Ты примешь подобие той стороны, куда ты обратишься. (5) Еще я скажу тебе нечто. Снова (πάλιν), для чего ты будешь усердствовать? Ты пожелала²⁵ стать скотом, когда ты оказалась именно в этой природе²⁶ (φύσις). (10) Лучше же (μάλλον δέ) общайся (κοινωνέω)²⁷ с истинной природой (φύσις) жизни. Скотство (+μέν) будет направлять тебя в род (γένος) земли, а (δέ) умная (νοερός) природа (φύσις) (15) будет направлять тебя к умным (νοερός) образам. Обратись к умной (νοερός) природе (φύσις) и отбрось от себя рожденную землей природу (φύσις). О упрямыца (-ὑπομείνω) душа (ψυχή), (20) отрезвей (νήφω) и сбрось опьянение свое, которое является действием незнания. Если ты будешь

* Ср.: Прем. Сол. 8:21-9:4.

упорствовать (ὀλομεῖνω) и жить (πολιτεύω) в теле (σῶμα), ты будешь жить в грубости (-ἄγροικος) (25). Когда ты вошла в телесное (σωματικός) рождение, ты была рождена. Ты оказалась внутри брачного чертога (νυμφών) и осветилась умом (νοῦς)²⁸.

Мой сын, не (30) плавай в любой воде и не позволяй, чтобы тебя оскверняли чуждыми знаниями (γνώσις). Разве (μή) ты не знаешь, [что] (95.1) замыслы (ἐπίνοια) противника (ἀντικείμενος) немалые и колдовские средства (μάγανον), которые у него есть, различны. Даже (?) (μάλιστα) умного (νοητός) человека...²⁹ (5) они лишили (ἀποστερέω) мудрости змея. Ведь (γάρ) подобает тебе быть в согласии с мудростью этих двух: с (10) мудростью змея и невинностью голубя*, чтобы не (μήπως) вошел он к тебе в образе льстеца, как (ὡς) истинный друг, говоря: (15) "Я советую (συμβουλεύω) тебе то, что хорошо". А (δέ) ты не узнал его коварства (-πανούργος), когда принял его к себе как истинного друга. (20) Ведь (γάρ) он бросает дурные мысли в твое сердце как (ὡς) добрые — и лицемерие (ὕηκρισις) в образе незыблемой мудрости, и (25) жадность (-χρήμα) в образе спасительной бережливости (οἰκονομία), и тщеславие в образе того, что прекрасно, и хвастовство (ἀλαζών), и (30) высокомерие в образе великой строгости (στυφή), и безбожие как [великое]³⁰ благочестие. (96.1) Ибо (γάρ) тот, кто говорит: "У меня много богов", — безбожник, и ложное знание (γνώσις) бросает он в твое (5) сердце в образе тайных (μυστήριον) речей (λόγος). Кто сможет понять его мысли и его различные уловки? (Его), являющегося великим умом (νοῦς) для тех, кто (10) желает принять его себе как царя.

Мой сын, как ты сможешь постичь его мысли или (ἤ) его намерение, убивающее душу (ψυχή)? Ибо (γάρ) его уловки и (15) замыслы (ἐπίνοια) его злобы (πονηρία) многочисленны. И думай (νοέω) о его воротах (πύλη), т.е. о том, как он войдет в твою душу (ψυχή) и в какой одежде он войдет к тебе. Возьми (20) себе Христа, который может освободить тебя, который взял на себя козни того, чтобы через это сокрушить (καταλύω) его в (его) обмане. (25) Ибо (γάρ) он — царь, который есть у тебя, непобедимый вовеки: против него никто не сможет сражаться или сказать слово ему. Он (30) твой царь и твой отец. Ибо (γάρ) нет никого, равного ему. Божественный (θεῖος) [учитель]³¹ находится в тебе (97.1) постоянно³². Он заступник (βοηθός), он же (δέ) спешит тебе на помощь из-за добра, которое в тебе.

Не держи дурного (πονηρία) слова в своем суждении (γνώμη), (5) ибо (γάρ) всякий дурной (πονηρός) человек вредит (βλάπτω) своему сердцу. Ведь (γάρ) только глупый человек идет к своей гибели, а³³ (δέ) мудрый (σόφος) человек знает (10) свой путь. Глупый же (δέ) человек не остерегается говорить сокровенное (μυστήριον), мудрый (σόφος) человек не бросает любое слово, но (ἀλλά) становится созерцателем (-θεωρέω) (15) того, что слышит. Не бросай каждое слово в присутствии тех, кого ты не знаешь. Имей множество друзей, но (ἀλλά) не советников**. Сначала (20) испытай (δοκιμάζω) своего советника. Ибо (γάρ) всякий человек, который льстит, — не почитай его. Их речь (+μέν) сладка, как мед, а (δέ) их сердце полно (25) чемерицы (ἐλλέβορος). Ибо (γάρ) когда (ὅταν) они³⁴ подумают, что стали надежным другом,

* Мф. 10:16.

** Сирах 6:5; 37:8.

тогда (τότε) они лживо обратятся к тебе и сбросят тебя в грязь (βόρβωρος). Не доверяйся никому как другу. Ведь (γάρ) весь этот мир (κόσμος) произошел обманно, и каждый [человек] волнуется (35) [напрасно]³⁵. Все вещи (98.1) мира (κόσμος) бесполезны, но (ἀλλά) они существуют всуе. Нет никого, даже брата³⁶: каждый ищет (5) выгоду для себя*.

Мой сын, не бери себе всякого человека как (ὄς) друга. А (δέ) если ты приобрел его, не доверяйся ему. Доверяйся только Богу как (ὄς) отцу (10) и как (ὄς) другу. Ибо (γάρ) всякий человек ходит во лжи. Вся земля наполнена страданиями и печалью: в них нет пользы. Если ты хочешь прожить свою (15) жизнь спокойно, не общайся ни с кем. Даже если (κάν) ты общаешься с ними, будь, как если бы ты не общался. Будь угоден Богу, и ты (20) не будешь нуждаться (-χρεία) ни в ком.

Живи (πολιτεύω) с Христом, и он спасет тебя. Ибо (γάρ) он истинный свет** и солнце жизни. Ведь (γάρ) как солнце является (25), чтобы давать свет глазам плоти (σάρξ), так и Христос просвещает всякий ум (νοῦς) и сердце***. Ибо (γάρ) больной (πονηρός) телесно (σῶμα) — это злая смерть, насколько больше (πόσω μάλλον) тот подвержен смерти, у кого слепой ум (νοῦς). Ведь (γάρ) (как) всякий слепой [не может]³⁷ видеть его, [так и] (99.1) тот, у кого нет здорового ума (νοῦς), лишен удовольствия (ἡδύνω) приобрести себе свет Христа, т.е. разум (λόγος).

(5) Ибо (γάρ) все явное является образом (τύπος) тайного. Ведь (γάρ) как огонь, горящий в некоем месте (τόπος), не ограничивается (этим) местом (τόπος), так и (10) солнце на небе: все его лучи (ἀκτίς) достигают мест (τόπος), которые на земле. Так и Христос имеет только одну сущность (ὑπόστασις), а (15) просвещает каждое место (τόπος). Точно так же он говорит о нашем уме (νοῦς), как о светильнике, который горит и освещает место (τόπος): (находясь) в (одной) части (μέρος) души (ψυχή), (20) он освещает все (ее) части (μέρος).

Теперь (πάλιν) я скажу о том, что более возвышенно, чем это. Ум (νοῦς), по (κατά) сущности (ὑπόστασις), находится в некоем месте (τόπος), т.е. в теле (σῶμα), (25) а по отношению к (κατά) мысли (ἐπίνοια) ум (νοῦς) не (имеет) места (τόπος). Ибо (γάρ) как (ὄς) он может пребывать в (определенном) месте (τόπος), когда (όποτε) он созерцает (θεωρέω) всякое место (τόπος)? Однако (δέ) мы можем сказать (30) еще более возвышенное, чем это. Ведь (γάρ) не думай в своем сердце, что Бог обитает в [некоем мес]те. Если ты помещаешь Г[оспода всего]³⁸ (100.1) в некое место (τόπος), тогда тебе надлежит говорить, что это место (τόπος) более возвышенно, чем тот, который обитает в этом месте (τόπος). Ибо (γάρ) то, что содержит, более велико, чем то, что в нем содержится. (5) Ибо (γάρ) нет места (τόπος), которое называли бы бестелесным (-σῶμα). Ведь (γάρ) несправедливо (δίκαιον), чтобы мы говорили, что Бог есть тело (σῶμα). Ибо (γάρ) следствием (ἀκολουθία) было бы то, что мы даем (10) этому телу (σῶμα) рост и убывание. И тот (+δέ), кто претерпевает это, не (может) оставаться непреходящим.

* Эклл. 4:8.

** Иоанн 1:9.

*** Эф. 1:18.

Нетрудно (+μὲν) узнать творца всякого творения, (15) но (δέ) невозможно постичь образ его. Ибо (γάρ) не только людям трудно постичь Бога, но (ἀλλά) трудно (и) любой божественной (θεῖος) природе (φύσις): (20) ангелам (ἄγγελος) и архангелам (ἀρχάγγελος). Необходимо (ἀναγκαῖον) познавать Бога, как он есть. Невозможно тебе никак познать Бога (25), кроме как (εἰ μὴτι) через Христа, того, который имеет образ (εἶκων) Отца*. Ибо (γάρ) этот образ (εἶκων) являет истинное подобие по отношению к (κατά) тому, кто являет³⁹. (30) Царя обычно не знают без (χωρίς) образа (εἶκων).

Думай (νοέω) о Боге то, что он пребывает в каждом месте (τόπος) и вместе с тем (πάλλιν) — он [ни] в [каком] месте (τόπος). [По силе]⁴⁰ (101.1) (+μὲν) — он во всяком месте (τόπος), а (δέ) по (κατά) божественности — он не в (каком-то определенном) месте (τόπος). Ибо (γάρ) (только) таким образом можно немного узнать Бога. (5) По (κατά) его силе он наполняет каждое место, а (δέ) по величию его божественности ничто не вмещает его. Все находится в Боге, (10) Бог же (δέ) (не вмещается) ни в чем. Что же (δέ) такое познать Бога? Все (+δέ), что пребывает в истине, есть Бог**. Однако (δέ) невозможно смотреть (θεωρέω) на Христа, как (невозможно смотреть) (15) на солнце. Бог видит всякого, (но) никто не смотрит (θεωρέω) на него***. Христос же (δέ) без всякой зависти (φθονέω) берет и дает. Он (+δέ) — свет Отца, (20) дающий свет без зависти (-φθονέω). Таким образом, он освещает каждое место (τόπος). И все (+δέ) есть Христос — тот, который унаследовал (κληρόω) все от Существующего. (25) Ибо (γάρ) Христос есть — все, иначе (? χωρίς)⁴¹ — нетленность. Ибо (γάρ) если ты подумаешь (νοέω) о грехе, он не реальность (ουσία). Ведь (γάρ) Христос — это постижение (νόησις) нетленности и свет, (30) который светит, не будучи запятнанным. Ибо (γάρ) солнце (светит) во всяком нечистом (ἀκάθαρτον) месте (τόπος) и не оскверняется. Так и Христос, даже если [он пребывает в] недостатке, однако (ἀλλά) он без недостатка, (даже) если [он был рожден]⁴², (102.1) он не рожденный. Так и Христос, (даже) если он постижим (+μὲν), то (δέ) по своей сущности (ὕπoστασις) он непостижим⁴³: (5) Христос есть все. Тот, у кого нет всего, не может познать Христа.

Мой сын, не дерзай (τολμάω) говорить слова о нем и не ограничивай для себя Бога всего (10) умственными образами⁴⁴. Ибо (γάρ) тот, кто судит (κατακρίνω)⁴⁵, не может быть судим (κρίνω) тем, кто судит (κατακρίνω)⁴⁴. Хорошо (+μὲν) спрашивать и узнавать, кто (15) есть Бог. Логос (λόγος) и ум (νοῦς) — это мужские имена. Тот, кто желает (+μὲν) знать об этом, пусть ищет спокойно и благоговейно. Ибо (γάρ) существует немалая опасность (κίνδυνος) (20) говорить об этих (предметах), поскольку ты знаешь, что ты будешь судим за все то, что ты скажешь. Пойми это, что тот, кто во тьме, не сможет увидеть ничего, (25) не взяв света для своих глаз⁴⁶. Испытай (δοκιμάζω) себя, имеешь ли ты действительно (ὅλως) свет, чтобы, поскольку ты спрашиваешь об этом, ты понял, (30) как избежать ее (т.е. тьму). Ибо (γάρ) многие ищут во тьме, и, желая узнать, идут наощупь, поскольку нет для них света.

* Кол. 1:15.

** Иоанн 14:6.

*** I Тим. 6:16.

Мой (103.1) сын, не позволяй своему уму (νοῦς) смотреть вниз, но (ἀλλά) лучше пусть он взглянет наверх при помощи света. (5) Ибо (γάρ) свет постоянно будет идти сверху. Даже (κἄν) если он (т.е. ум) на земле, пусть он стремится следовать за теми, кто наверху. Просвети свой ум (νοῦς) светом неба, (10) чтобы ты смог отправиться к свету неба. Не уставай стучать в дверь разума (λόγος) и не прекращай ходить по пути (15) Христа. Ходи по нему для того, чтобы ты смог получить отдых от своих мучений. Если ты ходишь по какому-то другому (пути), (то) путь, который ты будешь совершать, не имеет пользы. Даже (καὶ γάρ) у тех, кто (20) ходит по широкой дороге, в конце (будет то, что) они спустятся к погибели грязи (βόρβωρος). Ибо (γάρ) преисподняя простирается перед душой (ψυχή) и место (τόπος) погибели (25) широко. Возьми себе Христа — тесный путь^{*}. Ибо (γάρ) он страдает (θλίβω) и несет наказание за твой грех.

О упорствующая (-ὕπομείνω) душа (ψυχή), в каком пребываешь ты (30) незнании! Ибо (γάρ) кто твой проводник во тьме? Как много образов принял Христос ради тебя! Будучи Богом, он (104.1) находился⁴⁷ среди людей, как (ὡς) человек^{**}. Он спустился в преисподнюю и освободил детей смерти. Они были в родовых муках, как (5) сказала Писание Бога. И он запечатал (σφραγίζω) сердце в ней (т.е. преисподней). И он сломал напроць ее мощные своды. И когда все силы (δύναμις) увидели (10) его, они побежали, так что он смог вывести тебя, несчастный (ταλαίπωρος), из бездны и умереть за тебя, как жертва за твой грех^{***}.

Он спас тебя от мощной руки преисподней.

(15) А (δέ) ты с трудом (μόγισ) отдаешь свой выбор (προαίρησις) ему, шагая (ἵχνος) ему навстречу для того, чтобы он принял тебя с радостью. А (δέ) свободный выбор (προαίρησις), т.е. смирение сердца, — это дар (δῶρον) Христа. (20) Кающееся сердце — достойная принятия жертва (θυσία). Если ты себя смиришь, ты будешь весьма возвышен, а если ты себя возвысишь, ты будешь унижен.

Мой сын, (2 5) береги себя от зла (πονηρία) и духа (πνεῦμα) зла (πονηρία), не позволяй ему, чтобы он сбросил тебя в бездну. Ибо (γάρ) он безумный и жестокий. Он ужасен и бросает (30) всякого в яму грязи (βόρβωρος). Великое и доброе дело не любить нечестие (πορνεία) и даже не вспоминать о (нем) жалком (ταλαίπωρος) совсем: ибо (γάρ) (105.1) вспоминать о нем — это смерть. А (δέ) любому человеку подпасть смерти — лишено пользы. Ибо (γάρ) душа (ψυχή), которая подпала (5) смерти, оказывается лишенной разума (ἄλογος). Ибо (γάρ) лучше не жить совсем, чем обрести жизнь скота. Остерегайся (τηρέω), как бы не (μήπως) сгорел ты в огне нечестия (πορνεία). Есть (10) ведь (γάρ) много погруженных в огонь⁴⁸, которые являются его слугами (ὑπηρέτης). Они, которых ты не знаешь, — твои враги.

Мой сын, сбрось с себя одежду нечестия (πορνεία) и (15) оденься в одежду, которая чиста и светла, чтобы быть в ней прекрасным. Имея же (δέ) на себе эту одежду, тщательно (καλώς) береги (τηρέω) ее. Освободись (20) от всяких оков, чтобы

* Мф. 7:13-14.

** Фил. 2:7.

*** Мф. 20:28; I Тим. 2:6.

обрести себе свободу (-ἐλεύθερος). Если ты отбросишь от себя желание (ἐπιθυμία), коварства которого многочисленны, то (25) освободишься от грехов удовольствия (ἡδονή)⁴⁹.

Слушай, душа (ψυχή), мои советы (συμβουλία) и не становись ни норой лисиц и змей, ни пещерой драконов (δράκων) и (30) ехидн, ни местом обитания львов или прибежищем василиска. Если это случится, о душа (ψυχή), что ты будешь делать? Ибо (γάρ) это (106.1) — силы (δύναμις) противника (ἀντικείμενος). Все мертвое войдет в тебя через них: ибо (γάρ) их пища — всякая мертвечина (5) и всякая нечистота (ἀκαθαρσία)*. Ведь (γάρ) пока они находятся внутри тебя, что живое войдет в тебя? Живые ангелы (ἄγγελος) будут ненавидеть тебя! Ты была (10) храмом**, а сделала себя могилой (τάφος). Перестань быть могилой (τάφος) и стань храмом, чтобы праведность и божество могли пребывать в тебе! Свет, который в тебе, зажги (15) и не гаси его! Ибо (γάρ) никто не зажигает светильника для диких зверей (θηρίων) и их детенышей. Покойников⁵⁰, которые умерли, воскреси. Ибо (γάρ) они жили и умерли из-за тебя. (20) Дай им жизнь, и они снова будут жить. Ибо (γάρ) дерево жизни — Христос. Он — мудрость (σοφία)***. Ибо (γάρ) он — мудрость (σοφία). Он также Логос (λόγος). Он (25) — жизнь, сила (δύναμις) и дверь. Он — свет, вестник (ἄγγελος) и добрый пастырь. Вверх себя тому, кто стал (30) всем ради тебя. Стучись в себя самого, как в дверь, и ходи внутри себя, как (ὡς) по прямой дороге. Ибо (γάρ) если ты ходишь по дороге, ты не можешь заблудиться (πλανάω). (107.1) И если ты будешь стучаться с ней (т.е. с мудростью), ты постучишься в спрятанные сокровища. Ибо (γάρ) если он — мудрость (σοφία), он делает глупого мудрым (σοφός). Она (5) — святое царство и сияющая одежда (στολή). Ибо (γάρ) она — множество золота, которое дает тебе великую честь. Ради тебя мудрость (σοφία) Бога (10) стала образом (τύπος) глупости, чтобы тебя, глупого, вознести и сделать мудрым****. И жизнь умерла ради тебя, когда (ὁπότε) он был бессильным, (15) чтобы через свою смерть он смог дать тебе, который умер, жизнь*****. Вверх себя Логосу (λόγος) и удали от себя скотство. Ибо (γάρ) животное (20) являет то, что не имеет разума (λόγος). Ведь (γάρ) многие думают, что у них есть разум (λόγος), но (ἀλλά) если ты посмотришь на них внимательно, их (25) речь оказывается скотством.

Дай себе радость от истинной виноградной лозы Христа*****. Довольствуйся истинным (ἀληθινός) вином, от которого нет ни пьянства, (30) ни заблуждения: ибо (γάρ) в нем конец пьянству, поскольку оно имеет (силу) давать радость душе (ψυχή) и уму (νοῦς) в Духе (πνεῦμα) Бога. (108.1) Но (δέ) сначала воспитай свои помышления (λογισμός), перед тем как пить от него. Не пронзай себя мечом греха. Не сжигай себя, (5) о несчастный (ταλαίπωρος), в огне удовольствия (ἡδονή). Не вверяй себя варварам (βάρβαρος), как пленник (αἰχμαλώτος), ни диким (ἄγριον) зверям (θηρίων), которые

* Мф. 23:27.

** I Кор. 3:16, ср. 6:19.

*** Притч. 3:18.

**** I Кор. 3:18.

***** I Фес. 5:9-10.

***** Ин. 15:1.

хотят (10) попать тебя (καταλατέω). Ибо (γάρ) они, как львы, которые громко рычат. Не будь мертвецом, чтобы не (μήποτε) попрали (καταλατέω) они тебя. Будь человеком! (15) Твоя сила в помышлении (λογισμός), и (этим) ты победишь их.

А (δέ) человек, который ничего не делает, не достоин (называться) разумным (λογικός) человеком. Разумный (λογικός) человек — это тот, кто боится (20) Бога. А (δέ) тот, кто боится Бога, не делает никакого безрассудства (τολμηρία). Тот же (δέ), кто оберегает (τηρέω) себя от того, чтобы совершать безрассудство (τολμηρία), оберегает свой руководящий принцип (ἡγεμονικόν). (25) Хотя он человек, обитающий на земле, он уподобляет себя Богу. А (δέ) тот, кто уподобляет себя Богу, не сделает ничего, не достойного Бога, (30) по (κατά) изречению Павла, который стал подобен Христу. Ибо (γάρ) кто почитает (σέβομαι) Бога, не желая делать того, что приятно (35) Богу? Ибо (γάρ) почитание Бога — это то, (109.1) что от сердца, а (δέ) почитание Бога от сердца — (свойство) любой души (ψυχή), которая близка к Богу. Душа (ψυχή) же (δέ), которая является (5) родственницей Бога, сохранена чистой. А (δέ) душа, которая облачилась в Христа, чиста, и она не может согрешить. Место (10) же (δέ), в котором Христос, — там грех бездействует*. Пусть один Христос войдет в твой мир (κόσμος), и пусть он искоренит все силы (δύναμις), которые сошли на тебя. (15) Пусть он войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев**. Пусть он воссядет в храме, который внутри тебя, и ты станешь (20) для него жрецом и левитом (λευεΐτης), входящим в очищение. Блаженна ты, душа (ψυχή), если ты обретишь это в своем храме. Блаженна же (δέ) ты еще больше, если будешь ему (25) служить. А (δέ) того, кто будет осквернять храм Бога, Бог погубит***. Ибо (γάρ) ты, о человек, беззащитен, если удалишь его из своего (30) храма. Ведь (γάρ) когда (ὅταν) враги не увидят Христа в тебе, тогда они войдут в тебя вооруженные, чтобы сокрушить тебя.

О мой сын, я заповедовал (35) тебе много раз относительно этих (вещей), (110.1) чтобы ты постоянно оберегал свою душу (ψυχή). Не ты отбросишь его от себя, но он (т.е. Христос) отбросит тебя. Ибо (γάρ) ты, (5) если ты побежишь от него, окажешься в великом грехе. (И) опять, если ты устремишься от него, ты станешь добычей своих врагов. Ибо (γάρ) все слабые бегут от своего (10) господина, а (δέ) слабый в добродетели (ἀρετή) и мудрости (σοφία) бежит от Христа. Ведь (γάρ) всякий человек, если он один, попадает в лапы диких зверей (θηρίων). Познай, кто есть Христос (15) и обрети его себе как друга, ибо (γάρ) он — верный друг. Еще он — Бог и учитель. Будучи Богом, он стал человеком ради тебя****. Он тот, (20) кто сломал железные засовы (μοχλός) преисподней и медные ворота*****. Он тот, кто сверг всех высокомерных тиранов (τύραννος), тот кто (25) сбросил с себя оковы, которыми был скован. Он вывел наверх нищих из бездны и страдающих из преисподней. Он тот, кто смирил (30) высокомерные силы (δύναμις), тот, кто устыдил высокомерие посредством смирения, тот, кто сбросил вниз сильного и хвастуна посредством

* Римл. 8:10.

** Ин. 2:14-15.

*** I Кор. 3:17.

**** Фил. 2:7.

***** Пс. 106:16 (LXX); Ис. 45:2.

слабости, тот, кто в своем презрении презрел то, что (111.1) считают славой, чтобы смирение ради Бога особенно возвысить. Он тот, кто принял вид человека, (5) и божественный (θεῖος) Логос (λόγος) — это Бог. Он тот, кто всегда терпеливо относится к человеку, и он пожелал породить смирение в высокомерном. Он тот, кто возвысил человека, и тот стал подобен (10) Богу, не для того чтобы свести Бога вниз к человеку, но (ἀλλά) чтобы человек стал подобен Богу. О великая благодать (-χρηστός) Бога! (15) О Христос — царь, который явил людям великое божество! Царь всякой добродетели (ἀρετή) и царь жизни! Царь веков (ἑών)* и владыка небес! Услышь мои слова (20) и прости меня!

Снова (πάλιν) он явил великое усердие к божеству⁵¹. Где мудрец (σόφος) или (ἦ) могущий (δυνατός) понимать, или (ἦ) человек, чьи искания многочисленны, (25) поскольку он знает мудрость (σοφία)?** Пусть он говорит о мудрости (σοφία). Пусть он обнаружит великую гордыню. Ибо (γάρ) всякий человек стал глупым и сказал от своего знания. Ибо (γάρ) он (т.е. Христос) отверг (30) советы коварных и превзошел мудрецов в их уме. Ибо (γάρ) кто сможет раскрыть совет Вседержителя (παντοκράτωρ), или (ἦ) говорить о (35) божестве, или (ἦ) правильно его выразить? (112.1) Если мы не смогли даже понять советов наших друзей, кто сможет постичь Божество или (ἦ) божества на небесах? (5) Если мы с трудом (μόγισ) находим то, что на земле, кто будет искать то, что на небе?*** Великая сила и (10) великая слава явилась миру (κόσμος), и жизнь неба желает все обновить⁵², чтобы выбросить все слабое и всякую черную одежду (σχήμα), чтобы каждый мог явиться в (15) небесных одеждах, сияя, чтобы явить повеление Отца и чтобы он увенчал тех, кто желает ревностно (καλώς) бороться, причем Христос является устройтелем состязания (ἀγωνοθέτης), (20) тем, кто увенчал каждого, уча каждого бороться****. Он тот, кто боролся и первый получил венок, стал владыкой и явился, давая свет (25) каждому. Все же (δέ) было обновлено через святого Духа (πνεῦμα) и ум (νοῦς).

Господь Вседержитель (παντοκράτωρ), как много славы я воздам тебе! Никто же (δέ) не смог (30) прославить Бога, как подобает. Ты тот, кто прославил свое Слово (λόγος), чтобы спасти каждого, о милостивый Боже! Тот, кто вышел из твоих уст и поднялся из (35) твоего сердца, — Первородный, Мудрость (σοφία), Первообраз (-τύπος), Первый свет. Ибо (γάρ) он — свет от (113.1) силы Бога. И он — истечение чистой славы Вседержителя (παντοκράτωρ), и он ясное отражение действия (ἐνέργεια) (5) Бога и образ (εἶκων) его благодати (-ἀγαθός). Ибо (καὶ γάρ) он свет вечного света***** , он зрение (ὄρασις), которое смотрит на невидимого Отца, постоянно служа (διακονέω) (10) и творя по воле Отца. Он тот, кто один был рожден по благоволению Отца. Ибо (γάρ) он — непостижимое Слово (λόγος), и мудрость (σοφία), и (15) жизнь. Он дает жизнь и питает все живое (ζῶον) и силы. Как (κατά) душа (ψυχή) дает жизнь всем членам (μέλος), (так) и он господствует надо всем (20) в силе и дает им жизнь.

* I Тим. 1:17.

** I Кор. 1:20-21.

*** Прем. 9:16.

**** II Тим. 4:7-8.

***** Прем. 7:26.

Ибо (γάρ) он — начало и конец всего* . Он наблюдает за всем и заключает их (в себе). Он же (δέ) заботится о каждом, и радуется, (25) и печалится также. С одной стороны (μέν), он печалится за тех, кто унаследовал (κληρώ) место (τόπος) наказания (κόλασις), а с другой (δέ) — он заботится о всяком, кого он с трудом ведет к учению. (30) Он же (δέ) радуется о всяком, находящемся в чистоте.

Берегись также, чтобы ты не (μήπως) попал в руки разбойников (ληστής), и не давай сна своим глазам, не давай (35) дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань от западни и как (114.1) птица от силка** . Сражайся в великом состязании (ἀγών), пока (έως) состязание (ἀγών) продолжается, поскольку все силы (δύναμις) пристально смотрят на тебя: не только же (δέ) святые (силы), (5) но (άλλα) и все силы (δύναμις) противника (άντικείμενος). Горе тебе, если они победят тебя среди всех тех, кто пристально смотрит на тебя. Если ты будешь сражаться в состязании (ἀγών) и (10) победишь силы (δύναμις), которые сражались против тебя, ты доставишь великую радость каждому святому и учинишь великую скорбь своим врагам. Твой устроитель состязания (ἀγωνοθέτης) весь помогает (тебе), (15) желая, чтобы ты победил.

Слушай, мой сын, и не будь медленным своими ушами*** . Восстань, поскольку ты оставил своего ветхого человека, как орел (ἀετός)**** . Бойся (20) Бога во всех своих делах (πράξις) и прославляй Бога через доброе дело, зная, что всякий человек, который не угоден Богу, сын погибели. (25) Он войдет в преисподнюю ада. О долготерпение Бога, которое поддерживает (ἀνέχω) каждого, (то), которое желает, чтобы всякий, ставший грешником, был спасен. (30) Но (άλλά) никто не помешает (κωλύω) ему делать то, что он желает. Ибо (γάρ) кто сильнее его, чтобы воспрепятствовать ему? Так как он тот, кто касается земли, (35) заставляя ее дрожать и заставляя горы дымиться (-καπνός)***** . Он тот, кто собрал как в меха (άσκός) великое море (θάλασσα) (115.1) и измерил всю воду на своих весах***** 53 . И одна рука Господа создала все это***** . Ибо (γάρ) эта рука Отца — Христос, и она создает все. Через нее все произошло, поскольку она стала матерью всего. Ибо (γάρ) он всегда (10) сын Отца. Думай (νοέω) это о Боге Вседержителе (παντοκράτωρ), который всегда существует. Он не был бы всегда царем, если бы не (μήπως) (15) принес в жертву божественного (θεός) Сына. Ибо (γάρ) все обитает в Боге, что возникло через Слово***** (λόγος), т.е. Сына, как образ (εἰκων) Отца. (20) Ибо (γάρ) Бог близок, и он не далеко***** . Всякий предел божественного (θεός) — это домочадцы у Бога (?⁵⁴). Если божественное (θεός) согласно с тобой в чем-нибудь частично (μέρος), (25) знай, что все божественное (θεός) согласно с тобой. Однако (δέ) это божественное не согласно ни с чем дурным (πονηρός). Ибо (γάρ) именно оно учит всякого человека

* Откр. 21:6, 22:13.

** Притч. 6:4-5.

*** Сирах 5:11.

**** Пс. 102:5 (LXX).

***** Пс. 103:32.

***** Ис. 40:12.

***** Ис. 66:2. Прем. 11:17.

***** Прем. 9:1.

***** Иер. 23:23.

тому, что (30) хорошо. Это то, что Бог дал роду (γένος) людей, чтобы по этой причине всякий человек мог стать избранным перед лицом всех ангелов (ἄγγελος) (35) и архангелов (ἀρχάγγελος). Ибо (γάρ) Бог не нуждается в том, чтобы кого-нибудь испытывать (δοκιμάζω). (116.1) Он знает все до того, как это произошло, и он знает тайное сердца*. Все же (δέ) они (тайные помыслы) явны и (5) ничтожны перед ним. Пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо (γάρ) нечестиво (-δίκαιον) помещать творца (δημιουργός) всякого творения в незнание. (10) Ибо даже (καὶ γάρ) то, что находится во тьме, перед ним как в свете. Итак, ведь (γάρ) нет ничего скрытого, кроме (εἰ μήτι) одного Бога. А (δέ) он является каждому и (вместе с тем) скрыт (15) весьма. Но (δέ) он открывается, так как Бог знает все⁵⁵. Даже если (κἄν) они не хотят сказать это, они будут уличены своим сердцем. Он же (δέ) скрыт из-за того, (20) что никто не понимает принадлежащего Богу. Ведь (γάρ) непонятно и непостижимо знать помыслы Бога. Напротив (πάλιν), трудно постичь его и трудно (25) обрести Христа. Ибо (γάρ) он тот, кто обитает во всяком месте (τόπος) и в то же время — ни в каком месте (τόπος). Ведь (γάρ) никто, кто хочет, не сможет познать Бога, как он существует, (30) ни Христа, ни Духа (πνεῦμα), ни хора (χορός) ангелов (ἄγγελος), ни архангелов (ἀρχάγγελος) (117.1) и тронов (θρόνος) духов (πνεῦμα), ни возвышенные господства, ни великий ум (νοῦς). Если ты не познаешь себя, ты не сможешь (5) познать их всех. Открой себе дверь, чтобы ты смог познать то, что происходит. Стучись в себя самого, чтобы Слово (λόγος) открыло тебе. Ибо (γάρ) оно (10) — царь веры (πίστις) и острый меч, ставший всем для каждого из-за того, что он желает сострадать каждому.

Мой сын, готовь себя уйти от (15) правителя мира (κοσμοκράτωρ) тьмы и от такого воздуха (ἀήρ), который полон сил (δύναμις). А (δέ) если у тебя есть Христос, ты победишь весь этот мир (κόσμος). То, что ты откроешь (20) для себя, ты откроешь. То, куда ты будешь стучать для себя, ты будешь стучать, принося себе пользу (ὠφελέω). Приноси себе пользу, мой сын, не ходи по тем (путям), (25) где нет пользы.

Мой сын, очищай себя сначала от внешней жизни (πολιτεία), чтобы ты смог очистить (свое) внутреннее. И не будь, как торговцы (30) Словом Бога. Испытай (δοκιμάζω) сначала каждое слово, прежде чем ты его произнесешь. Не стремись приобретать почести, которые не имеют силы, и (118.1) высокомерие, которое ведет тебя к гибели.

Возьми себе мудрость (σοφία) Христа, долготерпеливую и кроткую, и оберегай (5) ее. О мой сын, знающий, что путь Бога всегда полезен.

(Колофон:) Ихтюз (ιχθύς)⁵⁶. Чудо (θαῦμα) неизъяснимое (ἀμήχανον).

* I Иоанн 3:20.

Примечания

ПС написаны на саидском диалекте коптского языка — диалекте Южного Египта, однако в тексте встречается множество ахмимских, субахмимских и архаических форм. См. подробнее [Zandee, 1976, с. 367—381].

Критическое издание ПС в настоящее время готовит известный коптолог и историк религий Ян Зандее (Голландия). Наш перевод выполнен по факсимильному изданию рукописи (Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden, Brill, 1972).

¹ *Отрицателей истины* — **БАЛМЕ**. Объяснение этого сочетания см. [Zandee, 1976, с. 378]. В нем. пер. Функа стоит "Mükken", см. [Funk, 1975a, с. 12].

² [*обольщай*] — **ΕΥ[ΚΩ]ΡΩ ΕΡΟΚ** — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 11]. В англ. пер.: *sajoling*, см. [NHLE, 1977, с. 348]. В факсимильном издании **Ω** не видно (с. 92).

³ *Учение* — **ΤΕΣΒΩ**, то же слово, что и в названии сочинения **ΝΣΒΟΥ ΝΣΙΛΟΥΑΝΟΣ**; греч. *διδασκαλία* или *δουδαχή*.

⁴ *Ведь подобало бы, чтобы ты знал, каким образом я тебя учу.* — **ΕΝΕΣΟΥ ΠΩΖ ΓΑΡ ΕΚΣΟΟΥΝ ΝΘΕ ΕΤΙΨ ΣΒΩ ΝΑΚ**. Функ перевел: "... denn es ist gut, dahin zu gelangen, dass du so erkennst, wie ich dich lehre" [Funk 1975a, с. 12]. Зандее предположил порчу текста [Zandee, 1976, с. 380-381], ср. "For ... you know the way which I teach" [NHLE, 1977, с. 348].

Позднее Зандее еще раз вернулся к этому пассажиру и, предложив другое деление на слова, по-новому понял отрывок (**ΕΝΕ СОУΠΩΖ ...** [Zandee, 1981b, с. 79-80]). Мы следуем этой поправке Зандее.

⁵ *Править видимым* — **ΕΑΡΧΕΙ ΕΝΖΟ[ΡΑ]ΤΟΝ** — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 12]. Однако в факсимильном издании **ΤΟ** не читается (с. 93). Кажется лучше: **[Ε]ΝΖΟ[ΕΙΝ]Ε** — "немногими" как противопоставление следующему: **[ΕΤ]ΡΕΚΑΡΧΕΙ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ...** — "править каждым" (т.е. всеми). В англ. пер. [few] [NHLE, 1977, с. 348], где, вероятно, имелась в виду такая реконструкция.

⁶ Начало и конец строки испорчены. Вероятно, следует: **[ΠΟΣ]Ω ΜΑΛΛΟΝ ΧΣΟΤΠ̄ [ΕΤ]ΡΕΚΑΡΧΕΙ ...**

⁷ *И во всех отношениях (ты) возвышен божественным Логосом.* — **"ΑΥΩ ΝΧΙΣΕ ΜΜΙΝΕ ΝΙΜ ΜΝ̄ ΟΥΛΟΓΟΣ ΝΘΕΙΟΣ"**. Функ дополнил **Ν<Γ>ΧΙΣΕ** и перевел: "Und dass du dich erhebst in jeder Hinsicht kraft eines gottlichen Logos" [Funk, 1975a, с. 12]. Однако, кажется, нет необходимости в этом добавлении, поскольку **ΝΧΙΣΕ** относится к предыдущему квалитативу **Ο** в сочетании **ΕΚΟΝΝΟΒ**: тогда и далее следует понимать **(ΕΚΟ)ΝΧΙΣΕ**. Функ перевел **ΜΝ̄** инструментально, а в английском переводе **ΜΝ̄** понято как союз "и", что дает выражению другой смысл: "you ... (are) prominent in every respect, and (are) divine reason, having become master over every power..." [NHLE, 1977, с. 348].

⁸ *Вместилищем* — **ΜΟΝΘΥΛΟΣ** — это слово не засвидетельствовано греческими текстами, однако значение его понятно, ср. (μ)ονθυλευσις. См. замечание Шенке [Schenke, 1975b, с. 136].

⁹ Слово $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ записано как *nomem sacrum*: $\overline{\chi\rho\varsigma}$ — вследствие смешения двух понятий $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ и $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, которое было достаточно обычным в греческих текстах византийского периода. Подобная ошибка встречается и в коптских текстах: $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ или $\overline{\chi\varsigma}$ для $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, см. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 62-63].

¹⁰ $\overline{\mu\eta\tau\chi\varsigma}$ — опять *nomem sacrum*, но выше в тексте (см. 88, 16:88, 29) стяжением $\overline{\chi\varsigma}$ обозначалось слово $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Здесь через $\overline{\chi\varsigma}$ передано $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$: $\overline{\mu\eta\tau\chi\varsigma}$ — $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$, см. [Böhlig, 1958, с. 96-97].

¹¹ *познание забвения* — $\overline{\rho\sigma\omicron\upsilon\eta\eta\ \eta\tau\upsilon\omega\epsilon}$. Функ предложил исправить на "забвение познания", считая, что копт-переводчик не понял греческую конструкцию [Funk, 1975b, с. 286]. В англ. пер. [NHLE, 1977, с. 349] текст оставлен без исправления: "familiarity with forgetfulness...".

¹² Т.е. мудрость, знание, понимание.

¹³ Сочетание $\overline{\mu\pi\sigma\alpha\eta\zeta\rho\epsilon}$, как считает Функ [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 15], возникло из неправильного перевода греческого $\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ "снова", а $\overline{\eta\kappa\epsilon\sigma\omicron\tau}$ могло быть глагольной приставкой в $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ греческого оригинала или наречием $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$.

¹⁴ *трон не [понимания]* — $\overline{\omicron\upsilon\theta\rho\nu\omicron\varsigma\ \mu\eta\eta\tau\alpha\tau\{\epsilon\iota\mu\epsilon\}}$: реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 16]. В англ. пер. [NHLE, 1977, с. 349]: "a throne of [nescience]"; вероятно, имеется в виду $\overline{\mu\eta\eta\tau\alpha\tau\{\sigma\omicron\omicron\upsilon\eta\eta\}}$. Однако ср. 89.23—24, где в коптском тексте $\theta\rho\nu\omicron\varsigma\ \eta\lambda\iota\sigma\theta\eta\varsigma\iota\varsigma$, а не $\theta\rho\nu\omicron\varsigma\ \eta\eta\omega\varsigma\iota\varsigma$.

¹⁵ Функ, ссылаясь на Зандее, читает $\overline{\eta[\alpha\lambda\omicron]γ\omicron\varsigma}$ и переводит: [ohne Logos] [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 17]. Однако в факсимильном издании (с. 95) три последние буквы не читаются, хотя могут быть предположены $\eta[\dots]γ\omicron\varsigma$. Ср. англ. пер. [NHLE, 1977, с. 349]: "[without reason]".

¹⁶ Слова в скобках — пояснение, предложенное Функом [Funk, 1975a, с. 13].

¹⁷ *обманщик* — $\overline{\rho\mu\eta\kappa[\rho\omicron]χ}$ — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 19]. Ср., однако, англ. пер. [NHLE, с. 349], где не отмечено, что в тексте была лакуна: "deceiving friends".

¹⁸ $[\chi\ \epsilon\rho\omicron]κ\ \overline{\mu\pi\epsilon\chi\varsigma\ [\eta]ω[\acute{\alpha}\eta\eta\zeta\eta\eta\chi]}$: "[Nimm] den ba[rmherzigen] Christus" — реконструкция и перевод Функа [Funk, 1975a, с. 13, примеч. 20]. В англ. пер. [NHLE, с. 349-350]: "[Accept] Christ, [this true friend]", вероятно, имеется в виду $[\eta]ω[\beta\eta\eta\ \mu\mu\epsilon]$.

¹⁹ Ср., однако, нем. пер. [Funk, 1975a, с. 13, 23, примеч. 22], где Функ предложил дополнить: $\overline{\rho\sigma\alpha}$ "сторона" в $\overline{\rho\sigma\alpha}<\zeta>$, т.е. "учитель", и перевел: "...nimm den Lehrer der Frömmigkeit".

²⁰ $\overline{\kappa\eta\alpha\chi\pi\omicron\ \delta\epsilon\ \eta[\acute{\alpha}\kappa\ \eta]\zeta\epsilon\eta\tau\omicron\pi\omicron\varsigma\ \zeta\eta\ \tau[\pi\epsilon\ \eta\sigma\alpha\tau]\pi\epsilon}$ — "du wirst dir Ehrenplätze ob [en] im [Himmel] erwerben" — реконструкция и перевод Функа [Funk, 1975a, с. 13, 23, примеч. 23]. Ср. англ. пер. "...you will acquire places in [Heaven above]" [NHLE, 1977, с. 350].

²¹ $\overline{\tau\psi\upsilon\chi\eta\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\eta\tau\alpha\chi\rho\pi\lambda\alpha\sigma\varsigma\epsilon\ \eta\eta\epsilon\upsilon\zeta\eta\tau\ \omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon}$ — смысл этой фразы непонятен. Ср. нем. пер. [Funk, 1975a, с. 14]: "die Seele dagegen ist es, was in ihnen selbst "gebildet" wurde..." и англ. пер. [NHLE, 1977, с. 350]: "But the soul is that which he (God) has formed for their own hearts".

²² Т.е. добродетели, ср. нем. пер. [Funk, 1975a, с. 14].

²³ $\overline{\alpha[\omega\ \pi]ε\tau\sigma\rho\delta\omicron\beta\iota\ \eta\tau\alpha\lambda\eta\theta\eta\alpha}$ — "Was meint (nun) Wahrheit?" — реконструкция и перевод Функа [Funk, 1975a, с. 14, 23, примеч. 27], ср. [Funk, 1975b, с. 287—288]. Мы оставили это место вслед за английскими переводчиками без перевода, ср.: "The base soul is wont to turn from side to side [...] which it imagines the truth" [NHLE, 1977 с. 351].

²⁴ *Лучше* — $[\eta\alpha\eta\omicron]γ\varsigma$, ср. [Funk, 1975a, с. 14, 23, примеч. 28 и NHLE, 1977, с. 351].

²⁵ Местоимение ж.р., т.е. душа.

²⁶ Ты пожелала стать скотам, когда ты оказалась в этой природе — $\alpha\rho\epsilon\omicron\upsilon\omega\psi \epsilon\alpha\rho\tau\upsilon\nu\eta$ $\eta\tau\alpha\rho\epsilon\omega\psi\epsilon \bar{\eta}\nu \tau\epsilon\iota\phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma$... Зандее видит в $\eta\tau\alpha\rho\epsilon$ — темпоралис (AA²), см. [Zandee, 1976, с. 370], и переводит: "You (fem. sing.) wished to become animal, when you had come into this kind of nature" [NHLE, 1977, с. 351]. Функ понял $\eta\tau\alpha\rho\epsilon$ как перфект 2: "Willst du (o Seele) etwa zum Tier werden und daraufhin in der nämlichen Natur existieren" [Funk, 1975a, с. 14].

²⁷ $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu \delta\epsilon \alpha\rho\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota \epsilon$... —Зандее [Zandee, 1976, с. 378] считает, что $\alpha\rho$ - — императив от $\epsilon\iota\rho\epsilon$ и поэтому: "But rather share in a true nature of life" [NHLE, 1977, с. 351]. Функ ([Funk, 1975a, с. 14]: "Lieber doch teilhalten an einer wahren Lebensnatur"), вероятно, рассматривал $\bar{\rho}\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota$ как инфинитив, а α как AA², вариант форманта ϵ перед инфинитивом.

²⁸ Место не совсем ясное, поэтому Функ перед началом предложения вынужден был дополнить: <Als du wiedergeboren wurdest> [Funk, 1975a, с. 14].

²⁹ Функ [Funk, 1975a, с. 15, 23, примеч. 31] предложил исправить $\pi\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ "умный" на $\pi\langle\alpha\rangle\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ "неразумный" и перевел: "Der <un> verständige Mensch ...".

³⁰ Функ читает: $\omicron[\upsilon\eta\omicron]\beta$ [Funk, 1975a, с. 15, 23, примеч. 32] однако в факсимильном издании не читается ни одной буквы (с. 102).

³¹ [учитель] — $\pi\varsigma\alpha\lambda\zeta$. У Функа [Funk, 1975a, с. 15] и в англ. пер. (с. 352) не указано, что слово испорчено. В факсимильном издании (с. 102) читается только $\pi\varsigma[\alpha\lambda\zeta]$.

³² *Находится в тебе постоянно* — $\chi\zeta\alpha\tau[\eta\kappa \eta\omicron]\upsilon\omicron\epsilon\iota\psi \eta\mu$ — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 15, 23, примеч. 33].

³³ Коптский текст на пергамене (X-XI вв.), хранящийся в Британском музее (Or. 6003), как теперь стало ясно, содержит отрывок из "Поучений Сильвана" (правда, автором здесь назван апа Антоний). Хотя этот перевод независим от найденного в Наг Хаммади (но оба выполнены с одного греческого оригинала), в ряде мест он помогает восстанавливать лакуны последнего. Отрывок (соответствует 97.4-98.22 ПС) издан и прокомментирован Функом, см. [Funk, 1976, с. 8—21].

³⁴ *Ибо когда они подумали* — $\zeta\omicron\tau\alpha\eta \gamma\alpha\rho \epsilon\upsilon\psi\alpha\eta\eta\mu\epsilon\epsilon\upsilon\epsilon$. Здесь, возможно, ошибка переписчика — вместо $\epsilon\kappa\psi\alpha\eta\eta\mu\epsilon\epsilon\upsilon\epsilon$ — "когда ты думаешь", что лучше по смыслу.

³⁵ *И каждый человек волнуется напрасно* — $\alpha\upsilon[\omega \rho\omega\mu]\epsilon \eta\mu \epsilon\chi\omega\tau\rho[\tau]\omega[\rho] \epsilon\pi\chi\iota\eta\chi\eta$. Лакуна восстанавливается на основе отрывка из Британского музея, см. [Funk, 1976, с. 116].

³⁶ *Нет никого, даже брата...* — $\eta\eta\lambda\lambda\alpha\upsilon \omicron\upsilon\delta\epsilon \eta\eta\varsigma\omicron\nu$. Функ на основе отрывка из Британского музея дополнил: "Es gibt keinen Freund < $\bar{\nu}\omega\psi\eta\rho$ > und gibt keinen Bruder" [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 36]. Ср. англ. пер. [NHLE, 1977, с. 353]: "There is no one, not even a brother (who is trustworthy)..."

³⁷ $\chi[\mu\epsilon\eta \alpha\chi\eta \beta\omicron\mu] \epsilon\eta\lambda\upsilon \epsilon\rho\omicron\chi$ — реконструкция Функа, [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 37]: "Denn jeder Blinde ist auf [Dauer] un[fähig](?) sie (sc. die Sonne) zu sehen". Англ. пер.: "For every Blind man [goes along in such way] that he (?) is seen just" [NHLE, 1977, с. 353], вероятно, основан на такой реконструкции: $\chi[\mu\omicron\omega\psi\epsilon \zeta\iota \zeta\iota\eta] \epsilon\eta\lambda\upsilon \epsilon\rho\omicron\varsigma [\bar{\eta}\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma]$.

³⁸ Γ [оспода всего] — $\pi\chi[\omicron\epsilon\iota\varsigma \bar{\mu}\pi\tau]\eta\rho\chi$. См. [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 40].

³⁹ Ср. [NHLE, с. 353]: "For this image reveals the true likeness in correspondence to that which is revealed" и [Funk, 1975a, с. 16]: "Denn dieses Abbild offenbart die wahre Gestalt auf sichtbare Weise".

⁴⁰ $\kappa\alpha[\tau\alpha \tau\beta\omicron\mu]$ — см. [Funk, 1975a, с. 16]: "[Gemäss der Kraft]" и [NHLE, с. 353]: "[with respect to power]".

- ⁴¹ Это место вызывает затруднения, ср. [Funk, 1975a, с. 17]: "Denn das All ist Christus — abgesehen von der Unvergänglichkeit (Christi?)" и [NHLE, 1977, с. 354]: "For Christ is all, apart from (his) incorruptibility". Если, однако, слово $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ понимать не как предлог со значением "без", а как наречие со значением "иначе", смысл фразы станет понятен.
- ⁴² $\bar{\nu}\tau\alpha\gamma[\chi\text{поч}]$ — конъектура Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч.42], ср. [NHLE, 1977, с. 354]: "[he has been begotten]".
- ⁴³ Подробно об этом пассаже см. [Funk, 1976, с. 289—290].
- ⁴⁴ Так, [NHLE, 1977, с. 354]: "Do not confine the God of all to mental images", ср. [Funk, 1975a, с. 17]: "Und mach dir keine inneren Bilder vom Gott des Alls!"
- ⁴⁵ Смысл фразы станет хорошо понятен, если принять пояснение [NHLE, с. 354]: "For he (God), who condemns may not be condemned by the one who condemns". Зандее не исключает возможности видеть в форманте $\epsilon\gamma\alpha$ — (A^2) (= $\epsilon\gamma\eta\alpha$) futurum I, хотя подобная форма встречается в тексте только в этом месте [1976, с. 377]. [Funk, 1975a, с. 17]: "Wird seinerseits beurteilt werden..." — не учитывает отрицания.
- ⁴⁶ $\mu\chi\eta\nu\alpha\nu\alpha\lambda$ — спорное место. В [NHLE, 1977, с. 354] оставлено без перевода. Ср. [Funk, 1975a, с. 17]: "...es sei denn, dass er das Licht bekommt und durch es sehend wird". Зандее, [Zandee, 1976, с. 381] предложил: $\mu\eta\epsilon\chi\upsilon\alpha\lambda$ — "его глаза"; наш перевод следует этой конъектуре.
- ⁴⁷ *находился* — $\lambda[\gamma]\beta\iota[\mu\epsilon]$, см. [Funk, 1975a, с. 17, 23, примеч. 43] и [NHLE, с. 355]: "he [was found]".
- ⁴⁸ *погруженный в огонь* — $\rho\epsilon\chi\alpha\lambda\bar{\kappa}\ \sigma\omicron\tau\epsilon$, см. Зандее [Zandee, 1976, с. 380] и [NHLE, 1977, с. 355]: "who are submerged in fire". Ср., однако, перевод Функа — "Pfeilschutzen", который в $\sigma\omicron\tau\epsilon$ видит не "огонь", а $\tau\acute{o}\xi\omicron\nu$, т.е. "лук".
- ⁴⁹ Фраза, кажется, не имеет завершения. Функ вынужден был добавить <dann wirst de ...> и оборвать фразу [Funk, 1975a, с. 18]. В англ. пер. [NHLE, 1977, с. 355] эта фраза понята как продолжение предыдущей.
- ⁵⁰ *покойников* — $\mu\epsilon\kappa\rho\epsilon\chi\mu\omicron\omicron\upsilon\tau$ — Функ поясняет: "d.e. deine lebendigen Glieder" [Funk, 1975a, с. 18].
- ⁵¹ Функ считает, что речь идет об апостоле Павле [Funk, 1975a, с. 20].
- ⁵² Ср., однако, [Funk, 1975a, с. 20]: "Der Welt ist erschienen grosse Macht und grosse Herrlichkeit und das himmlischen Leben in der Absicht, das All zu erneuern...".
- ⁵³ $\bar{\zeta}\bar{\nu}\bar{\zeta}\epsilon$, зд. "весы", см. Зандее [Zandee, 1976, с. 381]. Ср. [Funk, 1975a, с. 21]: "mit seiner hohlen Hand".
- ⁵⁴ $\lambda\rho\epsilon\chi\ \mu\iota\mu\ \bar{\nu}\theta\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\ \bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\zeta}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\ \bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$. Англ. пер. [NHLE, 1977, с. 360]: "All divine limits are those which belong to God's household". Ср., однако, [Funk, 1975, с. 22]: "Wer ist seine Grenze? Die gottlichen Wesen sind Verwandte Gottes".
- ⁵⁵ Смысловая связь между частями предложения не совсем ясна. Функ предположил, что в греческом оригинале была пассивная форма глагола $\sigma\omicron\omicron\upsilon\bar{\nu}$, и, исходя из этого, перевел: "Weil Gott am All erkannt wird" [Funk, 1975a, с. 22].
- ⁵⁶ $\iota\chi\theta\acute{\upsilon}\varsigma$ — Иисус, Христос, Бог ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$), Сын ($\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$), Спаситель ($\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$).

"ПОУЧЕНИЯ СИЛУАНА" (VII, 4)

В собрании текстов из Наг Хаммади четвертое сочинение рукописи VII "Поучения Силуана" ($\overline{\text{N}}\text{C}\overline{\text{B}}\text{O}\overline{\text{Y}} \overline{\text{N}}\text{C}\overline{\text{I}}\overline{\text{L}}\overline{\text{O}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{A}}\overline{\text{N}}\overline{\text{O}}\text{C VII.84.15-118.7}$) (далее ПС), пожалуй, единственный памятник, христианское происхождение которого ни у кого не вызывало особых сомнений¹.

И действительно, если о многих сочинениях библиотеки до сих пор идет непрекращающийся спор о том, к какому направлению мысли первых веков новой эры относить тот или иной трактат², то в отношении ПС такой вопрос не возникал. Общехристианские догматы являются основой для всех построений автора: Бог назван здесь "творцом всякого творения" (100.13-14), "который всегда существует" (115.12-13); Бога можно постичь только через Христа, который имеет образ Отца (100.24-26); Христос — Слово (106.24), а божественное Слово — это Бог (111.5); "Все обитает в Боге, что возникло через Слово, т.е. Сына как образ Отца" (115.17-20); будучи Богом, Христос "находился среди людей, как человек" (103.32-104.2), "будучи Богом, он стал человеком" для спасения человека (100.18-19)³; Бог-Отец принес в жертву божественного Сына (115.15), и он "страдает и несет наказание" за грех человека (103.25-28); через свою смерть Христос дал жизнь (107.15-17). Таким образом, Сын Бога — Бог Слово (ср. Ин. 1:1), образ Отца (ср. II Кор. 4:4; Кол. 1:15) послан Отцом в мир (т.е. воплотился, ср. Ин. 8:42; 10:36), чтобы открыть людям Бога (Ин. 1:18) и спасти человечество (ср. I Тим. 2:4).

Автор ПС постоянно обращается к новозаветным текстам, часто парафразируя их, реже цитируя⁴. "Ведь подобает тебе быть в согласии... с мудростью змея и невинностью голубя" (95.7-11), ср. Мф. 10:16; "Пусть он (Христос. — А.Х.) войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев" (109.15-18), ср. Мф. 21:12; Ин. 2:14-15; I Кор. 3:16-17; Христос — образ Бога (100.27; 115.19), ср. Кол. 1:15 и т.д. Ветхозаветные сочинения также хорошо знакомы автору ПС⁵. "Не давай сна своим

¹ Утверждение Доресса о том, что перед нами гностическое сочинение, как основанное на предварительном и беглом знакомстве с текстом, можно оставить без внимания (см. [Doresse, 1960, с. 218]; ср. [Puech, 1950, с. 105, 125]).

² Весьма показателен пример с "Трактатом без названия" (см. выше, гл. I, примеч. 144), который исследователи приписывали и сифианам, и барбелогностикам, и офитам, и архонтикам. Подробнее [Krause, 1978 с. 240-241].

³ Для спасения человечества Бог послал своего Сына на землю, которая для автора ПС ассоциируется с преисподней, а воплощение со спуском *ad inferos* (ср. у Оригена IV. Jon. VI.35; с. 144.5); подробнее [Peel, 1979, с. 29 и сл.].

⁴ Хотя, возможно, библейские цитаты греческого оригинала были искажены при переводе. О проблемах перевода коптского текста на современные языки, а также о характере перевода с греческого на коптский см. [Wilson, 1975, с. 32-40].

⁵ Цитируя или парафразируя, автор ПС нигде не апеллирует к своему источнику. Единственный случай — приписанное апостолу Павлу изречение ("А тот, кто уподобляет себя Богу, не сделает ничего недостойного Бога", 108.27-30) отсутствует в известных нам посланиях Павла, но имеется в

глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань от западни и как птица от силка" (113.34-114.1), ср. Притч. 6:4-5. "Не доверяйся никому, как другу... Нет никого, даже брата: каждый ищет выгоду для себя" (97.30-98.5), ср. Эккл. 4:8. "Он тот, кто сломал железные засовы преисподней и медные ворота..." (110.19-22), ср. Пс. 106:16 (LXX); Ис. 45:2 и т.д.

Постбиблейская литература также в поле зрения автора. "Ибо он есть свет от силы Бога. И он истечение чистой славы Вседержителя, и он ясное отражение работы Бога и образ его благодати" (113.3-7) — см. Прем. Сол. (7:25-26). "Если мы не смогли даже понять советов наших друзей, кто сможет постичь Божество или божества на небесах? Если мы с трудом находим то, что на земле, кто будет искать то, что на небе?" (112.1-8), ср. Прем. Сол. 9:16. "Облачись в мудрость, как в одежду, и знание возложи на себя, как венок" (89.20-22), ср. Сирах. 6:30 и т.д.⁶ Пристрастие автора ПС к библейским сочинениям, которые принадлежат жанру литературы премудрости, диктуется характером его произведения, написанного в форме поучения. В центре ПС — вопросы морали: что должен делать человек, чтобы уберечь свою душу от дурных страстей, как достичь совершенной жизни? Перед нами этический трактат, облеченный в форму поучений отца своему духовному сыну⁷. Этот жанр (*Weisheitsliteratur*, *Wisdom Literature*) был с древнейших времен распространен на Ближнем Востоке. Христианские авторы первых веков охотно обращались к этому жанру, уходящему корнями в библейскую (מִשְׁלֵי) традицию. Подобные сочинения пользовались большим спросом у читателей различной конфессиональной, культурной и этнической принадлежности (ведь на Ближнем Востоке обучение грамоте начиналось с чтения этой литературы, и к ней человек обращался на протяжении всей жизни), и проповедник, желающий обеспечить себе успех, не мог не сознавать этого. Несколько образцов этого жанра мы встречаем в новозаветных сочинениях (например, Иак., I Ин.), а позднее в этом же стиле писались и раннехристианские послания, которым для непререкаемости их авторитета присваивалось авторство апостолов или их учеников (например, "Учение апостолов" (Διδαχή), 1-5, "II Послание Климента", ср. выше, гл. I). К ним же, может быть, следует отнести и ПС. По общему мнению исследователей, под Силуаном, имя которого стоит в заглавии трактата, имеется в виду спутник апостола Павла (Деян. 15:22, где греческая форма Σίλας; I Петр. 5:12 — латинизированная форма Σίλουανός)⁸. Однако утверждать, что это авторство было присвоено сочинению на греческой почве, нет оснований: ранее известный коптский отрывок из ПС (другой перевод, сделанный с

"Изречения Секста" (№ 4, [Chadwick, 1959, с. 12]). Не находилось ли это изречение в не дошедшем до нас апокрифическом послании Павла к александрийцам (ср. выше, гл. I, примеч. 38)?

⁶ Подробнее см. [Хосроев, 1985, с. 221-225].

⁷ Можно найти многочисленные параллели с древнеегипетской литературой премудрости (например "Поучения Птахотепа", см. [Zandee, 1972, с. 145; Funk, 1976, с. 20]), но нет никаких оснований полагать, что эллинистический автор ПС знал древнеегипетскую литературу из первых рук. Поэтому можно говорить лишь о типологическом родстве.

⁸ См. [Peel-Zandee, 1972, с. 296; Janssens, 1983, с. 3-4].

того же греческого оригинала) называет автором Антония Великого⁹. Возможно, перед нами сочинение, рано утерявшее подлинное имя автора.

Читая первые страницы текста, невозможно решить, из-под чьего пера он вышел: христианина, эллинизированного иудея или языческого философа. Автор не торопится заявить о том, что он христианин: пространными рассуждениями о морали он постепенно подводит читателя к восприятию собственно христианской проблематики и, как бы исподволь вводя в текст христианские реалии, пользуется языком, почерпнутым не из библейских, так хорошо ему известных сочинений, а из современной ему философии, которая, по выражению Франсуа Саньяра, была синкретической, где стоицизм сплавлен с элементами платонического, пифагорейского и аристотелевского возрождения¹⁰. Набор понятий, которыми оперирует автор ПС, является общим почти для всей философской мысли первых веков, и это делает трактат доступным фактически любому эллинистически образованному читателю.

Способ выражения автора, особенно в первой части трактата, аллегорический, и это заставляет вспомнить метод толкования библейских сочинений, которым пользовался Филон Александрийский (см. гл. II). Эллинизированному иудею, знакомому, с трудами последнего, как, впрочем, и любому человеку того времени, причастному к греческой παιδεία, этот метод был хорошо знаком и понятен.

С Филона начинается тот этап в истории философской мысли первых веков новой эры, который мы называем александрийским эллинистическим богословием. Синтезировав библейскую богословскую мысль и греческую философскую традицию, применив аллегорический метод к толкованию Писания, Филон тем самым явился предтечей александрийского эллинистического христианства Климента и Оригена¹¹. К александрийскому же христианству (правда, как будет показано ниже, к иной его разновидности) принадлежит и наш новый источник — "Поучения Сильвана".

Автор ПС пользуется теми же понятиями-образами, что и Филон. Вот некоторые параллели. Автор ПС призывает защищать душу от страстей, иначе "весь город (πόλις) погибнет, т.е. твоя душа" (ψυχή) (85.20-21), ср. уподобление души городу у Филона: τὴν ψυχὴν — πόλις γάρ ἐστι καὶ αὕτη (Philo I. Leg. All. III, 43; с. 122.16).

Для того чтобы достичь совершенной жизни, человек должен "усиливать войну (πόλεμος) против всякого безумия страстей (πάθος)" (84.19-20). К этому призывает и Филон. "Ибо любящий добродетель бежит от страсти (πάθος) и удовольствия (ἡδονή),

⁹ [Funk, 1976, с. 8-21]. Ср., однако, ниже (с. 24) иное понимание авторства трактата.

¹⁰ Эта философия "постоянно играет такими понятиями, как νοῦς, λόγος, πνεῦμα, κόσμος, ψυχή, ὕλη, φύσις, οὐσία", см. [Sagnard, 1947, с. 575].

¹¹ Слова Евсевия, что в Александрии издавна (ἐξ ἀρχαίου ἔθους) существовала школа, где изучали Священное писание (δουδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων, Н.Е. V.10.1), позволяют предположить, что до того, как перейти к христианам, школа эта принадлежала иудеям, близким по образу мыслей Филону. Последний оказал влияние и на гностика Валентина, получившего образование в Александрии (вполне возможно, в одной из таких школ), см. ниже примеч. и [Quispel, 1949, с. 429-436].

но против них следует воевать (Philo I. Leg. All; 11.91, с. 108.27-31). И у того и у другого авторов страсти эти — дикие звери (θηρία) (ПС 85.11-12; Philo I. Leg. All. III.113; с. 138, 14-15).

Чтобы успешно бороться со страстями, необходима παιδεία. "Мой сын, возьми себе воспитание (παιδεία) и учение. Не беги от воспитания и учения" (87.4-6), ср. "Ибо если душа отбросила воспитание (παιδεία), она стала любящей удовольствие, а не любящей добродетель" (Philo I. Leg. All. 11.90; с. 108.25-26).

Призыв ПС: "Удали все это (страсти. -А.Х.), несчастная душа! Положись на своего предводителя (ἡγούμενος)... Ум (νοῦς) — это предводитель..." (85.22-26) перекликается со словами Филона: "...Возница (ἡνίοχος) и кормчий (κυβερνήτης)¹² души — ум (νοῦς)... как глава (ἡγεμίον) города" (Philo I. Leg. All. III.224; с. 163.5).

Если человек позволит, чтобы им овладели страсти или дурные помыслы, он станет подобен скоту. В человеке две природы: умная (νοερός) к скотская, т.е. неразумная (ἄλογος)¹³, и каждый должен выбирать, к какой природе ему обратиться. "[Лучше] тебе, о человек, обратиться к человеку, чем к скотской природе (φύσις)" (93.34-94.2), или "Обратись к умной (νοερός) природе и отбрось от себя рожденную землей природу" (94.17-18). Ср. рассуждение Филона о том, что природа (φύσις) каждого из нас имеет родство со скотом (κτήνη); одна часть человеческой природы неделима — это ум (νοῦς), другая, делимая, "будучи неразумной (ἄλογος), уподобляется скоту" (Philo II. Agr. 30; с. 101.3-7).

"Невозможно доказать, что Филон прямо влиял на автора ПС и что последний читал труды Филона, — говорит Зандее. — Они отделены промежутком времени по меньшей мере в столетие"¹⁴. На это можно заметить, что Климент Александрийский и Ориген, с которыми наш автор имеет близкое родство в богословской мысли (см. ниже), хорошо знали Филона и не раз прибегали к нему в своих построениях¹⁵. Знание этого материала из первых рук мы не можем исключить и у автора ПС¹⁶ (впрочем, см. ниже о его образовательном уровне).

¹² Ум — "кормчий" (копт. **ΠΡΕΦΡΖΜΜΕ** — греч. κυβερνήτης) и разум (λόγος) — "возница" (ἡνίοχος) встречаем и в ПС (90.10 и сл.), где перед нами образы, использованные уже Платоном (Polit. 272 E; Phaedr. 253 C-D).

¹³ Копт. **ТВНН** может передавать как греч. κτήνος, так и (ἄλογα) ζῶα, см. [Crum, 400b].

¹⁴ См. [Zandee, 1974, с. 338], где можно найти другие параллели; ср. [Pearson, 1983, с. 79].

¹⁵ Климент, объясняя Писание, постоянно обращается к Филону, давая вначале его толкование, а затем предлагая свое христологическое, см. [Danielou-Margou, 1962, I, с. 160]; ср. [Clem. Register, 1980, Bd. 4, 1, с. 47-49]. Ориген читал Филона, но редко на него ссылается; правда, и он пользовался тем же методом толкования, что и Филон, но этот метод был общим для всего александрийского (иудейского и христианского) богословия, см. [Koch, 1931, с. 227 и сл.]. Обширная литература иудейской диаспоры была известна и апологетам: они цитируют такие псевдоэпиграфические документы, как "Оракулы" Сивиллы, сочинения Орфея, (Псевдо) Эврипида, (Псевдо) Софокла, (Псевдо) Гомера, но ссылки на Филона мы впервые встречаем только у Климента, см. [Danielou-Margou, 1962, с. 159-160; Schürer, 1898, M. 3, с. 420-461].

¹⁶ О том, что Филон был известен и читаем образованными христианами далеко за пределами Александрии, свидетельствует христианский папирусный кодекс (конец III в.) с двумя его сочинениями, обнаруженный в Коптосе (Верхний Египет) под развалинами частного дома; подробнее

Аллегорический способ выражения ПС близок языку Климента и Оригена¹⁷. Как и Климент ("мать — божественный гносис и мудрость (σοφία)", II Strom. VI. 146, 2; с.507, 4-5) ПС называют мудрость матерью ("Мой сын, вернись к своему первому отцу — Богу, и к мудрости (σοφία) — своей матери", 91.14-17). Борьба души со страстями сравнивается в ПС с агонем, а Бог назван судьей в состязании: "Сражайся в великом состязании (ἀγών) ... поскольку все силы смотрят на тебя, не только святые силы, но и все силы противника. Твой судья в состязании (ἀγωνοθέτης) помогает тебе..." (114.1-15), ср. "Ибо судья в состязании (ἀγωνοθέτης) — Бог Вседержитель ... а зрители ангелы и боги" (III. Strom. VII.20.3, с. 14.25-26). "Подпасть страстям" (τὸ ὑποπεσεῖν... τὰς πάθεσιν) для Климента — это "злейшее рабство" (ἐσχάτη δουλεία) и, наоборот, воздержание от страстей — свобода (ἐλευθερία) (II. Strom. II, 144.3; с. 192, 20-22); ср. пассаж из ПС, где говорится о борьбе со страстями: "Мой сын, разве кто-нибудь желает быть рабом? Зачем ты так сильно одержим страстями?" (88.7-9)¹⁸. "Избавься ото всяких оков, чтобы приобрести свободу (-ἐλεύθερος)" (105.19-21). Как и в ПС (85.18), у Климента дьявол назван тираном (τύραννος, I. Protr. I.7.5; с. 8, 6) ; моральное несовершенство, удаление от Бога — это грязь (βόρβωρος), ПС 85.20; 97.30; 103.22, ср. I. Protr. X, 92. 4; с. 68, 8). Душа, отпавшая от Бога, как у Оригена (III. Horn. Jer. 8.1; с. 55, 24-25), так и в ПС (85.9), названа "пустынной" (ἐρήμος); чувства, как ворота души, встречаем и у Оригена (III, Fr. 52; с. 257, 26); и в ПС (85.4). С призывом ПС "Усиль войну (πόλεμος) против всякого безумия страстей" (πάθος, 84.19-20) ср. "войну против страстей"(... τὸν πόλεμον τὸν κατὰ τῶν πάθων) у Оригена (III. Horn. Jer. 6.16; с. 45, 22). "Христос — истинный свет и солнце ... Ибо как солнце... появляется, чтобы давать свет глазам плоти, так и Христос просвещает всякий ум (νοῦς) и сердце", — говорит автор ПС (98.25-30). Образ Христа-солнца знаком и Клименту, и Оригену, ср. "Спаситель, будучи "светом мира" (Мф. 5:14), не тела просвещает, но бестелесный ум (νοῦς), чтобы каждый из нас, просвещаемый как

[Roberts, 1979, с. 8]. Заметим, что в картонаже переплета этой рукописи обнаружены фрагменты "Евангелий" от Матфея и Луки конца II в.

¹⁷ Однако следует иметь в виду принципиально различный подход к символическому толкованию библейских книг у этих авторов. Если первый совмещал аллегоризм Нового Завета, идущий от традиции палестинского иудаизма, и аллегоризм, выработанный языческой культурой, то Ориген (по словам Порфирия, научившийся аллегорическому толкованию у греческих философов, см. Eus. H.E. VI.19, 8), резко выступая против аллегоризма язычников (Cels. IV.48; с. 321.3 и сл.), предлагал свой метод толкования Писания. Вообще отношение к символическому прочтению библейского текста не было однозначным у раннехристианских авторов; помимо двух названных случаев следует отметить как тех, кто полностью находился в русле новозаветного толкования ветхозаветного текста (например, автор "Послания Варнавы" и Климент Римский), так и тех, кто полностью отвергал аллегорическое толкование (апологеты, Тертуллиан); подробнее см. [Répin, 1958, с. 260- 261, 265, 453].

¹⁸ Копт. глагол **ϨΤΡΤΡ** соответствует греч. *ταράσσω(-ομαι)*. Слово встречается и у Климента в значениях "быть подверженным страстям", т.е. в том смысле, какой вкладывали в него стоики, имея в виду состояние, противоположное бесстрастию (ἀταραξία), спокойствию души (γαλήνη τῆς ψυχῆς).

солнцем, смог увидеть и другие умопостигаемые" (Orig. IV. Joh. I.25; с. 31, 17-20; Clem. III. Strom. VII.21, 7; с. 15.28-16.2).

Как и у Климента (II. Strom. V.7. 8; с. 330, 17), в ПС Христос назван божественным учителем (90.33); как и у Оригена, Христос — это "добродетель (ἀρετή), которая вмещает все добродетели" (Cels. V.39, с. 43.23-24), в ПС Христос — "царь всякой добродетели" (ἀρετή, 111,17).

Незнание — это смерть. "Что есть дурная смерть, как не незнание¹⁹, что есть дурная тьма, как не забвение познания?"²⁰. Такой же троп встречаем у Климента: "Не знать Отца — это смерть" (II. Strom. V.63.8; с. 368, 31); "ибо незнание (ἄγνοια) этого (т.е. того, что относится к Богу. — А.Х.) — это смерть" (III, Q.d.s.7.3, с. 164. 2 1). Сравнение незнания с тьмой также находим у Климента: ἐν πολλῷ τῷ τῆς ἀγνοίας σκότει (II. Strom. V.17.3; с. 337, 5; ср. I. Paed. 80.1; с. 206, 12). У Оригена тьма и незнание стоят в одном ряду (IV. Joh. Cat. III; с. 486, 29), ср. "ночь незнания" (IV. Joh. Cat. XVII; с. 496, 23-24).

Однако родство ПС с этими авторами не ограничивается только способом выражения и простирается глубже: их богословская мысль также имеет много общего. Остановимся на некоторых положениях.

Бог трансцендентен. "Думай о Боге, что он пребывает в каждом месте (τόπος) и вместе с тем он [ни] в [каком] месте. [По отношению к силе] — он во всяком месте, а по отношению к божественности — он не имеет места. Ибо (только) таким образом можно немного узнать Бога. По своей силе он наполняет каждое место, а в величии его божественности ничто не вмещает его. Все находится в Боге, а Бог же не вмещается ни в чем" (ПС 100.32-101.11). С этим почти дословно совпадают утверждения Оригена: "Ибо больше Бог всякого места (τόπος) и вмещает все что угодно, и нет ничего, что вмещает Бога (οὐδέν ἐστὶ τό περιέχον τὸν θεόν, II. Cels. VII.34, с. 184.15-17); "Бог не в каком-то месте (ἐν τόπῳ), но сила несказанная, невыразимая, и невидимая" (Sel. Psalm. 13, с. 104); "Бог наполняет все (οὐδέν κενὸν τοῦ θεοῦ, III. Cat. Jer. 23. 24; с. 206, 28). С такими определениями согласен и Климент: "Итак, не в каком-то месте (ἐν τόπῳ) первая причина (Бог. — А.Х.), но выше и места, и времени, и имени, и мысли" (II. Strom. V.71, 5; с. 374.18-20); "Ведь не во мраке или каком-то месте Бог, но выше и места, и времени ... (он) потому и не находится в какой-либо части, что, вмещая (περιέχων), не вместим (περιεχόμενος) (II. Strom. II.6, 1-2; с. 116.2-5).

Мысль о трансцендентности Бога в первые века новой эры постоянно встречается у эллинизированных иудеев (например, у Филона: "Глупец думает, что Бог находится в некоем месте (ἐν τόπῳ), не вмещающий (μὴ περιέχοντα), но вместимый (περιεχόμενον) — I. Leg. All. III, 6; с. 114.15-16), греческих философов, в герметизме, гностицизме²¹ и у христианских авторов²². К концу II в. н.э. на фоне

¹⁹ Копт. $\overline{\text{MNTATCOOYN}}$ = греч. ἄγνοια.

²⁰ Принимаем исправление текста, предложенное Функом, см. [Funk, 1975, с. 286].

²¹ О формуле "вмещающий — не вместим" в герметизме и у гностиков см. [Schoedel, 1980, с. 380-381].

медленно умирающей греческой культуры только платоновская философия оказывалась живой и еще способной к дальнейшему развитию силой, и неизбежная конфронтация (диалог) христианства с языческой философией (причем христианство было стороной воспринимающей)²³ фактически выливалась в конфронтацию с платонизмом в его тогдашнем виде (средний платонизм)²⁴. В среднем платонизме и позднее у неоплатоников мысль о том, что бога можно постичь только *via negativa* ("отрицательным путем"), выраженная у Платона еще не совсем четко, получает завершение²⁵. Климент и Ориген испытали сильное влияние платонизма (см. выше, гл. II), богословие ПС также обязано этой традиции²⁶.

Поскольку нельзя представить, что Бог имеет конкретное место обитания, т.е. занимает определенное пространство, он не может мыслиться, как тело. "Ведь несправедливо, чтобы мы говорили, что Бог — тело (σῶμα). Ибо следствием (ἀκολουθία) этого будет то, что мы даем телу рост и убывание. А тот, кто претерпевает это, не может оставаться непреходящим" (ПС 100.6-12). Климент, возражая стоикам, говорит: "Ибо стоики утверждают, что Бог есть тело (σῶμα)..." (II. Strom. V.89, 2; с. 384, 18). С приведенным отрывком из ПС почти полностью совпадает утверждение Оригена: "Нельзя говорить, что Бог находится в некоем телесном месте, иначе следствием (ἀκολουθία) этого окажется то, что он — тело (σῶμα), а этому сопутствуют нечестивейшие мнения, что он может воспринимать

²² Работы последних лет показали сложность проблемы, см. [Danielou, 1973, с. 323 и сл.], где автор подчеркнул важность контактов между иудео-христианством и эллинистической философией, с одной стороны (например, сильное влияние среднего платонизма на Иустина и Татиана), с другой — влияние эллинизированного иудаизма на гностицизм и герметизм, которые, в свою очередь, могли воздействовать на языческую философию. Ср., однако, замечания Армстронга [Armstrong, 1978, с. 123] о том, что при выявлении взаимоотношений между гностицизмом и греческой философией следует быть весьма осторожным.

²³ Стремясь оправдаться перед языческими властями (но не с целью обратить в свою веру), христиане с середины II в. вынуждены были обращаться с разъяснениями о сущности своей религии к языческой аудитории. Чтобы быть понятыми, они должны были говорить со своими оппонентами на их языке, поэтому традиции греческой философской культуры выступают в их рассуждениях на первый план. Апологеты стали излагать христианское учение в категориях другой культуры (подобное делал уже Филон, пытаясь объяснить иудейскую религию языком греческой философии, см. [Jaeger, 1963, с. 28]), и с этого момента иудео-христианство, ориентированное преимущественно на иудейский мир и мыслившееся понятиями позднего иудаизма, перестает играть решающую роль и уступает место эллинистическому христианству, ориентированному преимущественно на языческий мир и мыслившемуся понятиями позднеантичной философии.

²⁴ См. [Waszink, 1965, с. 134]. Один из современных исследователей, может быть, несколько утрирует суть дела: "Для платоника принятие христианства было вовсе не революционным шагом, связанным с радикальным отражением его прежних взглядов [Chadvick, 1966, с. 10]. Ср. утверждение Иустина: "Не чужды учения Платона учения Христа, но не во всем подобны" (II. Apol. 13.2).

²⁵ Ср. Alb., Didasc. X, Hermann, с. 164, 28 и ел.; Plot. Enn. V, 5, 8. Анализ параллелей между средним платонизмом и ПС см. [Zandee, 1975, с. 158-179; Schoedel, 1972, с. 88-108].

²⁶ Однако это не значит, что всякое "отрицательное" богословие обязано платонизму. Так, например, в "Пастыре" Гермы формула "вещающий все ... будучи невместимым" (Mand. 1.1: πάντα χωρόν... ἀχώρητος ἄν) безусловно обязана иудейской традиции, см. [Danielou, 1973 с. 325].

делимое, материальное и тленное, ибо всякое тело делимо, материально и тленно" ($\delta\iota\alpha\rho\epsilon\tau\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \dots \acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{o}\nu \dots \phi\theta\alpha\rho\tau\acute{o}\nu$; II. Or. 23.3; с. 351, 3-7). Также и в трактате "О началах", дошедшем в латинском переводе, читаем: "Не следует думать, что Бог тело (*corpus*) или в теле (*in corpore*)" (*De Princ.* 1.1,6; PG 11, 125 A). Возражая последователям Зенона и Хризиппа, Ориген говорит: "...согласно нам (христианам. — А.Х.), Бог не тело ($\sigma\acute{o}\mu\alpha$)" (II. Cels. VIII.38; с. 188, 11-12). Утверждение, что Бог не тело, и у Климента, и у Оригена направлено против стоиков²⁷, в ПС перед нами — отголоски этой полемики²⁸.

Бог скрыт от нас, невыразим и непознаваем. "Не трудно узнать творца всякого творения (т.е. знать, что он существует. — А.Х.), но невозможно постичь образ его. Ибо не только людям трудно постичь Бога, но трудно и любой божественной природе ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), ангелам и архангелам" (ПС 100:13-23)²⁹. "Не дерзай говорить слова о нем и не ограничивай для себя Бога ... умственными образами" (102.8-10). "Ведь нет ничего скрытого³⁰, кроме одного Бога. Он является каждому и (вместе с тем) скрыт весьма. ...Он же скрыт из-за того, что никто не понимает принадлежащего Богу. Ведь ... недостижимо знать помыслы Бога" (116.13-24). Для Климента Бог также "невидимый и невыразимый" ($\acute{\alpha}\beta\omicron\rho\alpha\tau\omicron\varsigma \dots \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\omicron\varsigma$, II Strom. V.78.3; с. 378, 2) и не может быть постигнут сам по себе (ср. II. Strom. V.82, 4; с. 381, 7-8). К абсолютному бытию Бога не применимо никакое определение, определению поддаются только его проявления в мире³¹. Как и в ПС, мы находим эту мысль у Климента: "Если кто-нибудь мысленно постигает Бога — а должным образом никто (ибо какая мысль достойна Бога?), но насколько возможно, — пусть думает, что он великий, непостижимый ($\acute{\alpha}\lambda\epsilon\rho\iota\nu\acute{o}\eta\tau\omicron\nu$) и превосходный "свет неприступный" (I Тим. 6:16), соучастник всякой доброй силы, всякой ... добродетели, заботящийся обо всех" (Ecl. Proph. 21; с. 142, 20-25). Он "выше ума ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha \nu\omicron\upsilon$) и сущности, невидимый и бестелесный" ($\acute{\alpha}\beta\omicron\rho\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$, II. Cels. VII. 38, с. 188, 11-12), — говорит Ориген. И в другом месте: "Поскольку наш ум своими возможностями не может постичь самого Бога, как он есть, то постигает творца вселенной из красоты дел и ... творений" (*De Princ.* 1.2.6. PG. 11, col. 135)³².

²⁷ Возражения стоикам повсюду рассеяны у Оригена в трактате "Против Цельса", например: "стоики, утверждающие, что Бог — тело" (I. Cels. I.21; с. 72, 12) или "стоики, которые вводят тленного ($\phi\theta\alpha\rho\tau\acute{o}\varsigma$) бога и говорят, что его сущность ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$) — тело, изменчивое и непостоянное" (I. Cels. III.75; с. 267, 3-5), и т.д.

²⁸ Топос "бестелесный бог" хорошо известен александрийской культуре и вне церковного христианства, ср. "но бестелесное ($\tau\acute{o} \dots \acute{\alpha}\sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$) — или божественное, или Бог" (СН II.4. Н.Ф.; с.33.1-2).

²⁹ К этой цитате из ПС можно привести параллель — разъяснение из Оригена: "... ибо высшие силы не видят Бога не из-за своего бессилия, но вследствие бестелесности Бога" (IV. Joh. Cat. XIII; с. 495, 8-9).

³⁰ Коптское ⲒⲠⲠ , ⲒⲠⲠ "быть скрытым" может передавать как греч. $\kappa\rho\acute{\upsilon}\phi\iota\omicron\varsigma$, так и $\acute{\alpha}\beta\omicron\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\omicron\varsigma$ [Crum, 695A].

³¹ См. [Pohlentz, 1943, с. 158] со ссылкой на Strom. V.82.

³² И опять перед нами концепция, встречающаяся уже у Платона (Parm. 142 A), а позднее повсюду в платонизме и платонизирующей традиции, ср., например, у Филона (III. De Mut. Nom. 15; с. 159.13:

Необходимым условием для познания божества является Логос-Сын. "Невозможно тебе никак познать Бога, кроме как через Христа, того, который имеет образ (εἶκων) Отца" (ПС 100.24-27); "О Христос — царь, открывший людям великое божество" (111.15-16). К этой мысли, восходящей в конечном счете к новозаветному богословию (Мф. 11:27; Ин. 14:6-7), неоднократно возвращается Климент: "Чтобы мы смогли познать (ἐπιγνώμεν) Отца, надо уверовать в Сына" (II. Strom. V.1, 4; с. 326, 12-13); Бог созерцается только через Христа (I. Protr. I.10, 3; с. 10, 18-19). Ему вторит Ориген: "Незнающий Отца восходит от познания Сына к познанию (γνώσις) Отца и не иначе может увидеть Отца, как увидеть Сына" (IV. Joh. 19.56; с. 305, 3-6). Христос *imago* (= εἶκων — *A.X.*) *est per quam cognoscimus Patrem quem nemo alius novit nisi Filius* (De Princ. 1.2.6; PG. 11, col. 13S B).

Бог знает всё (ср. I Ин. 5:20). "Бог видит всякого..." (ПС 101.15-16). "Он знает всё до того, как это произошло, и он знает тайное сердца. Все же они (т.е. тайные помыслы. — *A.X.*) явны и ничтожны перед ним" (116.1-6). Для Климента "Бог видит и слышит все" (II. Strom. V.42, 2; с. 354, 22); он "знающий всё наперед" (προγινώσκος, III. Ecl. Proph. 21; с. 142, 24). "Естественно для Бога, — говорит Ориген, — знать наперед то, что будет" (II. Or. 5, 3; с. 309, 12). Фраза "... Бог, знающий тайны (τὰ κρυφία) сердца и знающий будущее наперед" (De Princ. 3.1.13. PG. 11, 273A) совпадает дословно с выпеприведенным отрывком из ПС.

Поскольку Бог знает все и видит будущее, то "пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо нечестиво помещать творца (δημιουργός) всякого творения в незнание" (ПС 116.6-10). Если, утверждая, что Бог — не тело, христианские авторы полемизировали со стоическим пониманием божества, то, доказывая, что Бог не может быть незнающим, они возражали гностикам, а именно валентинианам, которые учили, что Бог-Отец непознаваем и не участвует в создании мира: мир сотворил Демиург (низший бог, находящийся вне Плеромы), не зная о существовании Плеромы. У Климента, среди опровержений гностических построений, встречаем и возражение против учения валентиниан о том, что Бог-творец пребывал в незнании (οὐκ ἐγίνωσκεν, III. Ecl. Th. 49.1; с. 123, 3)³³. Прежде чем перебраться в Рим, Валентин учил в Александрии и приобрел там немало последователей. Именно против них выступали Климент (против Феодота) и Ориген (против Гераклеона); отголоски этой полемики находим и в ПС.

В пассаже: "Ибо тот, кто говорит: "У меня много богов", — безбожник, и ложное знание бросает он в твое сердце..." (ПС 96.1-3) мы видим выпад против язычников. В критике языческого политеизма и Климент, и Ориген пользовались тем же тезисом: "Многобожие — это безбожие". Так, "Безбожниками (ἄθεοι) я называю тех, которые не познали сущего Бога ... называющие богами тех, которые на самом

Бог ἀπερίνοητον καὶ ἀκατάληκτον), в валентинианском "Трехчастном трактате" (54.15 и сл.), где апофатическое богословие, возможно, восходит к учению самого Валентина (александрийский период); в Ев. ист. 17.7-8.

³³ О том, что Демиург, по учению валентиниан, творил в незнании, свидетельствуют Иринея (Adv. Haer. L.V.5) и Ипполит (Philos. VI.33: οὐδὲν οἶδεν... ὁ δημιουργός ὅλως, ἀλλ' ἔστιν ἄνους καὶ μωρός).

деле не существуют", — говорит Климент (I. Protr. 23.1; с. 17, 19 и сл.); ср. "безбожное многобожие" (ἄθεος πολυθεότης) у Оригена (I. Cels. III, 73; с. 265, 10, или πολύθεος ἄθεότης, I Mart. 32; с. 28, 2).

Первой ступенью на пути познания божества является самопознание. "Ибо никто... не сможет познать Бога, как он существует, ни Христа, ни Духа, ни сонма ангелов и архангелов. ...Если ты не познаешь себя, ты не сможешь познать их всех... Стучите в себя самого, чтобы Слово открыло тебе" (ПС 116.28-117.9). Эту же мысль, восходящую к глубокой древности, встречаем у Климента: "Ибо если кто познает себя, увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу" (I. Paed. 1.1; с. 235, 21-22).

Моральные проблемы, волновавшие автора ПС³⁴, те же, что у Филона и Климента, которые в своем этическом учении многим обязаны стоицизму³⁵. Как для стоиков, так и для автора ПС и Климента страсти (πάθη) — это причина всякого зла в человеке³⁶. "Усиль войну против всякого безумия страстей (πάθος)... Удали все это, несчастная душа" (ПС 84.19-20; 85.23). Так же и для Климента необходимым условием безгреховного состояния является "освобождение от страстей" (I. Paed. I, 2, с. 92.1), ср. также у Филона (I. Leg. All. II. 90; с. 108, 27). Борьба против страстей — это прежде всего борьба против "страстного желания, вожделения" (ἐπιθυμία) и "удовольствия" (ἡδονή). "Если ты отбросишь от себя вожделение (ἐπιθυμία), коварства которого многочисленны, и если освободишься от грехов удовольствия ..." (ПС 105.19-26)³⁷. "Не сжигай себя в огне удовольствия" (ПС 108.4-5). Климент также видит в борьбе против грехов прежде всего борьбу против удовольствия (ἡδονή), которое порождает вожделение (ἐπιθυμία): "воздерживаясь от удовольствия, мы препятствуем вожделению" (I. Paed. II.9.1; с. 159, 29-30; ср. у Филона: "Все страсти покоятся на удовольствии", I. Leg. All. III.113; с. 138, 15-20).

Освободившись от страстей, человек обретает мир (εἰρήνη) в душе (ПС 86.15), свободу (ἐλευθερία), спокойную жизнь³⁸ (ПС 85.6), т.е. бесстрастие (ἀπάθεια, ἀταραξία). "Цель для нас ἀταραξία, — говорит Климент, — и это есть "мир (εἰρήνη) тебе"" (I. Paed. II.58.3; с. 192, 15-16); "ибо полное изгнание вожделения (ἐπιθυμία) имеет результатом бесстрастие (ἀπάθεια)" (II. Strom. VI.74.1; с. 468, 30-31).

Избавиться от страстей человек может, лишь вооружившись умом (νοῦς), который назван также и "руководящим началом" (ἡγεμονικόν), и разумом (λόγος;) . Нужно "ввериться упряжке двух друзей — разуму и уму, — и никто не победит тебя" (ПС 86.13-17). Эту мысль, хорошо известную стоической этике, встречаем и у

³⁴ Подробнее см. [Zandee, 1975/1976, с. 615-630; 1977, с. 134].

³⁵ О влиянии стоицизма на моральное учение Филона см. [Pohlenz, 1943, с. 194]. О влиянии стоической этики на Климента см. [Osborn, 1957, с. 102-107]: "Дух и фразеология стоической этики очевидны в сочинениях Климента. Его этические идеи идут в основном из этого источника" (с. 102).

³⁶ Согласно стоическому учению четыре основные страсти в человеке — это "удовольствие" (ἡδονή), "страстное желание" (ἐπιθυμία), "печаль" (λύπη), "страх" (φόβος) см., например, Diog. Laert VII, 110.

³⁷ Греческий текст, вероятно, не был понят коптом-переводчиком (или был испорчен), так как фраза осталась без завершения.

³⁸ Копт. **сбразт нвиос** — греч. ἀτάραχος βίος, т.е. ἀταραξία — термин, хорошо известный стоической этике, см. [Crum, 389b].

Климента: "...ибо должно, чтобы ум (νοῦς) удерживал от страсти (πάθος)" (II. Fr. 44; с. 221, 22). Человек, по утверждению Филона, тем и отличается от животного, что имеет ум (νοῦς) и разум (λόγος) (I. Op. Mund. 73; с. 24, 2 2-3), которые удерживают от страстей (I. Leg. All. III. 116; с. 139, 8-9). Призыв ПС: "общайся с истинной природой (φύσις) жизни" (ПС 98.10-11) — также отголосок стоической темы "жить в согласии с природой" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)³⁹ NT.fl.

Однако при всем сходстве этических воззрений ПС и александрийских авторов нельзя не заметить и существенное различие между ними. Начиная с апостольских сочинений отправной точкой всего христианского миропонимания является "вера" (πίστις). "Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом, а сердцем твоим веровать, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься", — говорит апостол Павел (Римл. 10:9). Христианская религия немыслима без веры: ибо "как призывать того, в кого не уверовали?" (Римл. 10:14). Климент и Ориген продолжают эту апостольскую традицию. "Уверуйте — и в награду получите спасение", — призывает Климент (I. Protr. 106.5, с. 76, 18), и с ним вполне согласен Ориген: "Никто из неверующих в Христа не получит (вечную) жизнь" (IV. Joh. 11.115; с. 73, 16).

Но автор ПС, будучи в своем богословии вполне христианином, ни разу не апеллирует к вере⁴⁰, и создается впечатление, что он сознательно избегает употреблять это столь важное для христианской этики понятие. Противопоставление веры неверию (ἀπιστία), верующего (πιστός) неверующему (ἄπιστος), весьма обычное для христианской мысли (например, I Тим. 12:14), соответствует в ПС противопоставлению: знание — незнание (соответственно мудрый, σοφός — дурной, φαῦλος), т.е. этическая оппозиция заменена интеллектуальной.

Понятие "вера", ставшее для новой религии краеугольным, не раз служило поводом для насмешек со стороны языческих оппонентов. Для человека, воспитанного на классической греческой философии, вера — это низший уровень познания, состояние необразованного ума, то, чему должна быть противопоставлена разумная сила — λογισμός⁴¹. Гностики, продолжая традиции греческой философии, учили, что Бог не может быть постигнут верой, но только знанием (γνώσις). Отстаивая в полемике с ними "христианскую веру", Климент и Ориген вырабатывали теорию "христианского гносиса", несколько не умаляя значения "веры", и она остается для Климента "первым плаванием к спасению" (II. Strom. II.31.1; с. 129, 16). Таким образом, избегая говорить о вере, автор ПС следует скорее греческой философской традиции (возможно, под влиянием гностического противопоставления веры знанию), чем христианскому учению.

³⁹ Подробнее см. [Zandee, 1975/76, с. 619].

⁴⁰ Единственное исключение — "царь веры" — в самом конце текста (117.10) никак не мотивировано и не следует из содержания трактата.

⁴¹ См. [Dodds, 1965, с. 120-121], где приведены свидетельства Лукиана, Галена, Цельса; ср.: "Твоя сила в λογισμός, и (этим) ты победишь дурные страсти" (ПС 108.15-17).

То же следует сказать и о таком неизвестном греческой философской культуре понятии, как "любовь" (*ἀγάπη*)⁴². Для авторов церковного христианства именно любовь является "исполнением Закона" (Римл. 13:8-10), и именно на ней и вокруг нее строится вся последующая христианская мораль. И если для Оригена "величайшая из добродетелей — любовь (*ἀγάπη*) к ближнему" (П. Ог. XI.1; с. 322.44), то автор ПС совершенно не знает этой важной реалии новой этики. И хотя он призывает своего духовного сына "жить во Христе" (88.16) — это не призыв апостола Павла, где основа христианской жизни — "вера, надежда, любовь... но любовь из них больше" (I Кор. 13:13).

Подведем первые итоги. Хотя отдельно взятые концепции ПС находят близкие параллели в трудах неалександрийских христианских авторов (см., например, "Пастырь" Гермы, ср. выше, примеч. 26), мировоззрение автора нашего трактата в целом (богословские концепции, язык, система образов и пр.) может быть объяснено только на основе сравнения с александрийской школой, как она предстает перед нами сначала в трудах Филона, а затем у Климента и Оригена. Однако если в своем понимании Бога автор ПС более всего обязан современному ему платонизму и может быть назван, как Климент и Ориген, платонизирующим христианином то, исключив из своего учения такие понятия, как "вера" и "любовь", — эти альфу и омегу христианской морали, — в своей этике он оказывается скорее стоиком и ему чужда последовательная христианизация стоической морали, которую проводил Климент.

На вопрос, чем объяснить подобное своеобразие мировоззрения автора, может быть несколько ответов. Возможно, это произошло потому, что автор ПС обращался к языческой аудитории, не знакомой с сутью христианского учения, и, выражая свою мысль в понятиях современной ему греческой философской культуры, намеренно избегал таких реалий христианской морали, которые не были пока понятны его слушателям. В этом случае его аудиторией могли быть те, кого называли *κατηχομένοι* (оглашенные), т.е. готовящиеся к принятию крещения. Период катехумената имел две стадии: на первой желающий вступить в христианскую общину подвергался испытанию и наставлялся в основах веры, на второй — достойные допускались к крещению (подробно I. Cels. III.51; с. 247-248, где Ориген рассказывает о практике александрийской церкви). Может быть, именно к тем, кто находился на начальной ступени посвящения, и направлено ПС. Этим тогда и объясняется отсутствие в тексте таких понятий, как покаяние (*μετάνοια*) и крещение (*βάπτισμα*): об этом рано говорить, пока не пройден этап испытания⁴³. Правда, на такой ответ есть достаточно веское возражение. Известные нам наставники александрийской христианской школы были представителями духовной элиты, которые, являясь прежде всего самобытными мыслителями, не только свободно

⁴² Об отличии христианской *ἀγάπη* от платоновского *ἔρως* см. [Dodds, 1965, с. 89, примеч. 2]; ср. TDNT, vol. I; *ἀγαπάω*, с. 21-55.

⁴³ Впрочем, нет твердых оснований говорить о том, что подобная строгая практика катехумената существовала в Александрии до Оригена — при Клименте или Пантене (ср. гл. II, примеч. 161).

ориентировались в античном наследии (по большей части, хотя и не всегда⁴⁴, зная его из первоисточников), но и прекрасно владели искусством философского спора и аргументации; культура же автора ПС, имеющего более чем скромные знания и способности, делает предположение о том, что он сам мог быть христианским учителем, маловероятным.

Автор ПС мог быть обращенным в христианство из язычников и поэтому усвоил лишь хорошо понятные ему (например, Христос, воплотившись, сделал познание Бога доступным каждому) или ранее так или иначе знакомые (например, об абсолютной невыразимости божества) концепции. Но при этом остается непонятным, где автор получил достаточно хорошее библейское образование, которое не ограничивалось только (внешним) знанием библейских книг, но позволило ему уверенно использовать жанр, непривычный для античной культуры⁴⁵. Все это делает наиболее правдоподобным следующее предположение. Несмотря на то, что еврейская диаспора Египта после антиримского восстания 115- 117 гг. перестала существовать как самостоятельная политическая и культурная единица, иудейское население, правда значительно сократившееся, все же оставалось в Александрии (пострадавшей значительно меньше, чем периферия⁴⁶) и, конечно, по-прежнему, хотя, может быть, не так открыто, как ранее, продолжало исповедовать свою религию. Продолжали существовать и еврейские школы, где преподавание Писания велось по-гречески, в соответствии с древними традициями эллинистического иудаизма, нашедшими выражение в мысли Филона⁴⁷. Автор ПС вполне мог быть обращенным в христианство иудеем, получившим такое образование. Может быть, именно в этом следует искать причину того, что ряд концепций ПС выражен в понятиях эллинистического иудаизма⁴⁸.

Церковное христианство долгое время было не единственным, а лишь одним из многочисленных пониманий и способов существования христианства (ср. выше, гл.

⁴⁴ Например, употребление одной и той же цитаты из Тимея (28 С): "Итак, в самом деле, трудно обнаружить создателя и отца этой вселенной, и даже если мы нашли его, его совершенно невозможно выразить в словах" Климентом (I. Protr. VI.68, 1; с. 51, 28-30), Иустином (II. Apol. X.6), Афинагором (Leg. 6), Альбиной (Didasc. XXVII, 1), Цельсом (Orig. II. Cels. VII. 42; с. 192, 25-26) объясняется тем, что эти авторы пользовались каким-то сборником (Florilegia); подробнее см. [Danielou, 1973, с. 108 и сл.]; ср. также [Chadwick, 1966, с. 36-37].

⁴⁵ О том, что для греческой литературы более привычны сборники коротких изречений, а не пространные поучения, идущие из ближневосточной традиции, см. ниже.

⁴⁶ Подробнее см. [Tcherikover, 1963, с. 30].

⁴⁷ Утверждение Чериковера [1963, с. 31], что после поражения восстания евреев диаспоры оставалось лишь два пути — полной ассимиляции или возвращения к традициям предков (изменение греческих имен на еврейские, воскрешение еврейского языка) — представляется слишком категорическим.

⁴⁸ Например, то, что Христос — ангел (ПС 106.27), он же образ Бога и Слово, может объясняться из эллинистического иудаизма, ср., например, у Филона: "... образ (εἶκων) Бога, Слово (λόγος) -его ангел" (III. Somn. I.240; с. 256.1) или "Христос — Премудрость" (ПС 106.23), ср.: "Премудрость (σοφία) Бога, она же и Слово Бога" (I. Leg. All. I.65; с. 78, 2). Поэтому трудно согласиться с Я.Зандее, который видит в этих концепциях следы древнего иудео-христианства, пришедшего в Египет из Палестины; подробнее см. [Zandee, 1981, с. 498-584].

I). В Александрии, как нигде в другом месте, этот плюрализм находил благодатную почву. Среди всевозможных толкований христианства валентинианское, как можно судить по постоянной полемике с ним Климента и Оригена, имело прочные позиции и представляло серьезную конкуренцию церковному. Однако, пока не определился еще общецерковный канон Писания, пока понятие "ортодоксия" только еще начало формироваться в трудах высокообразованной элиты церковного христианства, все эти учения были равноправны и влияли друг на друга⁴⁹.

В свете сказанного обратимся к пассажиру из ПС (92.10- 94.29), где автор предлагает свое понимание проблемы природы человека, т.е. раскрывает свое антропологическое учение. Отрывок вводится следующим обращением: "Но прежде всего познай свое рождение. Познай себя, что ты есть, из какой сущности (οὐσία) или из какого рода (γένος) или из какого колена (φύλη)" (92.10-15). В конце трактата автор еще раз возвращается к этой же теме в несколько другом аспекте: "Если ты не познаешь себя, ты не сможешь познать их всех (т.е. "Бога и всего, что к нему относится. -А.Х.). Открой себе дверь, чтобы ты смог познать то, что происходит" (117.5-7).

Стремление к познанию своего происхождения, к самопознанию как первому шагу на пути к постижению божества стало в первые века новой эры общим местом в самых различных идеологиях. Филон призывает "сначала познать себя и собственную сущность (οὐσία): ибо не знающий себя как сможет постичь высочайшее и силу Бога, все превосходящую" (V. Spec. Leg. I, 263, с. 64, 5-7; ср. III. Somn. I, 60, с. 218.3: ὁ δὲ ἀπογινῶς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα)⁵⁰.

Эту мысль в форме, весьма близкой ПС, встречаем у Климента, для которого познать себя — это познать "для чего ты родился, чей образ (εἶκων) имеешь, какова твоя сущность (οὐσία), кто тобой управляет, какова твоя причастность божеству и т.п." (II, Strom. V.23, 1, с. 340, 20- 22); ср.: "Ибо, если кто познает себя, увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу" (I, Paed. 3, 1; с. 235.21-22). Им вторят такие документы александрийского христианства, как "Изречения Секста": "Узнав, для чего ты родился, познай себя" (№ 398, [Chadwick, 1959, с. 58]) и "Свидетельство истины": "Когда человек познает себя и Бога, который выше истины, он будет спасен" (45.1-4). Также и для валентиниан основа всякого познания — самопознание: "Что мы были, чем стали; где мы были, куда брошены; куда устремляемся, откуда освобождаемся; что такое рождение, что возрождение?" (II, Clem. Exh. Theod. 68.2, с. 131, 17-19). Подобное находим и в "Евангелии истины" (22.13-20). Этот вопрос интересует и автора герметического трактата (СН. IV. 4; N.F. I, с. 50, 13: ἐπι τί γέγονας), и неоплатоников⁵¹, и стоиков (Epict. Ench. II, 10; M.Ant. VIII, 52)⁵². Но такие примеры

⁴⁹ Вспомним, что переход из одного лагеря в другой, даже у представителей церковной элиты, был достаточно обычным: например, ученик Иустина Татиан стал валентинианином, а Тертуллиан — монтанистом.

⁵⁰ См. например, [Kahn, 1973, с. 293-307; Courcelle, 1971b, с. 2 45-250].

⁵¹ Подробнее см. [Courcelle, 1971a, с. 15 3-166].

⁵² Богатый материал собран Э.Норденом, см. [Norden, 1913, с. 192 и сл.] .

могут быть взяты не только из греческой философской традиции, восходящей к Платону (см., например, беседу Сократа в Алкивиаде I, 128E-135E; ср. Федр, 229E, Филеб, 48C-E и т.д.); мы находим их и в иудео-христианстве. Достаточно назвать "Евангелие от Фомы" ("Когда вы познаете себя, тогда вас познают... Если не познаете себя, тогда вы в нищете..." — log. 3) и греческий перевод "Деяний Фомы" (ζητήσαι ἑμαυτὸν καὶ γινῶναι τὶς ἤμην καὶ τὶς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν — cap. 15, с. 12 1, Bonnet)⁵³.

Приведенные примеры указывают лишь на определенную направленность религиозно-философской мысли того времени⁵⁴, но наличие подобной темы ("познай свое происхождение") само по себе не может раскрыть мировоззрение автора. Чтобы понять его, надо знать, как он представлял проблему, знать его ответ. Обратимся опять к тексту ПС:

"Знай, что ты произошел из трех родов (γένος): из земли, из сформированного (πλάσμα) и из созданного. Тело (σῶμα) произошло из земли, из земной сущности (οὐσία), а сформированное произошло ради души (ψυχή) из божественной мысли. Созданное же — это ум (νοῦς), который произошел по образу (κατὰ εἰκὼν) Бога. Божественный ум имеет сущность от божества. А душа — это то, что он сформировал (πλάσσω) в их собственных сердцах⁵⁵. Ибо я думаю, что она является женой того, кто произошел по образу. А тело, которое произошло из [зем]ли, его сущность — материя (ύλη). [Если] ты смешаешься, ты приобретешь [себе] три части (μέρος), поскольку ты упал из добродетели (ἀρετή) в неполноценность.

Живи (- πολιτεύω), следуя (κατά) уму (νοῦς). Не думай о плотском (- σαρξ). Приобретай себе силу, так как ум — это сила. Если ты отпал еще и от нее, ты стал андрогином. Сущность же ума, т.е. мышление (νόησις), если ты отбросил ее от себя, ты отрезал мужское и обратился к женскому. Ты стал душевным (ψυχικός), так как ты принял сущность сформированного. Если ты отбросил еще малость этого, так что ты не приобрел себе какой-то человеческой части (μέρος), но взял себе мысль и подобие скота, — ты стал плотским (σαρκικός), так как ты принял скотскую природу (φύσις). Ибо трудно найти душевного, насколько (труднее) найти Господа.

Я же сказал, что Бог духовный (πνευματικός). Человек принял образ от сущности Бога. Божественная душа имеет общение (κοινωνέω) частью с ним... частью с плотью (σάρξ). Дурная (φαῦλος) душа обычно шатается из стороны в сторону... (и это) она считает истиной (ἀλήθεια).

⁵³ Трансформацию этой темы можно найти и в греческих магических папирусах, см. [Betz, 1981, с. 156-171].

⁵⁴ Стремление "познать себя" в философской культуре первых веков новой эры связано со стремлением "освободиться от общества" (a turba ... te separa или fuge multitudinem: Sen. Epist. 10.1), "удалиться в себя" (ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτὸν — M.Ant. IV, 3.2; Marsanes, NH X. 1, с. 9.8-12; 21-24; [Pearson, 1981, с. 275-276]); исследование вопроса см. [Festugiere, 1960]. Под этим углом зрения (конечно, с учетом реминисценций к Экклезиасту) следует рассматривать пассаж ПС (97.30-98.20): "Не доверяйся никому, как другу... Если ты хочешь прожить свою жизнь спокойно, не общайся ни с кем. Даже если ты общаешься с ними, будь, как если бы ты не общался. Будь угоден Богу, и ты не будешь нуждаться ни в ком".

⁵⁵ Смысл фразы мне не совсем понятен, ср. комментарий к переводу, примеч. 21.

[Лучше] тебе, о человек, обратиться к человеку, чем к скотской природе, я имею в виду плотскую... Лучше общайся с истинной природой жизни. Скотство будет направлять тебя в род земли, а умная (νοερός) природа будет направлять тебя к умным образам. Обратись к умной природе и отбрось от себя рожденную землей природу..." (92.15- 94.19) .

Рассуждения автора ПС о том, что человек произошел из трех родов: из земли (копт. **PKAZ** — греч. χούς) , из сформированного (πλάσμα) и из созданного (копт. **PTENO** — греч. ποιήμα), восходят в конечном счете к двум первым главам книги Бытия, где читаем (LXX): "и сделал (ἐποίησεν) Бог человека, по образу (κατὰ εἰκὼν) Бога сделал его; мужчиной и женщиной сделал их" (1:27); "сформировал (букв, "вылепил", ἔπλασεν. — А.Х.) Бог человека, прах (χοῦν) от земли, и вдохнул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душой (ψυχήν) живой" (2:7)⁵⁶.

Однако трехчастное деление человека и, как следствие, три типа людей — живущие в согласии с умом, т.е. духовные (πνευματικοί) , душевные (ψυχικοί), плотские (σαρκικοί) — неизвестны библейской мысли. Ветхий Завет не знает понятий σαρκικός (как и χοικός, и σωματικός⁵⁷), ψυχικός⁵⁸ и πνευματικός. В Новом Завете их можно встретить только в посланиях апостола Павла⁵⁹, но и ему неизвестно противопоставление трех природ в человеке⁶⁰. Таким образом, антропология ПС восходит не к этому источнику.

Уже Филон, сосредоточившись на аллегорическом толковании Пятикнижия, обратил внимание на различие двух приведенных выше пассажей библейского текста: термины "ποιέω" и "πλάσσω", передающие два разных глагола (צַר и רָבַא) еврейского оригинала⁶¹, "становятся одним из краеугольных камней в его построениях. Там, где речь идет о происхождении первого человека, читаем: "Велико отличие теперь (т.е. Быт. 2:7) сформированного (πλασθέντος) человека и прежде (т.е. Быт. 1:27) возникшего (γεγονότος)⁶² по образу Бога. Ибо будучи сформирован чувственным (αἰσθητός), он уже причастен качеству, состоит из тела (σῶμα) и души (ψυχή), мужчина или женщина, смертный по природе; а (созданный) по образу — некий первообраз (ἰδέα) или род (γένος) или печать (σφραγίς), умный, бестелесный, ни мужчина, ни женщина, нетленный по природе" (De Opif. 134, с. 46, 14-19). Различая

⁵⁶ Этот сюжет (точнее, примирение двух разных рассказов — 1:26-27 и 2:7), естественно, вызывал пристальный интерес у раннехристианских авторов и породил обширную литературу толкований, подробнее см. [Wilson, 1957, с. 420 и сл.].

⁵⁷ σωματικός — только в IV Мак. (1:32, 3:1) применительно к страстям.

⁵⁸ ψυχικός — только в IV Мак. (1:32) также о страстях.

⁵⁹ πνευματικός и σαρκικός встречаются в I Петр. (2:5; 2:11).

⁶⁰ В I Кор. 3:1 встречаем оппозицию "духовные — плотские" (последнее в форме σάρκινοι); в I Кор. 2:14 и в Иуд. 19 "душевные" — это те, кто не в состоянии принять Духа; в I Кор. 15:44 оппозиция "тело душевное — тело духовное".

⁶¹ В Септуагинте глаголом "ποιέω" переданы два разных глагола оригинала: 1:26) צַר) и רָבַא (1:27).

⁶² Для Филона обычна оппозиция — πλάσσειν, с одной стороны, и τετυπῶσθαι. (Leg; All. 1.31), γίνεσθαι, (Leg. All. 1.32), ποιεῖσθαι (Leg. All. 1.88) — с другой.

"земного" и "небесного" человека⁶³ (следуя здесь платоновской традиции противопоставления чувственного и умопостигаемого миров), Филон сочетает язык Септуагинты с понятиями платоновской философии. "Два рода людей: ибо этот (т.е. о котором говорится в Быт. 1:27) — небесный (οὐράνιος) человек, а тот (Быт. 2:7) — земной (γήινος). Итак, небесный, поскольку произошел по образу Бога, полностью непричастен тленной и земной сущности (οὐσία), а земной сделан из беспорядочной материи (ὕλη), которую он (т.е. Моисей. — А.Х.) назвал прахом (χοῦς). Поэтому он говорит, что небесный не вылеплен (πέπλασθαι), а отпечатан (τετυπῶσθαι) по образу Бога, а земной это то, что сформировано (πλάσμα) мастером, но не порождение" (Leg. All. I. 31; с. 69, 1-6).

У Филона — хотя он нигде прямо не говорит о том, что "земной" человек состоит "из трех родов", — ум (νοῦς), как и в ПС, занимает в человеке основное место. Ум — это ведущее начало (ἡγεμονικόν)⁶⁴ души (Leg. All. I.39; с. 70, 25; ср. τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦς De Opif. 69; с. 23, 6-7); сущность ума не создана, но от Бога (ὑπὸ θεοῦ καταπνευσθεῖσα)⁶⁵ и поэтому по образу Бога (Reg. Div. Her. 56, с. 14, 3-6); человеческий ум отпечатан в соответствии с ἀρχέτυπον ἰδέαν, т.е. с высочайшим Разумом (Spec. Leg. III.207; с. 207, 17-18). Так же как и для автора ПС, для Филона противопоставление ума (духа) и тела (материи) является ключевым: отсюда и отрицательное отношение к телу⁶⁶. Душа пребывает в теле, как в могиле (Leg. All. I.108; с. 89, 8-11), и несет его, как труп (Leg. All. III.69; с. 12 7, 32); когда "ум созерцает горные ... он считает тело дурным и враждебным" (Leg. All. III.71; с. 128, 8-10).

Идеи Филона и способ их выражения весьма близки автору ПС, их мысль постоянно перекликается. Это вполне естественно, поскольку Филон стоит у истоков христианской философии и его учение оказало сильное воздействие на александрийское христианское богословие. Неудивительно, что только что рассмотренные темы присутствуют — разумеется, с некоторыми модификациями — у Климента и Оригена.

Климент разделяет мысль Филона (De Opif. 134 и сл.) о том, что два рассказа книги Бытия имеют в виду создание умопостигаемого (Быт. 1:26-27) и чувственного (Быт. 2:7) миров; также он совмещает язык Септуагинты с образами, идущими от Платона: "Моисей говорит, что тело (σῶμα) было сформировано (διαπλάττεσθαι) из земли — то, что Платон называет "земная храмина" (γήινον σκῆνος, ср. Аксиох, 365 E: σῶμα γεῶδες... σκῆνος), а разумная душа была свыше вдохнута Богом в лицо, затем

⁶³ В Новом Завете (у апостола Павла) противопоставление "первого" и "последнего" Адама, "земного" (χοϊκός) и "небесного" (ἐπουράνιος) человека (I Кор. 15:45, 47) переведено из философского (как у Филона) в чисто богословский план (противопоставление Ветхого Завета — Новому, Адама — Христу). Для Филона вначале умопостигаемый человек (ἰδέα), а затем реальный, земной Адам; для Павла вначале Адам, затем Христос.

⁶⁴ Этот идущий из стоицизма термин встречаем и в ПС, где ум также назван "ведущим началом" (85.1; 87.12).

⁶⁵ У Филона ум может быть назван πνεῦμα θεῖον (Reg. Div. Her. 55), отсюда и глагол καταπνεύω.

⁶⁶ Об этой общей для культуры первых веков новой эры теме см. ниже, гл. V.

было учреждено (ἰδρῦσθαι ср. Аксиох, 365 E: ἰδρυθείσης, о душе) ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν) ... поэтому и произошел человек по образу и подобию" (II. Strom. V.94, 3-4; с. 388, 9 и сл.). Выражение "по образу Бога" не может относиться к телу ("ибо не подобает, чтобы смертное было уподоблено бессмертному", II. Strom. VI.136, 3; с. 500,32), но только к уму: "ибо образ Бога — божественный и царственный Разум, бесстрастный (ἀπαθής) человек, а образ образа — человеческий ум (νοῦς)" (II. Strom. V.94, 5; с. 388, 15-16, ср. "а образ Разума — истинный человек, ум в человеке, который по образу Бога и по подобию", I. Protr. 98, 4; с. 71, 24-27). Уму в человеке принадлежит главное место, потому что τὸ ... εἶδος ἐκάστου ὁ νοῦς ᾧ χαρακτηρίζομεθα (II. Strom. VI.72, 2; с. 468, 7).

Оценка тела у Климента двоякая и отличается от безоговорочно негативной в ПС. Отрицание плоти у него относится не к телу как таковому, но к греху: плотский (σαρκικός) человек (ср. I Кор. 3:3) — это человек, пребывающий в грехе. "Душа лучше, чем тело, — говорит Климент, — но ни она не хороша по природе (φύσει), ни тело не плохо по природе" (II. Strom. IV.164, 3; с. 321, 16-18). Таким образом, и душа, и тело морально нейтральны: они — некая середина (μεσότητές τίνες), и хотя человек состоит из различных сущностей (ἐκ διαφορών), но не из противоположностей (ἐξ ἐναντίων) — тела и души. Тело же, ставшее вместилищем греха, является оковами для души (II. Strom. IV.12, 5; с. 254, 3), могилой (τάφος, II. Strom. III.77, 3; с. 230, 25). В антропологии Климента нет отчетливо выраженного трехчастного деления человеческой природы, нет у него и учения о трех типах людей⁶⁷.

В русле этой же традиции стоит Ориген (правда, в своих построениях он выходит далеко за рамки библейского текста), постоянно подчеркивающий принципиальное различие между ποιήσις и πλάσις⁶⁸. "Сказал Бог: "Сделаем человека по образу и подобию"⁶⁹ нашему"; не сказал: "Вылепим" (ηλάσωμεν). Но когда он взял прах от земли, то не сделал (πεποίηκε) человека, но вылепил (ἔπλασε) человека" (III. Horn. Jer. 1.10; с. 9, 1 и сл.)⁷⁰. Для Оригена ум создан по образу Творца (II. Cels. VII, 33; с.184, 3-4), и только он в состоянии созерцать Бога (I. Mart. 47; с. 43, 7). Человеческая душа — также по образу Бога (I, Cels. IV.83; с. 354, 16-17), не только душа первого человека, но всякого (III. Horn. Jer. II, 1; с. 17, 8); тело же — "образ

⁶⁷ Климент не оставил нам систематического изложения своего учения и многие вопросы, в том числе и антропологию, едва затронул в своих трудах.

⁶⁸ Как пример отличающегося от александрийской школы истолкования библейского текста можно привести рассуждения Ипполита Римского (по поводу Быт. 2:7): "И вылепил Бог человека, прах от земли. Что это означает? Разве мы говорим, по аллегорическому толкованию некоторых, что были созданы три человека, один духовный, один душевный и один перстный? Не так обстоит дело, но весь рассказ об одном человеке" (Fr. Gen. III, с. 52, 5 и сл., Achelis).

⁶⁹ История толкования сочетания κατ' ὁμοίωσιν интересна сама по себе, но поскольку отправной точкой для нас служит текст ПС, а там эта реалья отсутствует, оставляем вопрос в стороне; для Оригена см. [Crouzel, 1956, с. 217 и сл.].

⁷⁰ Здесь отправной точкой рассуждений Оригена служит Иер. 1:5, где πλάσω также передает צר еврейского оригинала.

перстного" (τὴν εἴκρνα τοῦ χόκοῦ) — является результатом падения⁷¹. Однако материя и тело — не зло, поскольку их творец — Бог, а он не может быть причиной зла в мире (I. Cels. IV, 66; с. 336, 25 и сл.). Материальный мир создан в наказание за грех как средство божественного воспитания (παίδευσις). Посредник между Богом и тварным миром — божественный Разум (λόγος, I, Cels. III, 34; с. 231, 7 и сл.), поэтому все люди содержат в себе его часть (IV. Joh. 11.37; с. 47, 29 и сл.). Разум — это наставник и его цель привести души к утерянному первоначальному единству с Богом (II. Cels. VI.68; с. 138, 6-7). Душа, бывшая некогда (до падения) умом, находится между плотью и духом, и, если она склоняется к плоти, она становится с ней единым телом, а если она склоняется к духу, становится с ним единым духом (Rom. 1.18; PG 14. col.866 B); в ней две части: одна создана по образу и подобию, другая, вследствие падения, — подруга материи (De Princ. 11.10, 7; PG 11, col. 239 C -240 A)⁷². Апеллируя, как и автор ПС, к образу скотины, Ориген делит людей на три класса: живущие, строго следуя установлениям своей религии (истинные христиане), чистые животные (просто верующие) и нечистые (грешники) (Not. Lev. III, 3; с. 305, 4 и сл.).

В антропологических построениях названных александрийских авторов мы видим безусловное родство: они устанавливают различие между ποιήσις и πλάσις (соответственно между ποιήμα и πλάσμα), ум, душа и тело составляют природу человека; ум, как созданный по образу Бога, выше всего, душа занимает промежуточное положение и имеет смешанную природу, тело, созданное из материальной (земной) сущности и подверженное греху, оценивается отрицательно.

Между тем ни Филон, ни Климент, ни Ориген не вводят в свои построения разделения на три природы: духовную, душевную и плотскую. Источник этой терминологии в антропологии ПС иной.

Согласно Цельсу⁷³, среди современных ему христиан некоторые утверждали, что и у иудеев, и у христиан (речь идет о церковных христианах) один и тот же бог; другие различали двух богов, иудейского и христианского, от последнего и пришел Сын (речь идет об иудео-христианских дуалистических учениях); третьи "называют одних душевными (ψυχικούς), других⁷⁴ духовными (πνευματικούς)". На это Ориген возражает следующим образом: "Я же думаю, что он говорит о последователях Валентина; и какое это имеет отношение к нам, принадлежащим Церкви и обвиняющим тех, кто вводит (различные) природы (человека), спасаемые или

⁷¹ По Оригену, во (вневременном) начале Бог создал мир умопостигаемых сущностей (νόες), обладающих свободой воли (τὸ ἀντεξούσιον). Это приводит их к падению, превращению в души (ψυχαί) и заключению в тело (ἐνσωμάτωσες). Степень падения различна, отсюда и различны в каждом человеке умственные и духовные способности. Падение влечет за собой создание материального мира, восхождение же к первоначальному единству с Богом — это процесс дематериализации (νοῦς, id est mens congruens, facta est anima ... anima instructa virtutibus mens fiet, см. у Иеронима, Epist. ad. Avit, 6). Этот круг повторяется.

⁷² Ср. пассаж из ПС (93.28-33).

⁷³ Ср. выше гл. I, примеч. 166-168.

⁷⁴ Конъектура А.Хильгенфельда: вместо ἐτέρους — "других" ἑαυτοῦς — "себя" может дать лучший смысл.

гибнущие (только) вследствие (своего) устройства?" (II. Cels. V, 61; с. 64, 22-26). Оригену достаточно указания на учение о различных природах человека, чтобы утверждать, что Цельс имеет в виду валентиниан.

Свою антропологию Валентин выводил из уже известных нам рассказов Писания о создании первого человека. До нас дошел один фрагмент из трудов этого знаменитого ересиарха (Clem. II. Strom. II. 36, 2-4; с. 132, 6 и сл.), из которого мы узнаем, что человек (Быт. 2:7) был вылеплен (πλασθεΐς, поэтому он — πλάσμα) враждебными ему ангелами, не знающими, что Бог дал ему семя высшей сущности (τῆς ἀνώθευ οὐσίας), во имя предвечного Человека (προόντος Ἀνθρώπου). В рассказе о создании земного человека по образу Человека предвечного Валентин находится вполне в русле александрийского, восходящего к Филону⁷⁵ толкования.

Значительно лучше мы осведомлены об антропологических представлениях его учеников, которые восходят в конечном счете все к тем же ветхозаветным пассажирам. Климент сохранил нам отрывки из валентинианских сочинений, содержащие рассказ о создании человека: "Взяв прах от земли, не часть (μέρος) суши (ξηρᾶς, ср. Быт. 1:9), но (часть) многообразной и различной материи (ὕλης), создал земную (γεώδη) и материальную душу, неразумную (ἄλογον) и единосущную зверям. Этот человек "по образу"..." (III. Eхс. Theod. 50, 1; с. 123, 9 и сл.). Сходное изложение у Иринея: "После того как он (Демииург. — А.Х.) создал мир, сделал он и человека перстного (χοϊκόν), взяв не от этой сухой земли, но от невидимой сущности (οὐσίας), от текущей и переменчивой материи, и в него решили поместить душевного человека (τὸν ψυχικόν). И он был создан по образу и подобию. По образу — это материальный человек, близкий, но не подобный Богу. А по подобию — душевный". Затем, без ведома Демииурга, в душевного человека премудростью "был посеян" (συγκατασπαρεΐς) духовный человек (πνευματικός). "Таким образом, — заключает Иринея, — они считают, что душу имеют от Демииурга, тело (σῶμα) же от праха и плотское (σαρκικόν) от материи, а духовного человека от матери Ахамоф"⁷⁶ (Adv. Haer. I. 5, 5; ср. Tert. Adv. Val. 24).

Отсюда вытекает распространенное среди последователей Валентина учение о трех природах в человеке: "А от Адама рождаются три природы (φύσεις): первая — неразумная (ἄλογος)... вторая — разумная (λογική) и праведная... третья же духовная (πνευματική). ...Перстный — по образу, душевный — по подобию Бога, а духовный особо (κατ' ἰδίαν)" (III. Eхс. Theod. 54, 1-2; с. 124. 28 и сл.). Клименту вторит Иринея: "Есть три рода (γένη) людей: духовный, перстный и душевный..." (Adv. Haer. 1.7, 5)⁷⁷.

⁷⁵ Ср. выше, гл. II и гл. III, примеч. 11.

⁷⁶ Ср.: "Премудрость (σοφία) называют духом (πνεῦμα), Демииурга — душой", а тела для душ "из материальной и дьявольской сущности сделал Демииург" (Hipp. Philos. VI, 34). Ахамоф (т.е. "помышление (ἐνθύμησις) высшей Премудрости", Iren. Adv. Haer. 1.3, 6) = евр. חכמה = греч. σοφία; см. TDWT, vol. 7, с. 512. У Климента (III. Eхс. Theod. 53, 5; с. 124, 25 и сл.) духовное начало дает Премудрость.

⁷⁷ Прообразы этих трех родов людей валентиниане видели в Снфе, Каине и Авеле.

Для валентиниан спасение доступно не всем, но обусловлено принадлежностью к тому или иному роду: "Ибо перстное отправляется в тлен, душевное, если примет лучшее, упокоится в середине, а если худшее — отправится к подобному (т.е. перстному. — *А.Х.*), духовное же, которое сеет Ахамоф с тех пор и поныне в праведные души ... достигнув совершенства, будет дано, как невесты ангелам Спасителя" (т.е. получит спасение, *Iren. Adv. Haer. 1.7,5*). Об этом же говорит Климент: "Мало же духовных. Итак, духовное спасается по природе, душевное же, будучи наделено свободой воли (*αὐτεξούσιον*), имеет способность, с одной стороны, к вере⁷⁸ и нетлению, с другой — к неверию и тлену по собственному выбору, а материальное гибнет по природе" (*III. Eхс. Theod. 56, 3; с. 125, 18-21*)⁷⁹. Гераклеон, судя по фрагментам, сохранившимся у Оригена, считал, что духовные единичны по природе (*ἁποουσίους... φύσει*) Богу (*IV. Joh. XIII, 25; с. 249, 4-7*), а материальные — от дьявола (*IV. Joh. XX (18), с. 352, 33-34*). Таким образом, душа (душевное) занимает промежуточную позицию (ср. *ПС 93.28* и сл. о душе, находящейся между Богом и плотью; эксплицитную формулировку этой концепции в "Апокрифе Иакова" (*I, 2*)⁸⁰: "Без души тело не грешит, так же как и душа не спасается без духа... поскольку дух оживляет душу, а тело убивает ее, т.е. она сама убивает себя" *11.37-12.9*)⁸¹.

Кому же и как достается духовное начало? Продолжим словами Ириней: "Души бывают по природе хорошие (*ἀγαθὰς*) и бывают дурные (*πονηράς*). Хорошие в состоянии принять (духовное) семя, а дурные по природе никогда его не примут" (*Adv. Haer. 1.7,5; ср. там же: это семя получают только "праведные души"*). Хотя Адам имеет в себе духовное семя, к воспроизведению способно только его материальное начало (*τὸ ὑλικόν*). Ссылаясь на слова апостола Павла о том, что "первый человек из земли — перстный" (*I Кор. 15:47*)⁸², валентиниане учили: "Если бы он (т.е. Адам. — *А.Х.*) сеял и от душевной сущности (*ἐκ ψυχικῆς*), и от духовной (*ἐκ πνευματικῆς*), так же как и от материальной, все бы мы были равными и праведными... Поэтому многие материальные, немногие душевные (т.е. те, кто направляет свою душу к хорошему. — *А.Х.*), но мало духовных" (*III. Clem. Eхс. Theod. 56, 1-2; с. 125, 14-18; ср. ПС 93.22-24: "Трудно найти душевного, насколько (труднее) найти господина"*)⁸³.

⁷⁸ Ср. гл. II, примеч. 143.

⁷⁹ Понятие "спасаемой по природе" (*σωζόμενος φύσει*) Климент не раз отвергал в полемике с гностиками (*II. Strom; II. 10 2; III 3 3; V. 3, 3*).

⁸⁰ Документ египетского христианского гносиса, антропология которого является явным отголоском валентинианского учения, см. [*Williams 1985, vol. 1, с. 22*].

⁸¹ Рукописи из Наг Хаммади дали богатый материал по этой теме: антропологическую трихотомию и соответственно существование трех родов людей, кроме только что процитированного отрывка, находим в "Апокрифе Иоанна" (*II, 1, 25.17-27*), "Ипостаси архонтов" (*II, 4, 144.17-27*), "Трехчастном трактате" (*I, 5, 106, 5 и сл.*) и т.д.

⁸² Язык Павла оказал бесспорное влияние на становление гностической терминологии; об отношении гностиков к посланиям Павла см. *Iren. Adv. Haer. 1.8, 3; Harvey, с. 72*.

⁸³ Не может ли слово "господин" служить в данном контексте обозначением "духовного" человека — господина над прочими родами людей? Тогда перед нами была бы очень интересная параллель.

Но если в человеке тело и душа, наделенная свободой воли, являются неотъемлемыми составляющими его природы, то духовное начало присутствует далеко не в каждом: обладание им, считали валентиниане, возможно лишь по милости Бога. Об этом свидетельствует Тертуллиан: "Они (т.е. валентиниане. — А.Х.) добавляют, что духовное начало (*spiritalem* — греч. πνευματικόν), которое символизирует Сиф, оказывается в человеке уже не по природе (*iam non naturam*), а по милости (*indulgentiam*)"; Adv. Val. 29⁸⁴. Итак, духовный род людей имеет в себе все три начала, душевный только два, но он в состоянии принять духовное и спастись, в материальном роде плотское начало полностью подчиняет себе душевное.

Таким образом, аллегорическое толкование библейских рассказов о создании первого человека было краеугольным камнем александрийской антропологии — иудейской, церковнохристианской, гностической. Тем не менее лишь валентиниане (шире — гностики) выводили отсюда учение о трех родах людей: духовных, душевных и плотских. Употребление автором ПС такого же деления ясно указывает на источник, откуда он черпал подобную терминологию. Безусловно, автор ПС был знаком с учением валентиниан. Однако суть антропологической трихотомии у гностиков и в ПС различна. Для первых спасение доступно лишь избранным, тем, на ком лежит особая печать Бога, для ПС — спасение доступно всем ("Живи с Христом, и он спасет тебя... так как Христос просвещает каждый ум (νοῦς) и (каждое) сердце"; 98.26-28); для гностиков — разные источники человеческой природы (верховный Бог, Премудрость, Демиург), для ПС — один Бог, творец всего. В словах: "Пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо нечестиво помещать творца всякого творения в незнание" (116.6-10) — следует видеть резкое возражение гностикам⁸⁵.

Для валентиниан тело произошло "по образу", душа "по подобию", а ум/духовное начало — особо (κατ' ἰδίαν)⁸⁶, таким образом, творение "по образу" относится к низшему порядку. Для ПС, наоборот, "по образу" произошел ум как вершина человеческой природы, и здесь мысль автора полностью совпадает с мыслью Климента.

Для валентиниан духовная, душевная и плотская природа человека соответствуют мужскому, женскому и скотскому началам. Так, в валентинианском Ев. Фил. (ср. выше, гл. I) читаем: "Чертог брачный не для животных и не для рабов, и не для женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев" (II, 69.1-4, log. 73)⁸⁷. Вне этого тройного деления — мужеженское, лишенное различия полов,

⁸⁴ Это место прокомментировал [Quispel, 1973, с. 50] (перепечатка статьи 1947 г.).

⁸⁵ Фраза: "Мой сын, вернись к своему первому Отцу, Богу, и к Премудрости, своей матери" (ПС 91.14-17) — не предполагает гностического мифа о Софии как матери духовного начала в человеке, но является отголоском темы, хорошо известной библейской литературе премудрости (ср., например: Сирах. 15:2).

⁸⁶ Хотя наряду с чтением κατ' ἰδίαν следует считаться с возможностью чтения κατ' ἰδέαν — "согласно идее", которое применительно к созданию человека находим в II. Strom. IV. 150, 2; с. 315.1.

⁸⁷ Здесь животные и рабы ассоциируются с плотским, оскверненные женщины — с душевным, свободные мужчины и девы — с духовным. Аналогичную оценку мужского и женского см. у Филона (Quest. Ex. I, 8), где женское причастно материальному, порочному и т.д., а мужское — разумно

состояние первого человека, состояние, которое является конечной целью гностика и которое он обретает в Плероме. "Когда Ева была в Адаме, не было смерти, после того как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет" (Ев. Фил. 68.22-26, log. 71; ср. 70.9-17, log. 78)⁸⁸. Это представление, уходящее своими корнями в библейскую экзегезу (все тот же пассаж из Быт. 1:27) позднего иудаизма и раннего христианства⁸⁹, было заимствовано валентинианами у апостола Павла⁹⁰, для которого создание "нового" человека было связано прежде всего с упразднением разделения полов (ср., например, Гал. 3:28).

Однако автор ПС не знает "мужеженского" состояния как конечной цели: у него иная ценностная иерархия. Ум, т.е. духовное в человеке, ассоциируется с мужским началом ("сущность ума" — это "мужское"; копт. **ⲡⲢⲠⲠⲠⲠ** = греч. ἄρρην, ἄρρενικός — 93.9-12). Тот, кто не делает ум единственным критерием своего поведения, превращается в андрогина (копт. **ⲢⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ** — греч. ἀνδρόγυνος, ἄρρενόθηλος); тот, кто "отбросил ум", становится душевным и обращается к женскому (93.12-15), и, наконец, отказавшийся полностью от ума приобретает подобие скота и становится плотским (93.15-20). Здесь перед нами рассказ, скорее созвучный мифу Платона о трех родах людей: мужском, женском и мужеженском (ἄρρεν καὶ θήλυ... ἀνδρόγυνον, Symp. 189 D-E). Мужское начало выше остальных (см. об Афродите Урании, причастной только мужскому — ἄρρενος μόνον) и непременно связано с умом: те, кем овладел Эрот Афродиты Урании, обращаются к мужскому (ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται), которое наделено большим умом (τὸ... νοῦν μᾶλλον ἔχον, Symp. 181 C); те же, кем овладел Эрот Афродиты Пандемос, способны и на хорошее, и на дурное, поскольку сама Афродита причастна и мужскому, и женскому (μετεχούσης... καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος, Symp. 181 B); женское начало оценивается отрицательно⁹¹.

Таким образом, следуя платонической, а не библейской (Павел, валентиниане) традиции, хотя и используя валентинианское учение о трех природах в человеке, но по-иному его истолковывая, автор ПС и здесь полемизирует с гностиками. Под углом зрения этой полемики следует рассматривать и призыв к самопознанию, с которого начинается приведенный антропологический пассаж текста. Совсем в духе известного валентинианского фрагмента (III. Clem. Ex. Theod. 78, 2), автор пытается понять свое

(ⲡⲱⲛⲓⲛⲓⲛⲓ = λογικός), бестелесно, родственно уму (ⲁⲓⲛⲣ — νοῦς); текст сохранился в древнеармянском переводе: Philo Judaea Paralipomena Armena. Ed. Aucher. Venetiis, 1826, с 453.

⁸⁸ То, что восстановление первоначального мужеженского единства достигалось, по учению валентиниан, через таинство "духовного брака", — особая тема, которой мы не будем здесь касаться; об этом см., например, [Grant, 1960, с. 129-140].

⁸⁹ Обширное собрание примеров см. [Meeks, 1974, с. 165-208].

⁹⁰ Ср. валентинианскую традицию о том, что учителем Валентина был некий Феода, бывший в близких отношениях с Павлом; см. Clem. III. Strom. VII.106, 4; с. 75, 17-18.

⁹¹ Об отношении к женщине (женскому началу) свидетельствует изречение, которое приписывали Платону (Lact. Div. Inst. 3.19): следует благодарить судьбу за то, что ты родился человеком, а не животным, мужчиной, а не женщиной, эллином, а не варваром. Впрочем, сентенция имела широкое хождение (вплоть до талмудической литературы) и присваивалась различным авторам, подробнее см. [Meeks, 1974, с. 167-168].

место в мире и проблему спасения, но, задавая тот же вопрос, дает на него другой ответ.

После сопоставления богословия ПС с богословием Филона, Климента и Оригена можно утверждать, что мысль автора нашего текста параллельна воззрениям названных александрийских авторов; его антропологическое учение питается из нескольких источников, но также во многом обязано Филону, Клименту, Оригену и валентинианам; мораль ПС не может быть названа христианской в строгом смысле слова, поскольку в ней отсутствуют важнейшие реалии христианской этики, и остается в общем и целом стоической: христианизация стоической этики, которую последовательно проводил Климент, чужда автору ПС.

Можем ли мы ответить на вопрос, кто такой Силуан? Ведь из истории александрийского христианства это имя нам не известно. Безоговорочное утверждение, что какой-то александрийский автор назвался именем известного спутника апостола Павла (Σύλας/Σιλουανός, Деян. 15:22; I Петр. 5:12; ср. выше, с. 2), также не исчерпывает проблему, поскольку есть сомнения, что это авторство было первоначальным.

В начале века среди рукописей Британского музея Крам отметил пергаменный лист, содержащий текст каких-то поучений, автором которых был назван **ΑΠΑ ΑΝΔΩΝΙΟΣ**, "отец Антоний", т.е. известный египетский анахорет Антоний Великий. После того как среди рукописей из Наг Хаммади были обнаружены ПС, стало очевидным, что перед нами варианты одного и того же текста. Из их сопоставления отчетливо видно, что оба коптских текста — независимые друг от друга переводы одного греческого оригинала⁹². Встает вопрос, какое же авторство первично? Если отождествлять автора текста со спутником Павла, то перед нами псевдоэпиграф (совершенно ясно, что этот Силуан не мог быть знаком со стоическим платонизмом), но и в случае с именем Антоний мы также имеем псевдоэпиграф (хотя бы потому, что Антоний был египтянином, не знавшим греческого)⁹³.

Но если Антонию (сер. III в. — 356 г.) авторство было усвоено спустя не менее чем через полтора десятилетия после возникновения трактата скорее всего в монашеской среде, где (возможно, первоначально анонимный⁹⁴) текст рассматривался во многом созвучным монашеской этике⁹⁵, то, думаем, и Силуану сочинение приписали не сразу. Рукописи из Наг Хаммади, кажется, связаны с монастырями Пахомия (см. Введение,

⁹² Подробнее см. [Funk, 1976, с. 8-21], где издан отрывок из Британского музея.

⁹³ То, что ὑράματα μὴ μάθων (Athan., Vic. Ant. 72; ср. 1) относится только к греческой культуре, а не к неграмотности Антония, см. подробно [Garitte, 1939, с. 11-17]. Заметим, что под именем Антония известно несколько посланий (вопрос об их подлинности остается открытым), написанных на коптском и рано переведенных на другие языки (греческий, латинский, сирийский, грузинский).

⁹⁴ См. [Funk, 1976, с. 19].

⁹⁵ См., например: "Доверяйся только Богу, как отцу и как другу... Вся земля наполнена страданиями и печалью: в них нет пользы. Если ты хочешь прожить свою жизнь спокойно, не общайся ни с кем... Будь угоден Богу, и ты не будешь нуждаться ни в ком" (ПС 98.5-20); ср. [Janssens, 1981, с. 352-361], где автор старалась показать, что Антоний и Пахомий могли знать и пользоваться ПС, ср. [Veilleux, 1986 с. 298-299] и выше, примеч. 54.

с. 5): здесь они переписывались, переплетались и имели хождение. Из различных вариантов жития Пахомия, ранние из которых возникли примерно в то же время, что и рукописи из Наг Хаммади⁹⁶, мы знаем подвижника Силуана (Vit. Pachom. I, 104-105; с. 68-69; Paral. 2 (О Силуане), с. 124, 12-128, 2), смирение которого Пахомий ставил всем прочим ученикам в пример и после смерти которого "святые ангелы с великой радостью и псалмопением взяли его душу как избранную жертву" (Paral. 2, с. 127, 28-128, 1). Ему, рано ставшему героем монашеского фольклора, вполне (по тем же причинам, что и Антонию) мог быть усвоен этот текст.

Несмотря на тесное родство ПС с Климентом и Оригеном, автор нашего трактата по своему образовательному цензу стоит на порядок ниже⁹⁷. Если Климент и Ориген прекрасно знают античную философскую и литературную традиции и постоянно к ним апеллируют (вспомним, о скольких памятниках греческой культуры мы ничего не знали бы, не окажись они в извлечениях, иногда достаточно пространных, в трудах Климента), то автор ПС цитирует лишь библейские сочинения, а греческую философскую традицию знает лишь на уровне общих мест.

Все это делает невозможным достаточно надежно датировать сочинение. Ибо если об авторах элиты мы располагаем конкретной информацией (время жизни, преемственность, круг чтения и пр.) и в связи с этим можно говорить о некоем поступательном развитии христианского учения, то применительно к авторам "средней" литературы, которая практически полностью вторична, такой подход непригоден. Так, если та или иная христианская концепция отсутствует у автора ПС, это вовсе не значит, что он был предшественником Климента, у которого эта концепция встречается: перед нами два уровня культуры, которые не обязательно (даже учитывая зависимость одного от другого) должны дублировать друг друга. Уровень мировоззрения автора обусловлен его культурой и возможностями понимания и адаптации христианства, и, конечно, для него не существовало вопроса о непоследовательности его учения (вполне ортодоксальная христология, валентинианская антропология и стоическая этика). Он культивирует доступные ему концепции и многое из того, что разрабатывала элитарная культура, мог оставлять без внимания, а зачастую просто не понимать.

Отталкиваясь от надежно датированных трудов Климента и Оригена, нельзя датировать ПС: трудно сказать, был ли создан этот трактат позднее или, наоборот, им предшествует (ведь он мог быть обусловлен не только учениями Климента или Оригена, но и предшествующим Клименту христианством, о котором мы мало что

⁹⁶ Подробнее см. [Vergote, 1977, с. 175-186; Goehring, 1982, с. 241-261].

⁹⁷ Именно это обстоятельство заставляет отказаться от предложенного ранее [Хосроев, 1985, с. 144-149] толкования имени автора в коптском отрывке из Британского музея $\alpha\pi\alpha \alpha\lambda\delta\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ как испорченного в рукописной традиции первоначального $\alpha\pi\alpha \pi\alpha\lambda\tau\alpha\iota\omicron\varsigma$, "отец Пантен": ПС вышли из-под пера среднего автора, а Пантен принадлежал к высокообразованной элите (см. Euseb. H.E. VI.19, 13). Ср. предостережения, высказанные Я.Зандее в письме (15.09.84) к автору данной книги о среднем уровне культуры создателя ПС и ставшую доступной позднее книгу [Zandee, 1977]. Ср. также предположение, что автором "Послания к Диогнету" мог быть Пантен [Marou, 1951, с. 265-268].

знаем). Поэтому, утверждая, что ПС является документом александрийского христианства, родственного христианству Климента и Оригена, оставляем датировку текста приблизительной: середина II — первая половина III в. (ср. гл. IV).

Сами труды александрийских интеллектуалов вряд ли были известны автору ПС из первых рук; скорее, они становились доступными ему в некоей упрощенной форме. Но можем ли мы определить какие-либо источники трактата, соизмеримые с культурой нашего автора? Для этого обратимся еще к одному александрийскому сочинению, также оказавшемуся среди рукописей из Наг Хаммади, а именно к "Изречениям Секста" (далее — ИС)⁹⁸.

"Изречения Секста" — сборник коротких изречений (всего 451) — были необычайно популярны во всех раннехристианских литературах, о чем свидетельствуют многочисленные переводы: сирийский, древнеармянский, латинский (сделанный в конце IV в. Руфином), эфиопский, грузинский, коптский (самый древний). Под этим названием сборник возник в конце II в. в Александрии в эллинизированной христианской среде, однако изречения, составившие основу этого сборника, являются более древними. Целый ряд рукописных свидетельств и ссылки у таких авторов, как Порфирий и Стобей, позволяют утверждать, что Секст (о нем самом мы ничего не знаем) обработал в христианском духе собрание "Изречений пифагорейцев" (αἱ ὑψῶναι τῶν πυθαγορείων). Оба сборника — первоначальный и переработанный Секстом — продолжали жить независимо друг от друга: первый среди язычников, второй среди христиан.

Чтобы понять, как Секст изменял бывший в его распоряжении текст, приведем несколько примеров. "Бог не нуждается ни в чем, а верующий (πιστός) только в Боге (нуждается)", — читаем в ИС (№ 49, с. 18)⁹⁹. Здесь "πιστός" вместо "σοφός" (мудрец) в "Изречениях пифагорейцев" (№ 39, с. 87; далее — ИП). "Никакое притворство не может долго быть тайным", — говорится в ИП (№ 47, с. 88); в ИС к этому добавлено: "а более всего в вере" (№ 325, с. 48). "Жизнь неверующих (ἀπίστων) людей — поношение" (ИС, № 400, с. 58), где стоит ἀπίστων вместо ἀμαθῶν (невежественных) в ИП (№ 35, с. 87). "Помышление благочестивого — это святой храм" (ИС, № 146а, с. 16), ср.: *νεὸς θεοῦ σοφὸς νοῦς* (ИП, № 66, с. 89), и т.д.¹⁰⁰.

Однако Секст не только обрабатывал, но и дополнял собрание своими изречениями, являющимися либо расхожим местом христианской морали (например, "Верующий человек, устремляясь к Богу, всегда находится в страхе", № 434, с. 63), либо взятыми из библейских сочинений (например, "Многословие не избежит греха", № 155, с. 30, ср. Притч. 10:19; "Трудно богатому спастись", № 193, с. 34; ср. Мф. 19:23).

⁹⁸ Издание коптского текста, комментариев и индексы см. [Poitiers 1983, с. 12-24].

⁹⁹ Издание греческого текста ИС (с латинским переводом Руфина) и "Изречений пифагорейцев", блестящее исследование всего комплекса проблем, связанных с ними, см. [Chadwick, 1959]. Первая цифра в скобках — номер изречения, вторая — страница издания.

¹⁰⁰ Подробнее см. [Chadwick, 1959, с. 139-140].

У Секста практически нет точных цитат из Писания: он не довольствуется христианизацией языческих изречений и стремится эллинизировать библейскую мысль. "Всякий член тела, склоняющий тебя не быть благоразумным, вырви: ибо лучше жить благоразумно без этого члена, чем с этим членом (жить) для гибели" (ИС, № 13, с. 12), ср. Мф. 5:29 и сл.; *σκανδαλιζειν* ("искушать") евангельского текста заменено на *ἀναλείθων μὴ σωφρονεῖν* (*quod suadet ... contra pudicitiam agere* в переводе Руфина)¹⁰¹.

Вместе с тем ряд изречений оригинала Секст оставил нетронутыми: они находятся как в ИП, так и в ИС. "Тот, кто не делает недостойного Бога, — достоин Бога" (ИС, № 4, с. 12; ср. ИП № 40, с. 87); "Лучше без пользы бросать камень, чем слово" (ИС, № 152, с. 30; см. ИП, № 7, с. 84 и т.д.)¹⁰².

Единственная тема ИС — это путь к достижению морального и духовного совершенства. Душа должна стремиться к Богу (стать подобной Богу, ср. *ὁμοίωμα θεοῦ*, № 44, с. 16) и искоренять в себе страсти ("Всякая страсть души враждебна разуму", № 205, с. 34). Все изречения обращены к верующему, которым можно стать, лишь освободившись от страстей (№ 209, с. 36); только для него возможна праведная жизнь ("Невозможно жить хорошо, искренне не уверовав", № 196, с. 34); восхождение к Богу начинается с веры ("Вера ведет душу от земли к Богу", № 402, с. 58), а это невозможно без праведного образа жизни ("Невозможно жить по Богу, если не поступать разумно, хорошо и праведно", № 399, с. 58). Первый шаг на пути познания Бога — самопознание ("После того как ты узнал, для чего ты родился, познай себя", № 398, с. 58: ... *γνώσῃ σαυτόν*). Главное препятствие на этом пути — плоть ("Пока тело пребывает в страстях и желаниях, душа не может познать Бога", № 136, с. 28), поэтому необходимо воздержание ("Основа благочестия — воздержание" (*ἐγκράτεια*, № 86а, с. 22) и т.д.)¹⁰³.

Бог абсолютно трансцендентен, понятие о нем не может быть выражено человеческой речью, к нему не применимо никакое имя (№ 28, с. 14), он бестелесен (№ 25, с. 14), ни в чем не нуждается (№ 49, с. 18). Подобное учение (этика и богословие) мы находим в документах александрийского христианства, и это позволяет присвоить ИС александрийское происхождение¹⁰⁴.

Однако нельзя не отметить и некоторые особенности ИС. Автор ни разу не обращается к именам Христа и апостолов¹⁰⁵, многие богословские постулаты христианства отсутствуют в тексте (в ритуальном аспекте — крещение, в богословии — например, учение о Святом Духе). Секст выражает свои мысли в понятиях платоновско-стоической философии своего времени и, скорее всего, преследует ту же цель (правда, на более доступном уровне), что и Климент в своем "Протрептике" —

¹⁰¹ Другие примеры см. [Delling, 1961, с. 208-241].

¹⁰² Список одинаковых изречений см. [Chadwick, 1959, с. 144-146].

¹⁰³ Подробнее об этике ИС см. [Chadwick, 1959, с. 97].

¹⁰⁴ См. [Chadwick, 1959, с. 159-161; Poirier, 1983, с. 18-20].

¹⁰⁵ За это Секста не признавал уже Иероним: "человек без Христа и язычник" (Ер. 133, 3); в его сочинении "нет ни Христа, ни Святого Духа, ни Бога Отца ... ни апостолов" (Comm. in Jerem. IV, 41).

обратить (а точнее — привлечь) в христианскую веру языческую аудиторию: говоря с ней на ее языке, он сознательно избегает чуждых ей реалий.

В то же время "Изречения пифагорейцев" продолжали свою жизнь и были широко популярны в языческих кругах. Достаточно вспомнить неоплатоника Порфирия, который в письме к своей жене Марцелле постоянно ссылается на изречения из этого сборника; Стобея, включившего в свою антологию ряд афоризмов из этого собрания; сборник, составленный на основе ИП, авторство которого приписывалось Клитарху, и, наконец, сирийский перевод ИП. Думаем, что ИП охотно читались и христианами, и Секст, предпринимая обработку текста, ориентировался не только на языческую аудиторию, но и стремился сделать сборник более удобным для христиан.

Для ПС мы не располагаем таким множеством вспомогательных свидетельств, как в случае с ИС: все, что мы можем сказать об этом тексте, извлекается из него самого. Так, специфика перевода с греческого на коптский, когда философско-богословская терминология, как правило, не переводилась, позволяет достаточно точно реконструировать характер утерянного греческого подлинника и утверждать, что оригинал ПС (так же как и ИС) является документом александрийского христианства, современного Клименту и Оригену. Но источники ИС хорошо известны, а вот источники ПС могут быть восстановлены лишь гипотетически.

Оба сочинения принадлежат жанру литературы премудрости, но если ИС по своей форме восходят к чисто греческой традиции — это собрание кратких изречений (*Spruchweisheit*), то ПС (пространные поучения отца сыну) безусловно обязаны библейской (шире — восточной) традиции. В обоих случаях исконная форма сочинения испытала влияние извне: в ИС мы видим христианизацию нехристианского (небиблейского) жанра, в ПС — эллинизацию библейского жанра литературы премудрости. И в том и в другом случае, мы имеем дело с христианским эллинистическим документом, который использует понятия современной ему платоновско (богословие)-стоической (этика) философии, а также определенные христианские реалии.

Тем не менее между ИС и ПС существуют различия. Секст стремится передать свои этические представления понятиями, почерпнутыми из новозаветной литературы (ключевая оппозиция *πίστὸς-ἄπιστος; ἀγία*), автор ПС, наоборот, как будто сознательно избегает их и апеллирует только к терминам стоической этики (оппозиция *σοφός — φαῦλος*, отсутствуют понятия *ἀγία*, *πίστις* и т.п.). В то же время Секст ни разу не упоминает Христа, а для автора ПС без Христа немислимо постижение Бога и спасение. Таким образом, в этическом учении Секст в большей степени оказывается христианином, чем автор ПС, в богословии мы видим обратную картину.

Сходство мировоззренческих (нравственных) позиций обоих авторов легко объяснимо: они принадлежали одному культурному кругу — александрийскому христианству — и скорее всего были современниками. И ИС и ПС — произведения той атмосферы, того духовного климата, который сложился в Александрии в первые

века новой эры; здесь практически на одном и том же языке и об одном и том же (разумеется, с разными целями и результатами) говорили и автор герметических текстов, и философ-платоник, и эллинизированный иудей, и церковный христианин, и гностик. Более того, если в тексте нет каких-то отличительных черт, свойственных только определенной идеологии (например, христианских реалий или гностических мифологических построений), зачастую установить его принадлежность тому или иному идеологическому движению невозможно¹⁰⁶. Александрийские христиане, конечно, читали сочинения языческой философской мудрости и активно их использовали: во всяком случае, терминологический аппарат идет именно из этого источника. Но если высокообразованная элита (например, Климент и Ориген) обращалась, как правило, к трудам выдающихся мыслителей (ср. слова Порфирия о круге чтения Оригена, Euseb. H.E. VI, 19, 8), то такие авторы, как "Силуан" или "Секст", представляющие средний (социо-)культурный слой, черпали из популярной и доступной их пониманию литературы.

С учетом этого небезосновательно будет следующее предположение. Мы не знаем, какой из двух памятников возник раньше; но даже если бы мы и могли ответить на этот вопрос, то для Александрии, где к этому времени сложилось то, что можно назвать богословско-этическим койне, на основании родства (пусть даже весьма близкого) двух сочинений говорить о том, что один автор заимствовал у другого, едва ли возможно. Однако, будучи христианином, автор ПС был начитан и в определенной эллинистической философской литературе. Хотя он свободно ориентируется в библейских сочинениях, не к ним восходит его понятийный аппарат. Νοῦς, ψυχή, ἡγεμονικόν, πάθος, φύσις, οὐσία. и т.п. — понятия, на которых он строит свое учение, — обязаны греческой философской традиции. Он обращается к тем, кто знал и понимал эту традицию, и имел в виду, конечно, не профессиональных философов, а рядового читателя, получившего расхожее для того времени философское образование, не из первоисточников, а из различных антологий и сборников (εἰσαγωγή,¹⁰⁷ Florilegia, Testimonia)¹⁰⁸, имевших тогда широкое хождение. Рассчитывая на такую аудиторию, автор должен был применяться к ее вкусам и знаниям.

К таким сборникам, содержащим мысли философов (какой-то одной или разных школ, анонимные или авторские), относятся и ИП, послужившие основой сочинения "Секста". И язычники, и христиане находили здесь ответы на волновавшие их вопросы: что есть Бог? что человек? как жить? как спастись? и т.д. Автор ПС, как принадлежащий к александрийской культуре, вполне мог читать ИП (не обязательно ad hoc) и, желая облечь свои мысли в форму поучения, обращался к ИП, находя их во многом близкими своему мировоззрению. Под этим углом зрения сравним несколько пассажей обоих текстов.

¹⁰⁶ Прекрасным примером может служить трактат "Подлинное учение" (Наг Хаммади VI, 4), см. ниже, гл. V.

¹⁰⁷ См. выше, гл. II.

¹⁰⁸ О подобных сборниках см. ниже, гл. IV.

Для автора ПС идеал человека — это мудрец (σοφός), которому противопоставляется глупец (копт. **ATZHT** — греч. ἀνόητος, ср. φαῦλος, 93.31): "Ибо только глупый человек идет к своей гибели, а мудрец знает свой путь" (97.7-10). Эта оппозиция — достаточно неожиданная для христианского поучения, где более привычным было бы противопоставление верующего неверующему, — идет не из христианской традиции, а из греческой философской культуры (повсюду у стоиков σοφός — φαῦλος)¹⁰⁹. Так, для автора ИП мудрец — это совершенный человек (№ 4, с. 84; № 92, с. 91) в противоположность глупцу (№ 35, с. 87: ἀνόητος № 82, с. 90; № 111, с. 93: φαῦλος); это же находим и в "Изречениях Клитарха", сборнике, основой которому также послужили ИП: σοφός — φαῦλος (№ 64, с. 79). Секст, перерабатывая языческий текст, последовательно заменил эту оппозицию на πιστός — ἄπιστος, т.е. перевел образ идеального человека из интеллектуального (в данном случае языческого) плана в моральный (христианский).

Мудрец — это тот, кто руководствуется умом. "Живи, следуя уму (κατὰ νοῦς)", — говорит автор ПС (93.3-4). Глупец находится во тьме, забвении и т.п. "Прерви сон, который давит на тебя. Беги от забвения, которое наполняет тебя тьмой" (ПС 88.24-27). Подобный призыв, обращенный к мудрецу, находим в ИП: "Будь бодрствующим умом (κατὰ νοῦς), ибо сродни настоящей смерти сон ума" (№ 5, с. 84). Как в ПС, так и в ИП ум — это предводитель (νοῦς ἡγούμενος, ПС 85.25; νοῦς ἄρχων, ИП, № 13, с. 85). Мудрец строит свою жизнь sub specie Бога. "Будь угоден Богу, и ты не будешь нуждаться ни в ком" (ПС 98.18-20). С этим согласен и автор ИП: "Мудрец нуждается только в Боге" (№ 39, с. 87). Мудрец — это тот, кто победил в себе страсти — основу всякого зла в человеке. "Усиль войну против всякого безумия страстей" — так начинается ПС (84.19-20), а для этого необходимо воспитание (παιδεία 87.4 и сл.). Для ИП отсутствие воспитания (ἀπαιδευσία) — это мать всех страстей (πάθος); получить воспитание — значит освободиться от страстей (№ 2, с. 84). В ПС человек, одержимый страстями, назван рабом (копт. **ZMZAΛ** = греч. δοῦλος, 88.7); искоренивший их получает свободу (ἐλευθερία, 105.21). Автор ИП говорит: "Невозможно быть свободным (ἐλευθερός), находясь в рабстве (δουλεύειν) у страстей" (№ 23, с. 86). Человек должен стремиться стать воздержанным (ἐγκρατής) в душе и в теле (92.4-6, ПС), но этот термин стоической этики (правда, прочно усвоенный позднее христианством) хорошо известен и ИП: "Приобрести воздержание (ἐγκράτεια) (значит, приобрести) великую силу и богатство" (№ 89, с. 91; ср. "Изречение Клитарха" № 13, с. 76; ИС № 86а, с. 22). Отсюда — отрицательное отношение к телу, плоти. "Не думай о плотском (- σάρξ)", — читаем в ПС (93.4-5). "Если ты (душа. — А.Х.) будешь жить в теле (σῶμα), ты будешь жить в грубости (94.23-24). "Не подчинив плоть, ты похоронишь душу в плоти", — говорится в ИП (№ 108, с. 93); невозможно любить тело и Бога (№ 110, с. 93).

Первый шаг на пути к мудрости и постижению Бога — познать себя. Это очевидно и для автора ПС (см. выше), и для автора ИП ("поскольку ты не знаешь себя, ты охвачен безумием", № 27, с. 86; ср. γνῶθι σαυτόν в "Изречениях Клитарха", №

¹⁰⁹ Для примеров см. статью σοφία в TDNT, vol. VI, с. 472-474.

2, с. 76). У обоих авторов встречается один и тот же образ: душа является женой ума (ПС 92.30-31; ИП № 118, с. 94). В ПС ум назван предводителем (ἡγούμενος), разум (λόγος) учителем (копт. **caz** = греч. διδάσκαλος). В ИП находим то же сравнение (только vice versa): λόγος — ἡγεμών (№ 57, с. 88), νοῦς — διδάσκαλος (№ 67, с. 89).

Думаем, что указанное сходство позволяет видеть в ИП одно из тех (многочисленных) сочинений, которые составляли круг чтения автора ПС и формировали его мысль: именно стоическая этика ИП (а не христианизированная этика ИС) наиболее близка моральному учению ПС.

ИП, пройдя христианскую обработку (в сторону более сурового аскетизма), обрели новую жизнь в ИС примерно в то же время, когда возникли ПС, т.е. в конце II в. И спустя почти 200 лет, уже на коптской почве, "Изречения Секста" и "Поучения Силуана" — два документа александрийского христианства — снова оказались вместе в составе библиотеки из НагХаммади благодаря своему строгому моральному учению. Именно оно в конечном счете служило тем организующим началом, на основе которого столь разнородные по своей природе тексты были объединены в библиотеку.

Итак, ПС — памятник александрийского христианства среднего социокультурного слоя, и было бы неоправданно ожидать, что это сочинение могло оказать влияние на александрийскую авторскую литературу: ибо последняя создавалась людьми значительно более высокой, чем у автора ПС, культуры¹¹⁰. В то же время, если ПС рано оказались в кругу монашеского чтения, вполне можно допустить наличие следов знакомства с нашим текстом в более поздней аскетической литературе: ведь именно произведения такого рода, как ПС, а не богословско-моральные трактаты христианской элиты, перегруженные философскими спекуляциями и практически непонятные неподготовленному читателю, были доступным чтением для рядового монаха.

Многовековая традиция жанра литературы премудрости, к которому принадлежат ПС, привела к тому, что "мудрость" стала не просто некоей литературной формой, стереотипом, а, скорее, образом мышления: благочестивый человек мыслил категориями, вряд ли сильно отличавшимися от тех, которые были зафиксированы в литературных документах; точнее, в письменных памятниках находил выражение тип религиозно-нравственного мышления, характерный для культуры того времени. Поэтому присутствие в двух разных текстах даже тождественных пассажей, содержащих расхожую мудрость, еще не может свидетельствовать в пользу зависимости одного текста от другого. Для доказательства подобного предположения следует искать более надежные критерии.

¹¹⁰ Хотя эти авторы и могли ссылаться для иллюстрации своих мыслей на "среднюю" литературу, говорить о том, что она оказывала на них какое-то влияние, у нас нет никаких оснований. "Средняя" литература всегда вторична по отношению к авторской.

Хорошо известно, что литература премудрости была особенно популярна в среде египетского монашества¹¹¹, где на начальном этапе его существования не столько ортодоксия, сколько ортопраксия определяла в основном характер монашеского движения¹¹². Именно здесь возникает такая разновидность литературы премудрости, как "Изречения отцов" (Aporhtegmata patrum), получившая впоследствии широкое хождение на всем христианском Ближнем Востоке (коптский, сирийский, армянский, грузинский переводы). Это анонимно составленное собрание изречений известных египетских подвижников не имело строго фиксированного состава и могло пополняться (и пополнялось) новым материалом¹¹³. В данном случае перед нами то, что можно назвать записанным монашеским фольклором, и об авторстве сборника не может быть и речи. Вместе с тем в этой среде были распространены поучения, которые являются произведениями авторской литературы: здесь налицо определенный замысел, композиция, система мысли автора и т.д. И если коптский перевод ПС был в ходу в коптской языковой среде, то мы вправе думать, что у грекоязычных монахов Египта¹¹⁴ не дошедший до нас греческий оригинал сочинения был не менее популярен¹¹⁵.

Под этим углом зрения обратимся к "Аскетическому слову" (Λόγος ἀσκητικός) Стефана Фиванского, текст которого дошел до нас как в греческом оригинале¹¹⁶, так и в грузинском и арабском переводах¹¹⁷. Оставляя в стороне историю развития текста¹¹⁸ и вопрос о личности его автора, о котором, кроме того, что он был фиванским

¹¹¹ Очень интересен и мало исследован вопрос о традиции, питавшей эту монашескую литературу. Здесь скорее всего сливались два течения: устная традиция, восходящая еще к древнеегипетской учительной литературе (поскольку основная языковая среда монашества — коптская), и письменная традиция Библии; см. [Brunner-Graut, 1979, с. 174-216; Lefort, 1927, с. 65-74].

¹¹² См., например, [Wisse, 1978, с. 68-81].

¹¹³ Сборник редактировался и подвергался цензуре: так, например, после осуждения оригенизма имя известного последователя Оригена Евагрия Понтика было изъято из текста и его высказывания стали анонимными (τς ἄκεν); подробнее см. [Guillaumont, 1962, с. 53, примеч. 20; с. 165-166].

¹¹⁴ Как свидетельствуют документы времени первых монастырей Пахомия, грекоязычные монахи жили в одном монастыре с коптами и, не понимая друг друга, постоянно прибегали к помощи переводчика; см. [Lefort, 1943, с. 156]. Однако при определенных трудностях устного общения между ними вполне мог существовать обмен литературой для перевода (по крайней мере от греков к коптам).

¹¹⁵ Разумеется, следы знакомства с некоторыми документами из Наг Хаммади могли остаться в позднейшей литературе, и в этом направлении уже сделаны некоторые шаги: надежно установлено, что сирийский мистик Макарий (IV в.) знал и использовал Ев. Ф. [Quispel, 1964, с. 226-35], а в трудах классика коптской литературы Шенуте (IV-V вв.) были обнаружены отголоски его знакомства с Ев. Ф. и Ев. Фил. [Young, 1970, с. 127-137].

¹¹⁶ См. [Des Places, 1969, с. 35-59].

¹¹⁷ См. [Sauget, 1964, с. 367-406].

¹¹⁸ Вопрос интересен сам по себе: даже при беглом сличении греческого и арабского текстов (не зная арабского, мы пользовались французским переводом) можно заметить, что перед арабским переводчиком находился греческий текст другой редакции, нежели тот, которым мы теперь располагаем.

монахом¹¹⁹ и автором еще двух сочинений (Διάταξις, т.е. "Наставление", и Ἐντολαί, "Заповеди"), мы ничего не знаем, сопоставим греческий текст "Аскетического слова" (далее — АС) с коптским текстом ПС.

АС — сочинение жанра литературы премудрости. Автор обращается к своему духовному сыну с поучениями, как достичь морального совершенства; это основная тема и ПС. Однако если ПС создавались в эллинизированной среде александрийского христианства задолго до возникновения монашества и лишь позднее были им присвоены, то АС писалось в монастыре для монашеской аудитории и поэтому изобилует реалиями монашеского быта (так, например, ряд поучений вводится словами: "когда ты находишься в келье", καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ). Если терминология ПС в основном заимствована из позднеантичной философско-богословской культуры, то лексика АС — это в первую очередь лексика Септуагинты и Нового Завета: большая часть сочинения состоит из явных и скрытых библейских цитат¹²⁰, иллюстрирующих или провоцирующих мысль автора. Но при таком отличии, которое обусловлено временем и средой создания этих памятников, оба они зачастую апеллируют к одним и тем же библейским заповедям: "Возложи свою заботу на одного Бога" (ПС 89.16; АС 91; ср. Пс 54:22?), "Не будь сребролюбив" (ПС 89.17-18; АС 11, ср. I Тим. 6:10). Оба автора прибегают к одной и той же цитате из Притчей (6:4-5): "Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань от западни и как птица от силка" (ПС 113.34-114.1; АС 70)

Список библейских аллюзий, общих для ПС и АС может быть продолжен, но обращение к одним и тем же местам из Писания само по себе недостаточно, чтобы делать вывод о зависимости одного автора от другого: подобная подборка вполне могла быть обусловлена жанром памятника; к тому же задача автора, которому хотелось ad hoc подобрать библейский текст, значительно облегчалась тем, что в широком употреблении были тематические сборники извлечений из Писания¹²¹. Если же в разных текстах мы встречаем одинаковые образы, которые отсутствуют в Библии и не являются общим местом жанра литературы премудрости, тогда мы вправе думать, что в одном документе заимствование из другого¹²². Так, в АС есть несколько коротких пассажей, которые, возможно, свидетельствуют о знакомстве Стефана с ПС.

В ПС, обращаясь к душе, автор говорит: "Ты была храмом (см. I Кор. 3:16), а сделала себя могилой (τάφος). Перестань быть могилой и стань храмом, чтобы праведность и божество могли пребывать в тебе" (106.9-14). Так же и Стефан,

¹¹⁹ Т.е. из Фиваиды, области Верхнего Египта, в которой находились и монастыри Пахомия (совр. район Наг Хаммади); поэтому Стефан вполне мог быть монахом одного из монастырей Пахомия.

¹²⁰ Издатель греческого текста АС не отметил ряд библейских цитат памятника, например βασιλεὺς καθῶν... εὐσεβῆς λογισμὸς (45) см. IV^αМаК. 1:7, или пролетῆς ἐν λόγῳ (34), см. Сирах. 9:18.

¹²¹ Например, та же цитата (Притч. 6:4-5) встречается у Пахомия, подробнее [Yanssens, 1961, с. 359] (см. также гл. IV).

¹²² В нашем случае нет необходимости предполагать существование третьего текста, общего источника для ПС и АС.

обращаясь к духовному сыну, говорит: "Не будь как могила (τάφος), но будь, как трапезная, полная золота и имеющая стражей и день и ночь. А стражи — это силы Бога, охраняющие твое ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν) т.е. знание, веру, долготерпение" (АС 37). Здесь, помимо отсутствующего в Библии сравнения с могилой, примечателен термин ἡγεμονικόν, понятие, идущее от стоиков, усвоенное средним платонизмом и отсюда александрийским христианством (Климент, Ориген). В ПС мы также находим ἡγεμονικόν, т.е. ум (νοῦς), которому должен следовать человек, чтобы достичь мира в душе (85.1; 86.15-16). Но для автора АС, говорящего на языке греческой Библии и не знакомого с греческой философской традицией¹²³ употребление этого чуждого для его лексики термина (всего один раз) требует объяснения. Если же допустить знакомство Стефана с ПС, источник этого заимствования станет понятен.

Развивая дальше свою мысль, Стефан прибегает к "военной" метафоре: чтобы успешно воевать (ἐν πολέμῳ) и одолеть укрепления (παρεμβολαί) врагов, т.е. дурные помышления, человек должен быть во всеоружии (πανοπλία) (АС 37). Но и автор ПС, побуждая усилить войну (πόλεμος) против страстей, пользуется теми же образами (ὄπλον, παρεμβολή).

"Будь, как искусный кормчий (κυβερνήτης), — продолжает Стефан, — управляющий своим кораблем и наблюдающий, откуда дует ветер, благоприятный или несущий бурю" (АС 38). Это сравнение также может быть навеяно текстом ПС, где говорится, что человек, лишенный ума — кормчего, подобен кораблю, "который ветер швыряет из стороны в сторону" (90.13-15).

Для автора ПС человек, подверженный страстям, подобен скоту, поэтому: "Не становись скотом, причем люди погоняют тебя, но стань человеком, который гонит дурных зверей (θηρία)" (86.1-4). И Стефан, призывая к трезвению, говорит: "Не будь, как скот, который погоняют, но будь, как человек, который погоняет скот" (43, μὴ γίνου ὡσπερ κτήνος ἐλαυνόμενον, ἀλλὰ γίνου ὡσπερ ἄνθρωπος ἐλαύνων κτήνος)¹²⁴.

Приведенные соответствия, кажется, позволяют предположить, что при составлении своего "Аскетического слова" Стефан имел перед глазами "Поучения Силуана", и поэтому можно думать, что греческий текст ПС (так же как и коптский) был еще распространен в среде египетского монашества спустя несколько сот лет после своего возникновения.

¹²³ Постоянное употребление термина λογισμός не свидетельствует о прямом знакомстве Стефана со стоическими источниками, а восходит скорее всего к IV книге Маккавеев (ср. примеч. 120).

¹²⁴ Это сравнение в несколько видоизмененной форме Стефан повторяет еще раз (§ 104).