

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Смагина Евгения Борисовна

**ЭВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ МОТИВОВ В РАННЕХРИСТИАНСКИХ
АПОКРИФАХ (НА МАТЕРИАЛЕ КОПТСКИХ ТЕКСТОВ)**

Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук

Специальность 5.9.2 – Литературы народов мира
(филологические науки)

Москва

2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Литературные жанры в коптских текстах	16
1.1. «Главы»	16
1.2.1. «Вопрос-ответ»	21
1.2.2. Сцены небесного пира	26
1.3. Числовая притча-мидраш	39
1.4. Германия	60
1.5. Многоуровневое повествование («рассказ в рассказе», встроенный нарратив)	74
Глава 2. Миф об Адаме	80
2.1. Вопрос множественности творцов	80
2.2. Нагота и одежда Адама и Евы	83
2.3. Дерево познания	100
Глава 3. Ангелология	104
3.1. Четыре «бестелесных живых творения»	104
3.2. Ангел-писец	112
3.3. Ангел смерти Аббатон	114
Глава 4. Сатанологический миф	117
4.1. «Гордец»	118
4.2. «Завистник»	127
Глава 5. Рудименты египетских верований	144
5.1. Космологические детали	144
5.2. Вариативность мифов	150
5.3. Образы живых творений	153
Глава 6. Коптская интерпретация библейского перечня двенадцати драгоценных камней	156
Глава 7. Ономастика и орфографические искажения	228
7.1. Орфографические искажения	228
7.2. Ангел-писец	230

7.3. Сатана	231
7.4. Мастема	232
7.5. Сакла	233
7.6. Неврод / Небруэль	236
7.7. Двенадцать ангелов преисподней	239
7.8. Аббатон-Муриил	246
7.9. Женские имена в апокрифах на Бытие	247
Глава 8. Манихейская космогония как «переписанная Библия».....	252
Заключение	268
Перечень условных обозначений и сокращений	277
Список литературы	279
Приложения	301
1. Выдержки из «Книги святых гермений»	301
2. Мистерии Иоанна, апостола и святого девственника	310
3. Тексты, посвященные четырем животным	331
3.1. Энкомий	331
3.2. Гимн в составе «Дифнара»	359
3.3. Сцена небесного пира в «Энкомии Михаилу архангелу»	362
4. Слово об ангеле смерти Аббатоне	377
5. Сатанологический миф в коптских текстах	401
5.1.1. Из «Книги поставления Михаила»	401
5.1.2. Из «Книги поставления Гавриила»	408
5.2. Из гомилии Псевдо-Григория Назианзина	409

ВВЕДЕНИЕ

Данная диссертационная работа представляет собой первое в российской и зарубежной гуманитарной науке исследование, посвященное исключительно библейскому наследию и его преломлению в коптских текстах, как оригинальных, так и переводных, прежде всего тех, чей оригинал утерян, или содержащих значимые отступления от оригинала.

Коптская литература, в силу исторической судьбы египетских христиан, дошла до нас в гораздо меньшем количестве и худшей сохранности, чем древняя литература других стран христианского Востока. Однако и те сравнительно немногочисленные тексты, которые сохранились в монастырских библиотеках или найдены в результате раскопок, по содержанию и структуре представляют большой интерес для исследователей восточного христианства раннего периода.

В частности, заслуживают внимания аллюзии на библейские книги и апокрифические легенды на основе библейского материала, постоянно прослеживающиеся в коптских источниках. Даже если оставить в стороне переводные гностические и манихейские книги из собраний Наг Хаммади и Мединет Мадии, оказывается, что также и оригинальные тексты, написанные (предположительно или бесспорно) на коптском языке, до сих пор еще недостаточно исследованы. Прежде всего, как нам представляется, необходимо уделить внимание многочисленным библейским аллюзиям и легендарному материалу, восходящему к библейским книгам. В этих легендах развивается своего рода «вторичная» мифология, основанная на библейском материале¹. Те из них, которые сложились не на коптской почве, тем более представляют плодотворный материал для исследования, поскольку восходят к более ранним источникам и могут многое добавить к нашим знаниям в области библейской экзегезы и апокрифических традиций.

¹ Термин «вторичный» по отношению к гностическому мифу употребил Х. Йонас (Le Origini, pp. 100–101).

Еще не до конца исследован вопрос о библейских мотивах в коптских манихейских текстах. Манихейская библиотека, дошедшая до нас на коптском языке, — один из самых обширных письменных источников по этой религии. От арамейского оригинала манихейского канона дошли немногочисленные отрывки. Турфанские тексты на среднеиранских языках, а также на уйгурском языке фрагментарны и к тому же на несколько столетий позже, чем коптские. На китайском языке сохранился ряд обширных текстов, но они тоже сравнительно поздние. Ересиологические сочинения направлены не на описание, а в первую очередь на обличение манихейской доктрины и потому не всегда объективны и систематичны. А на коптском языке сохранились несколько больших по объему книг, они относятся к более раннему периоду (IV или V в.). Если о мифологии гностиков и ее библейских истоках написано немало, то вопросы библейской основы манихейской мифологии еще далеко не полностью решены.

Объектом исследования служит коптская литература религиозного содержания. Внимание привлекает не только толкование библейского канона, но и легенды на основе Библии, изобилующие в коптских текстах. Между тем этот легендарный материал в подавляющем большинстве оказывается не вымыслом коптских авторов, а либо отражает дохристианские египетские воззрения, либо (едва ли не чаще) восходит к более ранним библейским толкованиям, в том числе к тем, которые обнаруживаются и в раннехристианской, и в иудейской экзегезе.

Предмет исследования — библейское наследие, прежде всего ветхозаветное, в коптской литературе. Если коптские новозаветные апокрифы и легенды на новозаветной основе в коптских текстах неоднократно исследовались, то легендарный материал, восходящий к Танаху, привлекал гораздо меньше внимания. Между тем, при ближайшем рассмотрении здесь обнаруживаются редкие, а иногда по-настоящему

уникальные темы и сюжеты. Легенды, засвидетельствованные также в раннехристианской литературе на других языках, поворачиваются новыми гранями при рассмотрении их в связи с коптской литературой. Наконец, есть один аспект, вовсе, по-видимому, обойденный вниманием коптологов: многочисленные параллели между коптскими легендами на библейской основе и ранней иудейской экзегезой книг Танаха, прежде всего книги Бытия (Берешит). Уделяется внимание также и тем текстам, где материал, восходящий к Библии, дополняется данными других источников (например, позднеантичных лапидариев в главе 5).

Актуальность и практическая ценность предлагаемой работы состоит в том, что и в настоящее время продолжают публиковаться вновь найденных текстов, появляются новые переводы, интерпретации и исследования уже известных. В связи с этим назрела необходимость в новых методологиях и направлениях изучения. В частности, еще не до конца исследованы вопросы жанровой принадлежности письменных памятников на коптском языке. В идеологическом плане чрезвычайно актуальным остается вопрос о коптской культуре и ее влиянии на мировоззрение египтян. Хотя со стороны ряда радикально настроенных групп проявляются тенденции замалчивать наследие коптов, которые за много веков превратились в этнорелигиозное меньшинство, проблема коптского элемента в египетской культуре остается актуальной и требует разработки во многих своих аспектах. Что касается собственно египетских ученых, то в науке этой страны предметом внимания служит либо великое прошлое эпохи фараонов, либо исламское средневековье. Разделяющие их несколько веков коптской истории и литературы изучаются гораздо реже. Достаточно сказать, что Каирский университет, старейшее в стране высшее учебное заведение европейского типа, до сих пор не обзавелся кафедрой коптологии. Между тем при исследовании коптской культуры, в частности литературы,

обнаруживаются и следы древнеегипетского наследия, и признаки влияния на культуру Египта последующих веков.

Диссертационная работа отвечает требованиям **новизны**, так как ни в отечественной, ни в зарубежной науке не уделялось достаточно внимания темам, рассматриваемым здесь. В частности, мало или вовсе не исследованы вопросы жанровой принадлежности целого ряда текстов. Не всегда учитывается место коптских текстов в общем контексте раннехристианской литературы. Большинство текстов до сих пор не переводились на русский язык, немногочисленные переводы устарели и неудовлетворительны. Есть тексты, до сих пор не переведившиеся или неудачно переведенные также на западные языки.

Материалом исследования служат коптские тексты религиозного содержания, оригинальные и некоторые переводные, датирующиеся временем начиная с IV в. и кончая IX–X вв. Большинство из них дошло в рукописях IX–X вв. и написано на саидском диалекте коптского языка. Привлекаются и тексты, переведенные на более поздний бохайрский диалект. Исключение составляют манихейские тексты, которые датируются гораздо более ранним временем, IV или началом V в., и написаны на ликопольском (субахмимском) диалекте или переведены на этот диалект с греческого, а возможно, и непосредственно с сирийского языка. Собственно, коптская литература, начиная со времени своего формирования и кончая самыми поздними текстами, ограничивалась религиозной тематикой. Предпочтение отдается апокрифам на библейской основе, но и в писаниях других жанров (жития, энкомии, литургические песнопения) содержатся сюжеты, детали или просто отсылки к легендам, восходящим к Бытию и другим книгам Ветхого Завета.

В качестве источников используются следующие коптские тексты.

1) Апокрифические рассказы о сотворении мира:

«Мистерии Иоанна Девственника». Рукопись собрания Британского музея, датирована 1006 г.

«Книга поставления Михаила», «Книга поставления Гавриила». Рук. М 593 и М 614 собрания Пирпонта Моргана. Написаны не позднее второй половины VI в., возможно, восходят к V или IV в.¹

Гомилия, приписываемая Псевдо-Григорию Назианзину (ок. 329–390)². Рукопись М 592 из собрания Пирпонта Моргана.

«Вопросы Феодора» (не раньше конца VII в.) Рукопись М 605 из собрания Пирпонта Моргана³.

«Книга воскресения Христова, святого апостола Варфоломея»⁴.

2) Энкомии:

«Речь об ангеле смерти Аббатоне».

«Хвалебное слово трем святым вавилонским отрокам»

«Энкомий четырем бестелесным живым творениям».

«Энкомий Петру и Павлу» Псевдо-Севериана из Габалы. Датируется VII или VIII в.

3) Прочая агиографическая литература:

Гомилия Псевдо-Епифания «На Богоявление».

Коптская версия «Жития св. Онуфрия».

Гомилия Псевдо-Петра Александрийского.

«Дифнар» (Антифонарий).

Епифаний Кипрский, трактат «О 12 камнях».

«Вопросы Варфоломея».

4) Магические тексты.

5) Гностические и манихейские тексты:

¹ Liber institutionis Michael, с. ii–iii.

² cc 0193 (CG3110); Huvernats, vol. 22; Muséon 92 (1979), 37–60.

³ Huvernats, vol. 55, p. 49, fol. 25r а и далее.

⁴ Coptic Apocrypha, p.1–48, pl. I–XLV.

«Апокриф Иоанна». Гностический текст, дошел в рукописях середины IV в.

«О происхождении мира». Гностический текст, дошел в рукописи середины IV в.

«Кефалайа» («главы»). Манихейский трактат, дошел в рукописи IV или V в.

6) Естественнонаучная литература, лапидарии:

Плиний Старший, «Естественная история», книга 37.

Теофраст, «О камнях» (не ранее начала IV в. до н.э.).

Лапидарии позднеантичной эпохи.

7) Иудейские апокрифы и экзегетические труды:

Берешит Рабба – мидраш на книгу Бытия. Окончательная редакция мидраша «Берешит Рабба» датируется ок. 500 г. н. э., но цитируемые авторитеты относятся к концу II – началу IV вв.

Пирке де-Рабби Элиэзер. Трактат написан в IX в., но в нем прослеживается гораздо более ранний материал.

«Откровение Седраха»

«Жизнь Адама и Евы».

Книги Еноха.

«Пещера сокровищ».

Легенда о рехавитах.

Псевдо-Филон, «Библейские древности».

Методология и методы исследования

В работе применена комплексная методология текстологического анализа, сравнительные и сравнительно-типологические методы. Исследование основано прежде всего на анализе письменных памятников, но наряду с филологическими (сопоставление разновидностей одной и той же легенды, текстов на различных языках и в различных жанрах, их структура, особенности перевода, изучение ономастики и терминов) привлекаются и

исторические методы, позволяющие определить место и роль каждого текста в рамках данного региона и исторического периода.

Методы структурного текстологического анализа применяются, чтобы выявить жанровую принадлежность текстов, происхождение и эволюцию того или иного жанра. Лингвистические методы позволяют исследовать, в частности, имена собственные и религиозно-философскую терминологию, проследить, как меняется значение термина или имени собственного в разном языковом и литературном контексте. Этимологический анализ показывает эволюцию значения слов при их изменении, в том числе при истолковании в духе парэтимологии. Религиоведческое исследование помогает определить взаимосвязь религиозных учений, их истоки, специфику и степень синкретизма при их формировании. С применением методов экзегетики сопоставляется экзегеза библейских текстов в апокрифах, межзаветном иудаизме и раннем христианстве. Методы теории перевода позволяют проследить, как видоизменяется восприятие данного текста при переходе на другой язык, с его спецификой, структурой и литературными традициями. Особенное внимание уделяется проблемам передачи и интерпретации текста Библии — как еврейского оригинала, так и греческой Септуагинты, коптских версий, арамейских таргумов и сирийской Пешитты.

Проводится сопоставление коптских писаний с предположительными оригиналами, источниками и сходными текстами на других языках поздней древности, прежде всего на греческом, сирийском и латинском.

Степень достоверности и апробация результатов работы

Темы и результаты исследований отражают две монографии, одно учебное пособие, две публикации переводов библейских книг с комментариями, более чем 30 статей в российских и зарубежных периодических изданиях; см. Список работ.

По темам исследования сделан ряд докладов, лекций и сообщений, в том числе за последние 5 лет:

1. Иконография фресок коптского монастыря св. Антония. Доклад на XXX Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского университета (23.01.2020). Совместно с Э.Е. Кормышевой
2. La nudité des ermites et ses significations dans les textes coptes. Доклад на 12-м конгрессе Международной ассоциации по коптологии 11-16 июля 2022 г., Брюссель, Бельгия (с использованием видеоконференцсвязи)
3. Встроенный нарратив в коптских текстах. Доклад на международной конференции памяти Э.А. Грантовского и Д.С. Раевского «Древность: историческое знание и специфика источника». ИВ РАН, Москва, 15-16 июля 2022 г.
4. Манихейское учение, его структура, происхождение и письменные источники. Лекция на лектории «Мир Востока», Институт Востоковедения РАН. 21.01.2021 г.
5. Гностические тексты Египта и коптская литература. Лекция на лектории «Мир Востока», Институт Востоковедения РАН. 16.03.2023 г.
6. Манихейство: его происхождение и письменные источники. Лекция на круглом столе Института философии РАН, 26.09.2023 г.
7. Трактровка текста Писания (Танаха) в Псевдо-Климентовых гомилиях. Лекция на Семинаре по изучению еврейской цивилизации. Институт Востоковедения РАН. 28.02.2024 г.
8. Псевдо-Климентовы "Гомилии" — первый христианский роман. Доклад на семинаре "Текстология и источниковедение Востока", Институт востоковедения РАН. 27.03.2024 г.

История изучения по данным темам оказывается краткой, потому что до сих пор уделялось недостаточно внимания библейским мотивам в коптских источниках, включая апокрифы, агиографию и магические тексты.

Более подробно освещен вопрос библейского наследия в гностических учениях. Есть работы, посвященные исключительно или по большей части

этим вопросам — эволюции ветхозаветных мотивов в гностической доктрине¹. Но и здесь еще есть материал для дальнейшего исследования.

Манихейство исследовалось очень подробно. До середины XX в., до находок коптской манихейской библиотеки, внимание исследователей было сосредоточено главным образом на иранском элементе доктрины², в чем немаловажную роль сыграли те письменные источники, где манихейские божества отождествлялись с зороастрийскими. Но с открытием новых текстов, манихейских и гностических, концепция первичности стала изменяться³. Теперь уже можно с уверенностью сказать, что манихейство представляет собой религию гностического типа, а отождествление манихейских божеств-эманаций с зороастрийскими богами вторично⁴. Однако до конца этот вопрос еще не исследован. Есть работы по вопросу библейского элемента в манихейской доктрине⁵, но до нас никто, кажется, не пробовал доказать, что библейская космогония, хотя и сильно измененная в духе синкретизма и «обросшая» апокрифическими легендами, составляет первооснову учения. Исторические условия возникновения манихейства подтверждают это положение: основатель религии воспитывался в III в. в иудео-христианской общине⁶. Реконструкции процесса преобразования гностическо-христианской доктрины в манихейскую посвящен один из разделов данной работы. Здесь сделана попытка систематизации и прослеживания процессов, восходящих предположительно к той гипотетической стадии, когда библейская экзегеза была общей для иудаизма и христианства.

¹ Fallon; Klijn; Luttikhuisen; MacRae; Pearson.

² Widengren, ch. III.

³ См., напр., Sundermann 1979, где автор показывает, что в разных текстах на среднеиранских языках такие отождествления варьируются, а есть тексты, где названия манихейских божеств представляют собой буквальные переводы, предположительно, с арамейского оригинала.

⁴ Fallon.

⁵ Pedersen–Falkenberg–Larsen–Leurini.

⁶ Koenen–Römer, 1988.

Наконец, незаслуженно мало внимания уделялось вопросу библейских (в частности, ветхозаветных) мотивов в оригинальной коптской литературе. Исследователи текстов обычно ограничиваются более или менее краткими комментариями к соответствующим местам, не систематизируя их. Часто исследование ограничивается выявлением рудиментов древнеегипетских верований¹. Больше повезло разве что легенде о Сатане, которая стала предметом некоторых фундаментальных работ². В настоящей работе сделана попытка изучить и систематизировать мифологемы, восходящие к Библии, и выявить экзегетическое наследие, общее для раннего христианства и иудаизма.

Даже исследователи входящего в состав энокмия «апостольского лапидария», которому посвящена отдельная глава данной работы, сосредотачиваются на идентификации драгоценных камней и выявлении античных источников лапидария³ и почти не обращают внимания на библейские мотивы, составляющие, по существу, основу данного текста. Причем немалую роль играет не только Новый Завет и апокрифы на его темы, но и пророческие книги, что показано в соответствующей главе работы.

Экзегеза Талмуда и мидрашей обычно изучается как изолированная дисциплина, редко делаются отсылки к параллелям в других учениях⁴. Между тем, при сопоставлении иудейских и раннехристианских толкований, а также иудейской экзегезы и таких синкретических учений, как гностицизм и манихейство, выявляются сходные конструкции и детали, которые вряд ли можно отнести к случайным совпадениям.

Многие сюжеты и персонажи оказываются восходящими к экзегетическому наследию, общему для иудаизма и раннего христианства; показать это — также одна из целей данной работы.

¹ Coptic Apocrypha, pp. lxxvii-lxx; Hammerschmidt; Lanczkowski; Kalchenko.

² Dochhorn; Rosestiehl; Van der Vliet.

³ Gontero-Lauze; Kostov.

⁴ Roth; Wünsche, Bd 65 (1911), S. 57–100, 395–421. 66 (1912), S. 414–459. Stern, pp. 261–291.

Положения, выносимые на защиту

1) Представления, отраженные в коптских и других раннехристианских текстах, позволяют реконструировать картину религиозной мысли периода вокруг рубежа н.э., когда формировалась библейская экзегеза позднейших веков. Можно проследить своеобразный процесс, когда легенды и мифы возникают на почве буквального истолкования священных текстов, в данном случае библейских. На смену движению античной мысли «от мифа к логосу» приходит развитие «от логоса к мифу».

2) На почве библейских толкований зарождаются новые литературные жанры и видоизменяются традиционные. В коптской литературе формируются специфические жанры и приемы, восходящие, с одной стороны, к позднеантичной литературе, с другой стороны — к библейским жанрам и толкованиям.

3) Анализ коптского легендарного материала в общем контексте раннехристианской литературы позволяет проследить истоки самых ранних христианских представлений и сделать предположения о не дошедших до нас апокрифах.

4) Многие засвидетельствованные в коптских текстах мифологемы оказываются восходящими к ранней иудейской экзегезе Библии, предположительно общей для иудаизма и первоначального христианства. Особый интерес представляет интерпретация и решение ряда вопросов, которые ставит религиозная мысль — например, вопрос теодицеи и происхождения зла, некоторые детали космогонии.

5) Исследование ономастики, реконструкция имен ангелов и демонов в раннехристианской литературе обнаруживает две тенденции: а) гипостатизацию и персонификацию лексических единиц, обозначающих религиозные понятия, и б) ангелологизацию и/или демонологизацию библейских персонажей.

6) Исследование библейского элемента в манихейской космогонии показывает, что изначально это учение представляет собой

раннехристианскую доктрину гностического типа, а синкретизм обусловлен конечной целью основателя манихейства — восстановить первоначальную истинную религию.

Структура работы

Диссертация содержит введение, 8 глав, заключение, список использованной литературы и Приложения. Главы неоднородны по структуре: в одних рассматриваются общие вопросы на примерах целого ряда текстов, в других исследуется один конкретный текст. Переводы кратких отрывков из письменных памятников включены в общий текст диссертации, переводы более обширных выдержек или целых произведений даны в Приложениях. Исключение составляют гл. 5 и 7, где ради большей ясности целиком представлен перевод источника (глава 7 содержит краткое содержание источника и перевод одного из его разделов). Подавляющее большинство текстов ранее на русский язык не переводилось или переводилось нами, переводы на западные языки не всегда удовлетворительны; поправки даются в примечаниях. Везде, где это не оговорено особо, перевод наш.

ГЛАВА 1. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ЖАНРЫ В КОПТСКИХ ТЕКСТАХ

Говоря о засвидетельствованных в коптской литературе жанрах, следует особо выделить два из них: эротапокрисис («вопрос-ответ») и числовую притчу-мидраш. Первый идет, как предполагают, от античного диалога, второй — из библейских книг и последующей экзегезы.

1.1. «Главы»

В одном из самых ранних источников по манихейству в числе книг манихейского канона названа (*liber*) *Capitulorum* «(книга) Глав»¹. Предположительно сохранились фрагменты отдельных глав на других языках, но в более или менее полном виде трактат «Кефалайа» (греч. «Главы») сохранился только на коптском языке.

К. Рудольф относит манихейские «Кефалайа» к распространенному в поздней античности жанру *ἐρωταλόκρισις*, что можно приблизительно перевести как «вопросо-ответ»², и приходит к выводу, что «эротапокрисис» представляет собой видоизмененную форму античного философского диалога. Эта форма предположительно восходит к философскому диалогу, но получает новую интерпретацию: один из собеседников (божество, ангел, пророк или, как в данном случае, вероучитель) обладает знанием абсолютной истины. Таким образом, форма видоизменяется, отходя от философского диалога и приближаясь к катехизису. Еще К. Шмидт указывал, что есть апокрифические христианские и гностические книги, составленные в форме такого диалога.

Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот жанр подразделяется на несколько разновидностей со своими характерными чертами.

¹ Hegemonius, *Acta Archelai*, p. 91.

² Rudolph, pp. 90–102.

Современный исследователь отмечает, что трактат, составляющий «своего рода *addenda et corrigenda* к манихейской канонической традиции», сравним, по меньшей мере, с двумя жанрами литературы древности. Кроме жанра «эротопокрисис», популярного у иудейских и христианских экзегетов в первые века н.э., он называет *Capitalliteratur* «литературу глав или начал, принципов», собрание наставлений духовного учителя в целях медитации, популярный, помимо прочего, в монашеской среде. В качестве классического примера приводится «Энхиридион» стоика Эпиктета (II в. н.э.)¹. Следует заметить, что этот труд представляет собой записи со слов учителя, сделанные учеником философа; таким же образом (как бы ответы вероучителя Мани на вопросы учеников и других слушателей) оформлены и «Кефалайа».

На это можно ответить, что в манихейском трактате «эротопокрисис» входит как составная часть в общий корпус *Capitalliteratur*, но в книге можно выделить и второй основной жанр, о котором речь пойдет ниже. Прежде всего, следует сказать о значении *κεφάλαια* как термина.

Действительно, оказывается, что «Главы» — не просто заглавие какой-то конкретной книги или книг, а скорее название целого жанра или формы богословской литературы.

Греческое *κεφάλαια* может означать и «главы», и «начала, принципы, главное». Возможно, в данном случае подразумеваются и первое значение (по форме трактата), и второе (по цели и содержанию).

И название, и жанр трактата достаточно известны в позднеантичной литературе. Название *Κεφάλαια* носит, например, один из трудов неоплатоника Порфирия (III в. н. э.). Это название встречается и у христианских авторов.

Этот термин употребляет Тертуллиан, говоря о раннем гностике Маркионе (ок. 100 — ок. 160 гг.), одном из предположительных

¹ Pettipiece, p.9.

предшественников Мани. В полемическом труде Тертуллиана словом *capitulum глава* именуется, по-видимому, разделы или отдельные положения учения Маркиона — например, его толкование новозаветной притчи о двух деревьях¹.

Один из трудов Евагрия Понтийского (ок. 345–399 гг.) носил название «*Kerhalaia gnostica*». Книги Евагрия дошли только во фрагментах², и его «*Kerhalaia*», судя по сохранившимся выдержкам, представляют собой собрание речений, большей частью этического характера.

У сирийских авторов слово тоже засвидетельствовано: см., например, изложение космогонии одного из предшественников Мани, гностика Вардесана (154–222/3), у сирийского автора конца IX — начала X в. Моисея бар Кефы, где для слова «глава» употребляется греческое заимствование *ⲕⲉⲗⲙⲉ*³. В форме диалога (или «вопроса-ответа») составлена «Книга законов стран», которая приписывается Вардесану или записана со слов Вардесана его учеником Филиппом⁴. К. Рудольф считает, что ближе всего по форме к манихейскому стоит именно этот труд, а также некоторые гностические книги из Наг Хаммади⁵.

И. Гарднер считает, что этот жанр скорее всего повлиял на Мани именно через сирийскую литературу, и приводит в пример именно «Книгу законов стран», где Вардесан отвечает на вопросы своего ученика, а также другие труды школы Вардесана, такие как антимаркионовский диалог⁶.

Если согласиться, что трактат хотя бы отчасти восходит к арамейским первоисточникам, следует обратиться к значениям того слова, которое могло служить заглавием в оригинале. Словарь Ястрова дает для араб. *ⲁⲓⲣⲁⲛ* *раздел*,

¹ Tertullien, II, 1, p. 106.

² Patrologiae cursus completus, vol. XL, pp. 1219-1286.

³ Patrologia Syriaca. Pars prima. Parisiis, 1894. I, 2, 513–515

⁴ Rudolph, pp. 87, 105.

⁵ Rudolph, p. 105.

⁶ Dilley, pp. 15—51, p. 19–20.

глава также значение *урок, учебное занятие*¹. Можно добавить, что с первых веков н. э. в палестинских и вавилонских ешивах практиковались субботние проповеди, которые назывались «пирка», т. е. буквально *глава*. Это своего рода проповедь-комментарий, включавшая толкование законов, исторические примеры, легенды, притчи².

Трактат представлен как серия поучений или проповедей, которые Мани обращает к ученикам, отвечая на вопросы или сам их ставя. Если указанная учебная практика была общей у иудаизма с ранним христианством, не исключено, что *Κεφάλαια* означает здесь также и *уроки, проповеди*.

Известны случаи, когда в иудаизме экзегетический труд носит такое название (напр., трактат «Пирке де-рабби Элиэзер», букв. «Главы рабби Элиэзера», в другом источнике называются «Пераким», т. е. «Главы»), но эти названия относятся к более позднему периоду. Есть, однако, и более ранний источник, где это слово засвидетельствовано в схожем контексте:

«Учил рабби Хийя:³ — Не передаются ему заглавия глав
(ראשי-פרקים)». (Прим. издателя: «Очевидно, “заглавия глав” — это
ведущие слова в каждом разделе».)⁴

В манихейской литературе этот термин, очевидно, имел то же значение. Название коптского трактата — не единственный случай употребления термина «главы». Есть свидетельство, что существовала латинская манихейская книга под тем же названием и, возможно, построенная по тому же образцу: *Capitula* Фауста Милевского. От нее дошли только цитаты, которые приводит Августин в своем полемическом труде

¹ Jastrow, vol. 1, col. 1240A.

² Агур, ч. 2, с. 16.

³ Вавилонский Талмуд, «Хаггига», лист 12b. Хийя — очевидно, таннай, конец II — нач. III в.

⁴ Талмуд цитируется по изданию: *Der Babylonische Talmud*.

«Против манихея Фауста». Как отмечают исследователи, главы в книге Фауста, судя по этим цитатам, были построены тоже по принципу катехизиса (вопросо-ответов), как и значительная часть глав в коптском трактате. Совпадает даже сюжетная рамка: автор отвечает на вопрос собеседника в собрании. Есть, впрочем, и отличия: например, Фауст пишет почти исключительно от первого лица. Судя по тем же сохранившимся цитатам, большое место в «Capitula» занимало толкование Библии.

Наконец, засвидетельствовано, что этот термин у манихеев мог означать не только отдельную книгу, но и вообще жанр, вид толкования священного текста. Сохранился отрывок из труда Августина, где говорится о том, что манихеи толкуют несведущим людям *capitula de scripturis*. Причем здесь *capitula* вряд ли означает «главы» в нашем смысле слова, т. е. большие разделы книг Библии: в качестве примера приводится толкование всего лишь фрагмента стиха из Нового Завета¹. То есть термин *capitula* здесь обозначает либо отдельные богословские принципы, «начала», либо экзегетический жанр.

Можно сделать вывод, что термин «главы» мог обозначать жанр или способ экзегезы, толкование отдельных положений доктрины или разделов священного текста.

Даже самый поверхностный просмотр коптской книги показывает, что авторство не приписывается Мани. Книга составлена в форме записей ответов Мани на вопросы учеников, или его комментариев по положениям манихейской и других доктрин. Хотя засвидетельствованы некоторые фрагменты текстов на других языках, предположительно представляющие собой разделы книг этого жанра, в более или менее полном виде трактат дошел только на коптском языке.

Это позволяет предполагать, что та книга, которая дошла до нас, сложилась уже на египетской почве. Составной характер текста отчетливо

¹ Dolbeau, p. 228.

виден при исследовании лексики разных разделов трактата. Так, термин *помысел* в одних разделах обозначается коптским *сḥнϵ*, в других — греческим заимствованием *ενεϋμνσις*¹. То же можно сказать, присмотревшись к написаниям имен собственных. Одни носят следы эллинизации, то есть, очевидно, греческого первоисточника или промежуточного перевода, таково имя царя *σαπωρнс Шанур*. У других звуковой состав исключает такую возможность — таково, например, имя *γοϋνδεϋ* в третьей части; при греческой *Vorlage* шипящий согласный не был бы передан. Вообще, часть 3 трактата и по названию, и по написанию имен собственных явно отличается от первых двух. Есть «дублированные» главы, написанные на одну и ту же тему².

Можно добавить, что некоторые разделы выглядят вставными вследствие резкой смены тематики и терминологии. Так, в главе «О Сакле и его силах»³ повелитель архонтов материального мира именуется *саклас*. Имя «Сакла» носит верховный архонт в ряде гностических текстов и в некоторых других источниках по манихейству⁴, но в самом трактате оно нигде более не засвидетельствовано, хотя там много и подробно повествуется о темных силах. Это дает основание предполагать, что данный эпизод представляет собой вставку в основной текст.

Как уже было сказано выше, «главы» трактата можно отнести как минимум к двум типам структуры.

1.2.1. «Вопрос-ответ»

Доксологией в манихейском трактате заканчиваются только те главы (или части глав), которые вводятся вопросом ученика (учеников) или других

¹ Смагина 2011, с. 153.

² Böhlig, Einige Bemerkungen...

³ Kephalaia, 137/12–144.12. Русский перевод см.: Кефалайа («Главы»), с. 165–170.

⁴ Смагина, Манихейство, с. 260–262.

персонажей к Мани. Очевидно, заключительная хвала — композиционный прием именно катехизической формы.

Р. Барди отмечает для «Эннеад» Плотина детали того же построения, что и у катехизических глав «Кефалайа» — в частности, доксологическую концовку¹. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно этот элемент в «Эннеадах» не так уж четко выражен. С другой стороны, славословие в конце — вполне логичная реакция на ответ божественного собеседника. Ср. хотя бы благодарственную молитву Даниила после получения разгадки сна Навуходоносора (Дан 2:20–23).

По-видимому, первым дал изложение и толкование формы *ζητήματα καὶ λύσεις* *вопросы и ответы (задачи и решения)* Аристотель. Но еще до него софисты и риторы использовали эту форму для своей аудитории и учеников².

Метод был в ходу в школах и впоследствии стал применяться толкователями Писания, как ранее — толкователями Аристотеля.

Первым, по словам Евсевия (Церковная история, 2.28.1), был Филон, составивший «Задачи и решения на Бытие и Исход». Очевидно, Филон не реализовал этого плана по всему Пятикнижию, да и эти две книги прокомментировал не полностью. Этот труд утерян, до нас дошло только несколько фрагментов в латинском и армянском переводах.

Но эта форма в одном отношении отличается от засвидетельствованных на коптском языке текстов в жанре «вопроса-ответа». Это скорее катехизис, чем диалог: здесь нет персонификации, диалоговых рамок, не обозначены действующие лица.

Есть и существенное отличие от классического философского диалога: в «эротапокрисисе» истина не обретается в ходе рассуждений, а исходит, так сказать, в готовом виде из уст учителя. Такая литературная форма — диалог человека с божеством или небесной силой — засвидетельствован уже на ранних стадиях развития древневосточной литературы. Скорее уж можно

¹ Bardy, p. 212.

² Bardy, p. 211.

предположить, что греческий философский диалог воспринял некоторые черты этого жанра. Диалог в манихейском трактате, как отмечал Рудольф, отличается от него тем, что построен не на разговоре божества с человеком, а на разговоре учеников с учителем. Однако следует возразить, что есть черта, сближающая манихейский жанр с древневосточным: Мани выступает здесь не только учителем, носителем и провозвестником абсолютной истины, но и воплощенной эманацией одного из божеств.

Ближе всего манихейский эротапокрисис стоит к целому ряду разделов в библейских книгах и позднейших апокрифах.

По-видимому, начало этого жанра в таком виде, в каком он засвидетельствован в коптских текстах, также следует искать в библейских книгах. Ср. «апокалиптический диалог» в Пророках и книге Даниила, а затем в позднейших апокалипсисах: божество или небесная сила отвечает на вопросы центрального персонажа (пророка). Подобный диалог — вопросы пророка и ответы ангела или иных небесных сил — входит как составная часть в библейские книги, содержащие откровение. Таковы пророческие книги и самый ранний известный нам апокалипсис — часть 2 книги Даниила:

Ис 6:8 и далее, разговор Бога с Исайей.

Ис 38, разговор Бога через Исайю с царем Езекией и благодарственная молитва Езекии.

Ис 63:1-6, вопросы и ответы «идущего от Эдома». За ними следует благодарственный гимн.

Иер 1, вопросы и ответы в диалоге Бога с Иеремией.

Дан 7:16–27, диалог Даниила с ангелами. 8:15–26, ангел Гавриил объясняет Даниилу видение. 12:6–13, диалог Даниила и ангелов.

Аввакум 1–2, вопросы Аввакума к Богу и ответы.

Зах 1–5, вопросы Захарии и ответы ангела.

Второканонические книги:

3-я книга Ездры, гл. 4–14, диалог Ездры и ангела Уриила.

Через все книги Еноха проходят вопросы Еноха (в 3-й книге – вопросы рабби Ишмаэля) и ответы «ангелов-толкователей», после чего иногда следуют хвалебные и благодарственные молитвы.

В этих диалогах вопрошающий и отвечающий персонифицированы, и ангелы даже названы по именам – для библейского канона это почти уникальная черта. Главный принцип – тот же самый, что в эротапокрисисе: истина не рождается в споре, а преподносится готовой в ответе божественного собеседника. Но «апокалиптические диалоги» в этих книгах большей частью представляют собой комментарии на видения. По такой же или схожей модели построены диалоги ряда позднейших книг в жанре откровения — например, ряд апокрифов цикла Ездры. На коптском языке примером может служить книга «Мистерии Иоанна Девственника» (см. Приложение).

Если говорить об апокрифической литературе, то чистую форму «вопрос-ответ», диалог между Ездрой и ангелом, представляют собой «Вопросы Ездры», дошедшие на армянском языке. К сожалению, дата написания неизвестна, и даже вопрос о языке оригинала остается открытым¹.

Среди коптских текстов такую чистую форму представляют «Вопросы Феодора» — текст, дошедший в рук. 605 собрания Пирпонта Моргана². Здесь можно найти один из вариантов т. наз. сатанологического мифа, апокрифические мотивы, притчи на основе некоторых разделов «Александрийского физиолога». Но сама сюжетная рамка проста: некий пресвитер Феодор задает вопросы архиепископу Александрийскому Иоанну, тот дает пространные ответы. Иоанн здесь определяется как «третий после аввы Вельямина». Если речь идет о патриархе Вениамине I (626–665), то третьим, начиная с него, следует Иоанн III (681–689). Это позволяет датировать книгу временем не раньше конца VII в.

¹ Charlesworth, I, pp. 591–599.

² Lantschoot 1957.

Ближе всего к «Вопросам Феодора» и к манихейским главам «вопрос-ответ» в этом отношении стоят «Книга поставления Михаила»¹ и гностический «Апокриф Иоанна», построенные по схожей схеме: воскресший Иисус перед вознесением дает наставления и отвечает на вопросы апостолов². Вопросы и ответы здесь «авторизованы», повествование упрощено до простой сюжетной рамки (место и время диалога, авторство реплик), видения отсутствуют, отвечающий обладает абсолютной истиной. Ср. манихейскую схему, где вероучитель, он же воплощенное божество, отвечает на вопросы учеников и других персонажей.

Такой же диалог Христа и апостолов составляет часть «Энокмия четырех бестелесным творениям» (рукопись М 612 библиотеки Пирпонта Моргана, лист 7r b–13v b; см. Приложение 2). Следует отметить, что заканчивается раздел так же, как главы этого жанра в манихейском трактате: апостолы возносят хвалу Иисусу.

На старославянском языке до нас дошла «Беседа трех святителей» — собрание «эротапокрисисов» на ряд экзегетических и богословских тем, явно переводных с греческого, хотя не для всех разделов засвидетельствованы греческие оригиналы. Отмечено, что в славянской традиции заглавие «Беседы» — название не определенного труда, а литературного жанра³, возможно, восходящее к греч. διάλογος. Первый раздел представляет собой диалог между Василием Великим, Григорием Богословом и Иоанном Златоустом. При этом они задают вопросы и отвечают на них по очереди, что отличает книгу от «апокалиптического диалога»: в качестве носителей истины выступают все трое на равных. Это произведение может представлять собой случай конвергенции, когда объединяются черты философского диалога и катехизиса.

¹ Liber Institutionis Michael, pp. 2–7.

² Как можно заметить, составители апокрифов не раз помещают апокалиптический сюжет в этот промежуток времени между Воскресением и Вознесением.

³ Voicu 2007, p. 220–221.

1.2.2. Сцены небесного пира

Возможно, частный случай жанра «вопрос-ответ» представляют собой вставки в форме диалога на небесном пиру, засвидетельствованные в коптских текстах — в «Энкомии четырьмя бестелесными творениями» (см. Приложение 3.1) и в одном из энкомиев, посвященных особо чтимому у коптов архангелу Михаилу¹ (Приложение 3.3). Всем участникам пира — библейским персонажам, святым и небесным силам — задается один и тот же вопрос: «Радуюсь ли ты (почему ты радуешься) сегодня?» Ответы стереотипны: в энкомии персонажи рассказывают, какую роль в их жизни сыграли «виновники торжества», то есть архангел Михаил и четверо животных. С Михаилом отождествляется чуть ли не каждый безымянный ангел, появляющийся в различных библейских книгах и апокрифах. Цель этого эпизода — показать роль данного персонажа в священной истории и небесной иерархии. С четырьмя животными оказывается труднее проводить такие сопоставления, но диалог на пиру выстраивается по той же схеме, и составитель проводит ряд параллелей, иногда довольно неожиданных.

Этот пир на небесах обнаруживает сходные черты также с легендой об эсхатологическом небесном пире праведников в иудаизме².

Пир, особенно царские, предстают в Библии важным событием общественной жизни. На пиру часто завязываются и разрешаются ключевые ситуации сюжета книги; ср. сцену с трапезой царя в книге Неемии (Неем 2:1–8, завязка), пиры в книге Эсфирь (Эсф 1:1–9, завязка; 5:5–9 и 7:1–8, развязка), Валтасаров пир в книге Даниила (Дан 5, развязка одного из сюжетов).

Особую роль в библейских сюжетах играют сцены литургического (храмового) пира и грядущего мессианского пира, для которого храмовый служит как бы прообразом. В этом контексте сцена Валтасарова пира (Дан 5:2–4), когда языческий царь и его подданные пьют из священных сосудов

¹ Miscellaneous Coptic Texts, pp. 330–356.

² Ginzberg, vol. 1, pp. 32–33.

Храма во славу своих идолов, предстает не просто кощунством, но своего рода карикатурой, извращением самой идеи литургического пира.

Как показал Ж. Даниэлу в своей работе, обобщающей, в частности, выводы предшествующих исследователей, грядущий мессианский пир обладает теми же чертами, что и литургический пир в иерусалимском Храме¹. Как отмечает тот же исследователь, эта концепция грядущего мессианского пира получает особое развитие в апокалиптической литературе — как в апокалиптических разделах библейского канона (Ис 25:6), так и в неканонических апокалипсисах (4 Ездры 8, 52; 1 Еноха, 62,14, где на пиру присутствуют Господь и Сын человеческий, то есть Мессия), — и разрабатывается также в Новом Завете (см., напр., Лк 22:30, где Иисус обещает апостолам пир «в царстве Моем»). Царство небесное уподобляется брачному пиру в Мф 22:2–14.

Одна существенная для нас деталь характеризует и литургический пир по случаю религиозного праздника, и эсхатологический пир праведников. Мотив пира часто сопровождается упоминанием о радости и веселье. В тех эпизодах, где пир лишен религиозной подоплеки, эта деталь отсутствует.

Показателен эпизод Втор 12:4–7 об учреждении жертвоприношения и литургического пира в том месте, «какое избрет Господь» Наставление в стихе 7 гласит: «Ешьте и веселитесь». В варианте Септуагинты, на которой и основаны коптские версии Ветхого Завета, фраза выглядит так: καὶ φάγεσθε ἐκεῖ ἐναντίον τοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ εὐφρανθήσεσθε *и вы будете есть там перед Господом, Богом вашим, и радоваться (веселиться)*. Тот же глагол употребляется в таком контексте и далее: стих 12 εὐφρανθήσεσθε *вы возвеселитесь*, 18 εὐφρανθήσῃ *ты возвеселишься*.

Мотивы «пира» и «радости (веселья)» стоят рядом также в главе 9 книги Эсфирь, когда речь идет об учреждении праздника Пурим: в масоретском

¹ Daniélou, p. 210.

оригинале $\pi\eta\eta\psi\eta\ \eta\psi\eta$ *пир и веселье*, по Септ $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ *радость и веселье*, Есф 9:17.18.22.

Ту же деталь мы видим в описании эсхатологического мессианского пира в апокалиптических эпизодах книги Исайи: Ис 65:13–14: «Рабы Мои», т.е. праведники, будут есть, пить и веселиться ($\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\nu\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$). Апокалиптический пир в конце времен, (Ис 25:6–9, «погложена будет смерть навеки») тоже сопровождается весельем: стих 9 *возрадуемся и возвеселимся* (по Септуагинте, $\eta\gamma\alpha\lambda\lambda\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$, $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\nu\theta\eta\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha$).

Иначе говоря, определения литургического или небесного пира в Библии и сцены небесного пира в рассматриваемых коптских текстах характеризует общий (в коптских текстах — едва ли не единственный) признак: пирующие радуются.

Притом нельзя наверняка говорить о заимствовании из одного текста в другой: случается, что повествования существенно расходятся. Так, низвержение Сатаны в одном тексте приписывается архангелу Михаилу, во втором — четырем животным. Общим в обоих случаях представляется сам сюжет небесного пира, который наполняется содержанием, часто несхожим. Но можно найти и аргумент в пользу предположения о заимствовании. Поскольку в энкомии животным «диалог» открывает архангел Михаил, можно предположить, что сцена пира здесь вторична и заимствована из энкомия Михаилу, а расхождения обусловлены разницей в назначении текстов.

Заметим, что в обоих коптских текстах пир сводится к диалогу, хотя и упрощенному: у каждого участника спрашивают о причине его радости, и он излагает эпизод своей истории, восходящий к библейскому тексту, но нередко апокрифический или с апокрифическими добавлениями.

Можно предположить, что сюжет небесного пира восходит к древнегреческой литературе: известна форма философского диалога, помещенного в рамки беседы на пиру — в первую очередь вспоминается

платоновский «Пир», который, кстати, начинается похвальным словом Эросу как первому творению богов и подателю всевозможных благ; ср. хвалы Михаилу и четырем животным как основы христианского апокрифического сюжета. Подобно тому, как в раннехристианской литературе античный философский диалог упростился до катехизиса и «эроптапокрисиса»¹, пир-диалог мог трансформироваться в пир-катехизис.

1.3. Числовая притча-мидраш

В ходе раскопок манихейского поселения III–IV вв. в оазисе Дахле (Верхний Египет) было найдено значительное количество письменных документов, часть их обнаруживает сходство с манихейскими писаниями из Мединет Мади. В частности, при публикации одного отрывка² издатель проводит аналогию с трактатом «Кефалайа», при этом отмечая, что каждая глава трактата «представляет собой ответ Мани на некий вопрос». Речь здесь идет об одном из божеств манихейского пантеона, которое сопоставляется с верховным божеством, «Отцом»:

Кто есть Отец? Он — Третий посланец, сущий по пяти образам (схнма) Отца. Первое: потому что он возвышен, по образу Отца. Второе: потому что он царь, по подобию Отца, который есть царь над своими зонами. Третье: потому что его свет распространяется над всеми его зонами. Четвертое: потому что он сокрыт, по подобию Отца сокрытого. Пятое: потому что у него есть его двенадцать дев, по подобию двенадцати эонов Отца.

Этот отрывок И. Гарднер называет «катехизическим», хотя сам же отмечает, что здесь нет контекста катехизиса, когда Мани отвечает на

¹ Rudolph, pp. 90–102.

² Kellis Literary Texts, pp. 1–2.

вопрос¹. К этому следует прибавить: 1) не все главы «Кефалайа» составлены в форме «вопрос-ответ», 2) отрывок действительно обнаруживает сходство с трактатом по содержанию и жанру, но должен быть отнесен ко второму жанру, засвидетельствованному там, — к числовой притче.

При исследовании отдельных глав манихейского трактата оказывается, что, кроме «вопроса-ответа», есть и другие принципы и приемы, на которых строится ряд глав.

Около девяти глав в берлинской рукописи «Кефалайа»² построены на таком известном приеме, как притча-уподобление. Притча — распространенный на древнем Востоке жанр учительной литературы — широко употребительна в библейских книгах. В Танахе она обычно служит основой отдельного речения («машал»), но в некоторых библейских книгах Премудрости и в Новом Завете может представлять собой развернутое, подробное повествование-сравнение, лежащее в основе если не целой главы, то большой группы стихов.

Но чаще всего притча-уподобление в «Кефалайа» служит скорее вспомогательным приемом, чем композиционной основой главы: организующую роль выполняет другой принцип.

Встречаются главы, основанные на аллегорическом толковании какого-либо текста. Но больше всего в трактате глав, построенных на числовой основе. В заглавии большей частью представлено какое-либо число, которое и служит композиционной основой главы. Этим же числом вводится толкование, т. е. начинается прямая речь Мани.

Особенно много таких глав в первой части трактата, где речь идет собственно о религии, о системе божественных эманаций, космологии и демонологии.

В расположении первых глав книги можно заметить еще один композиционный принцип, объединяющий отдельные части.

¹ Kellis Literary Texts, pp. 3–4.

² Kephalaia; Kephalaia II.

Последовательность чисел в заглавиях идет по нарастающей, причем поначалу она согласуется с нумерацией глав. Первая глава посвящена приходу «Апостола», т. е. вероучителя, единственного в каждый исторический период. Вторая глава, «Об уподоблении древа», излагает одну из основополагающих формул манихейского дуализма — толкование евангельской притчи о двух деревьях (Мф 7. 16–20, Лк 6. 43–44)¹. Интересно, что в этой главе сочетаются все три указанных принципа построения: она вводится вопросом, содержит аллегорические толкования притчи (причем приводится несколько параллельных уподоблений) и построена на числе 2. Это редкая черта: обычно глава построена либо как «вопрос-ответ», либо как числовая притча.

В следующей главе, «Толкование Благоденствия, Мудрости и Силы — что́ они такое», вводятся три термина (Благоденствие, Мудрость и Сила),² определения божеств в нескольких триадах. При этом следует отметить, что Мудрости в большинстве случаев уподобляется женское божество. Наименование «Сила» заставляет вспомнить, что в гностических космогониях каждая новая эманация, о которой просит «пантеон» и которую творит верховное божество, называется «силой». Ср. гностические космогонии, например, в трактате «Евангелие египтян»³. Можно предположить, что триады божеств-эманаций в главе 3 выстроены по образцу «гностической троицы» Отец–Мать–Сын, где Мать стоит на месте Святого Духа.

Главы 4, «О четырех великих Днях, произошедших друг из друга, а также о четырех Ночах»⁴, и 5, «О четырех Ловцах светлых и четырех темных»⁵, основаны не просто на числовом толковании (на число 4), но еще

¹ Kephalaia, 16.32 – 17.4

² Ibid. 23.14 – 20

³ Kephalaia II, 271.30 – 275.30

⁴ Ibid. 25.7 – 12, 26.1 – 2

⁵ Ibid. 28.1 – 6, 29.15 – 18

и на антитезе: в каждой из них представлена тетрада божеств и параллельная им тетрада темных сил.

Из текста четвертой главы ясно, что под «ловцами» подразумеваются рыбаки: атрибуты и орудия ловцов аллегорически названы «ладьей» и «сетью», сфера их действий — «морем».

Первая ассоциация, которая приходит на ум, — это, конечно, сцена с рыбаками из Нового Завета, где апостолы названы «ловцами человеков» (Мф 4. 19). Но есть и более ранняя параллель. Это строфа из кумранских «Псалмов благодарения» («Ходайот»), 9, 8:

ותשמנת

במור עם דיגים רבים

פורשי מכמרת על פני מים

וצידים לבני עילה

И Ты дал мне

жилище с рыбаками великими,

раскидывающими сети на поверхности вод

и уловляющими сынов нечестия¹.

Возможно, манихейская аллегория даже ближе к этому образу, чем к евангельскому — если под «рыбарами» в кумранском псалме подразумеваются некие небесные силы.

Можно предположить, что одним из источников трактата послужило некое аритмولوجически построенное собрание толкований или притч. Далее, впрочем, с главы 6 «О пяти жилищах, выбившихся вначале из страны Мрака, (о) пяти архонтах, пяти духах, пяти телах, пяти вкусах»² этот принцип перестает выдерживаться: в манихействе число пять принадлежит к сакральным и оказывается едва ли не самым употребительным в построениях

¹ The Thanksgiving Scroll, p. 100.

² Ibid., pp. 30.12 – 24.

доктрины, и почти вся космогоническая часть трактата построена на этом числе.

Но в конце космогонической части, непосредственно перед космологическим разделом, есть толкования на числа 12 и 18, дающие почти полную развертку манихейского «пантеона»¹.

Как уже говорилось, числовых глав в трактате не меньше, чем катехетических, даже немного больше.

В «берлинских Кефалайа» 50 глав построены как вопрос-ответ, из них с доксологией в конце — 22.

Глав на чисто числовой основе (без вводного вопроса учеников) — 54.

Глав, основанных на уподоблении — 9.

Глав, не основанных ни на одном из названных принципов — 8.

Конечно, ничего нельзя сказать о тех главах, где текст сильно поврежден и нельзя прочитать ни введение, ни концовку.

Текст «Кефалайа», изданный В. П. Функом², сохранился гораздо хуже. Но те главы или фрагменты глав, которые можно прочесть, тоже обнаруживают эти принципы построения. Глав с вводным вопросом в этой рукописи прослеживается 22, из них с доксологической концовкой — 10. При этом следует учитывать, что у части глав концовка просто не сохранилась; возможно, они тоже оканчивались хвалой. Зато сохранилось три доксологических концовки к главам, начало которых утеряно. Глав, построенных на числе, сохранилось 18. Кроме того, есть глава, где в заглавии стоит число 1, — возможно, ее тоже следует причислить к «аритмологическим». 7 глав (насколько можно разобрать) не построены ни на одном из названных принципов. Есть главы, где сочетаются два или более структурных принципов. Так, одна из глав³ начинается вопросом и

¹ Kephalaia, 79.13 – 83.16.

² Kephalaia (I).

³ Там же, 371 ff.

заканчивается доксологией, но основная часть построена как числовое толкование, на основе числа десять.

Надо иметь в виду, что членение трактата по главам иногда не совпадает с его реальным делением на темы. Под одним заглавием может содержаться несколько «вопросов-ответов» (например, глава 38) или несколько числовых толкований на разные числа.

Есть главы, где в начале ученики задают вопрос и может даже присутствовать доксологическая концовка, а ответ Мани строится в форме одного или нескольких числовых толкований — т. е. главы, где два основных структурных принципа совмещаются (например, гл. 42, 95, 112). Таким образом, доля числовых толкований в трактате оказывается даже еще больше: многие главы, которые вводятся вопросом, можно равным образом отнести и к катехетическим, и к числовым.

Откуда манихейская литература могла унаследовать прием числовой притчи? Есть целый круг ближневосточной литературы, где эта форма речения применяется регулярно. Такая параллель может указывать на общие истоки, из которых берет начало и литературная традиция «Кефалайа».

Возможно, числовое построение глав восходит к такому известному элементу библейской литературы, во множестве засвидетельствованному в книгах Танаха из разряда «Кетувим» («Писания»), как особый вид *לשׁן ממשל* (притчи или речения) — т. наз. числовая притча. Это тип речений, в основе которого лежит число: перечисляется определенное количество явлений или предметов, объединенных общим признаком, причем число и общий признак указываются в начале речения.

В *משל* такого вида выделяют две части: заглавие (title-line) и обозначение общего качества или признака¹. Но точнее, пожалуй, было бы сказать, что числовая притча подразделяется на три части: 1) число (оно

¹ Roth, p. 5.

обычно стоит на первом месте), 2) обозначение признака, 3) перечень обладающих им предметов, явлений или персонажей.

В библейских книгах содержится немало таких числовых притч, главным образом на основе числа 4 (или 3+1). Впервые эта форма засвидетельствована, по мнению исследователя, в т. наз. «речениях Агура» (глава 30) книги Притчей Соломоновых¹. Например:

Есть на свете четверо малых,
но они — мудрее мудрых» (Притч 30:24).

Затем эта мысль раскрывается: названы муравьи, даманы, саранча и ящерица (или паук)².

Самая распространенная форма этого речения в Библии — схема n+1, где последний элемент перечня называется отдельно и как бы возводится в превосходную степень:

От трех вещей содрогается земля
и четвертой вынести не может:
раба, что стал царем,
глупца, что досыта ест,
позорную женщину, что вышла замуж,
служанку, что заняла место госпожи. (Притч 30:21–23)

Следует отметить, что числовая притча — жанр не специфически библейский: она засвидетельствована и в других древневосточных письменных памятниках на языках древнего Переднего Востока. Доказательством того, что эта форма восходит к ближневосточной

¹ Genung, p. 22.

² Здесь и далее русский перевод Притчей цитируется по изданию: Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского.

литературе, могут служить числовые притчи такого же построения (по схеме 2 + 1) в одной из арамейских версий «Повести об Ахикаре», восходящей к VII или VI в. до н. э. («Ахикар», 92):

«Есть две вещи, что хороши,
и третья, что угодна Шамашу¹:
тот, кто пьет вино и делится им,
тот, кто усваивает премудрость [и соблюдает ее],
и тот, кто слышит слово, но не говорит его»².

Засвидетельствованы здесь и парные числовые речения, построенные по принципу антитезы: две тяжелых вещи и третья тяжелейшая + две легких и третья легчайшая (арамейская версия, VIII.29–30).

Подобные речения можно найти также в древнеегипетской литературе³.

Притом интересно, что глава 30 книги Притчей, более чем наполовину состоящая из числовых речений, озаглавлена «Слова Агура, сына Яке, массаита», т. е. предположительно восходит к иноплеменной традиции. Это также заставляет возводить подобную форму к ближневосточной литературе Премудрости в целом (разумеется, если предположить, что ссылка на Агура — реальная ссылка на какую-то добиблейскую традицию, а не просто литературный прием).

Следы этой традиции обнаруживаются и в христианской литературе, причем с самого раннего периода. Например, знаменитое изречение апостола Павла (1 Кор 13:13) построено по тому же образцу: обозначено число («эти три»), перечислены элементы (вера, надежда, любовь), причем последний

¹ Шамаш — солнечное божество.

² Lindenberger, VI, 12. Английский перевод с комментариями см.: Charlesworth, vol. 2., p. 499.

³ McKane, p. 125. Автор находит подобные речения в «Поучении Анхшешонка», 8.17–9.4, и называет их «тематическая группа» (thematic cluster).

возведен в превосходную степень, как в числовых притчах по схеме $n+1$ (любовь больше остальных).

В раннехристианской монашеской литературе засвидетельствованы речения по образцу числовой притчи, причем обнаруживаются бесспорные параллели с раввинской литературой¹.

В последующие периоды этот жанр применяется уже в библейской экзегезе.

В Талмуде, начиная с Мишны², и в мидрашах подобные числовые притчи встречаются в изобилии. Их перечень и экспозицию в переводе на немецкий приводит, в частности, А. Вюнше³.

Через всю иудейскую литературу Талмуда и мидрашей, начиная с самой ранней эпохи, проходит экзегетическая форма, которую можно назвать «числовой мидраш». Группа эпизодов или персонажей из Писания объединяется каким-то общим признаком, причем числительное, обозначающее их количество, стоит обычно на первом месте, т. е. открывает речение; далее определен этот общий признак, а затем следует перечень явлений.

Принцип построения здесь, в общем, такой же, как в аритмологических речениях Танаха, но есть одно существенное различие. В библейской литературе Премудрости этот принцип классификации применяется к явлениям действительности, к повседневной реальности.

Собственно, талмудические и мидрашистские числовые построения могут тоже относиться к явлениям реального мира:

Десять вещей служат душе: пищевод – для питания, гортань – для голоса, печень – для гнева, лёгкие – чтобы пить, желудок – чтобы

¹ Bar-Asher Siegal, p. 434.

² Gottlieb, p. 159.

³ Wünsche, все тома.

переваривать, селезёнка – чтобы смеяться, утроба – чтобы спать, желчь – для ревности, почки думают, а сердце решает; а душа превыше их всех¹.

Часто таким образом группируются и перечисляются персонажи или эпизоды библейской истории. Но в подавляющем большинстве случаев Талмуд и мидраши применяют этот прием к тексту Писания: священный текст понимается, очевидно, как своего рода реальность высшего порядка. Иными словами, это уже не числовая притча, а скорее числовой мидраш.

Ранее мидраш считался исключительно иудейским и раввинским жанром. Но в последние годы признаки этого жанра стали находить в более широком круге литературы. Так, по мнению М. МакНамары, некоторые характерные черты и техники мидрашей также составляют часть христианской литературы, как апокрифов, так и экзегетических святоотеческих писаний².

Представляется возможным подразделить такие числовые мидраши на две группы: а) по общему признаку или действию, б) по ключевому слову или понятию.

а) Числовой мидраш по общему признаку (иногда — по равным группам параллельных или противоположных признаков, качеств). Из всего канонического текста делается выборка по наличию какого-то общего признака или действия, и соответствующие цитаты выстраиваются в список, с указанным в начале числом. Часто канонический библейский текст дополняется легендарным материалом, идущим, по всей видимости, от устной традиции толкования Писания. Нередко в такой список выстраиваются свойства, признаки или названия какого-либо явления. То же мы видим и в отдельных главах манихейского трактата «Кефалайа». Примерами для сопоставления могут служить хотя бы цитируемый ниже

¹ Leviticus Rabbah, IV:IV.

² McNamara, pp. 127–132.

абзац из «Берешит Рабба» о свойствах человека и перечисление свойств Царя мрака в «Кефалайа».

При этом число может быть не одно, и элементы образуют сложную числовую схему. Так, в «Берешит Рабба», мидраше на Бытие (окончательная редакция не позднее 500 г.), мы видим следующее толкование:

«Р. Леви¹ со слов Р. Хамы бар Ханины:² — Три вещи сотворил Святой, благословен Он, в каждый день. В первый — землю, небо и свет. Во второй — твердь, геенну и ангелов. В третий — деревья, траву и сад Эдемский. В четвертый — Солнце, Луну и звезды. В пятый — птиц, рыб и Левиафана. В шестой — Адама, Еву и змея» (Берешит Рабба, XI:IX.1)³.

Можно сопоставить с этим стихом, например, седьмую главу манихейского трактата, озаглавленную «О пяти Отцах», где построение приблизительно такое же. К пяти божествам применяется определение «Отец», причем указывается, что каждое из них порождает три небесных силы. Очевидно, это свойство и послужило причиной выборки из пантеона именно данных божеств, определяемых как «отцы»⁴. Заметим, что в «Кефалайа» тоже описывается своего рода сотворение — порождение эманаций, аналог сотворения применительно к манихейской «теогонии».

Встречается и числовой мидраш из двух частей, построенный как антитеза:

¹Возможно, аморай третьего поколения; III – нач. IV в.

² III в.

³ Здесь и далее этот мидраш цитируется по изданию: Midrash Bereshit Rabbah.

⁴ Kephalaia, p. 34.13–36.26

«Рабби Йошуа бар Нехемья¹ от имени р. Ханины бар Ицхака² и раввины от имени р. Элизера³ сказали: — Он сотворил в нём⁴ четыре (признака) высших творений и четыре — низших. Он ест и пьёт, как скот, плодится и размножается, как скот, испражняется, как скот, и умирает, как скот. Высших: он стоит⁵, как ангелы служения, говорит, как ангелы служения, у него есть рассудок (לִבָּ), как у ангелов служения, и он видит, как ангелы служения. — А разве скот не видит? Странно. — Но лишь он (человек) (видит) по сторонам» (Берешит Рабба, VIII:XI).

Сравним с этим упомянутую выше числовую притчу-антитезу в «Повести об Ахикаре» и построения-антитезы в начале «Кефалайа» — цитированные выше гл. 4, о «четырех днях и четырех ночах», и гл. 5, о «четырех ловцах света и четырех ловцах мрака». Следует отметить, что они тоже основаны на числе 4 — точнее, 4+4.

Выше уже говорилось, что библейские числовые притчи часто построены по схеме $n+1$, где последний элемент обособляется — обычно как бы возводится в превосходную степень. В «Кефалайа» по такой же схеме построена, например, гл. 111: «О четырех видах, которые есть в глазе, и пятом, который скрыт в них...»⁶. Кроме того, есть и другие главы, в которых последний элемент перечня обладает указанным признаком в большей мере или как-то обособлен от остальных. Так, в главе 104, «О пище: она

¹Аморай четвертого поколения, IV в.

²Очевидно, аморай четвертого поколения, конец III – нач. IV вв.

³Таннай второго (ок. 90–130 гг.) или третьего поколения (ок. 130–160 гг., после Адриана).

⁴То есть Господь сотворил в человеке.

⁵То есть стоит прямо, на двух ногах.

⁶Керhalaia II, 265–266

разделяется на пять творений в теле людском»¹, о пятом, «телесном творении», то есть детях, сказано:

«Только это творение, которое рождается, знают отцы его; его воли, его мысли и любви взыскуют они ежедневно, постоянно; а другие четыре творения они не понимают и не болеют сердцем за них, ибо те им не явлены»².

б) В иудейской экзегетической литературе употребительна форма числового мидраша, которую можно было бы назвать «мидраш по ключевому слову (корню, понятию)». Это прием более формальный и более привязанный к тексту Писания. Делается выборка из всего канона по какому-нибудь регулярно встречающемуся слову или корню. Очевидно, это толкование того типа, которое Й. Агур определяет как сравнительный мидраш или *gzera shava* — «указание по аналогии», сопоставление разных стихов Библии, где употребляется одно и то же слово или выражение³. По классификации У.С. Таунера, такое основание для подборки элементов в числовом речении именуется «лексической аналогией»⁴.

Примером такого толкования может служить выборка по корню «приобретать» в одной из ранних экзегетических книг — таннайском мидраше «Мехилта рабби Симеона бар Йохая»⁵ (составлен в Палестине, первая редакция относится к III в.), трактат «Ширата», 9, 119 и далее:

¹ Kephalaia II, 258.4–25

² Кефалайя, с. 260.

³ Агур, с. 90.

⁴ Towner, pp. 154–179. См. тж. Saldarini, p. 260.

⁵ Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai. Симеон бен Йохай — таннай третьего поколения, ок. 130–160 гг.

Четыре названы «достоянием» (קנין). Израиль назван «достоянием», ибо сказано: **Сей народ, который Ты приобрёл** (קנין ; Исх 15:16)¹. Земля Израиля названа «достоянием», ибо сказано: **Владыке (קנה) неба и земли** (Быт 14. 22). Храм назван «достоянием», ибо сказано: **на гору сию, которую стяжала (קנה) десница Его** (Пс 78. 54). Тора названа «достоянием», ибо сказано: **Господь имел меня (קנין) началом пути Своего** (Притч 8. 22)². Да придёт Израиль, названный «достоянием», и построит Храм, названный «достоянием», благодаря Торе, названной «достоянием». Потому сказано: **Сей народ, который Ты приобрёл.**

Насколько буквально и привязано к тексту такое толкование, можно судить хотя бы по абзацу в «Вайикра Рабба», мидраше на книгу Левит (окончательная редакция — между 400 и 500 гг. Выборка делается по слову קר» «дорогой, драгоценный». В результате «дорогими» оказываются не только безусловно положительные ценности, но и глупость и «смерть благочестивых», к которым тоже применено определение קר»:

Leviticus Rabbah³ (Вайикра Рабба), II:I. Десять (вещей) названы дорогими (драгоценными), и вот они: Тора, пророчество, разумение (תבונה), знание (למד), глупость, богатство, праведники, смерть благочестивых, милость (חסד) и Израиль. Тора — ибо сказано: **Дороже она, чем самоцветы** (Притч 3:15). Пророчество — ибо сказано: **Слово Господа в те дни редко (קר) открывалось людям** (1 Цар 3:1). Разумение — ибо сказано: **Кто разумен, тот хладнокровен (קר-קרן,**

¹ Здесь и далее в выдержках из экзегетических книг жирным шрифтом выделяются цитаты из Писания.

² В этом стихе говорится о Премудрости, но в Талмуде и мидрашах персонифицированная Премудрость обычно отождествляется с Торой.

³ Leviticus Rabbah, II.1.

Притч 17:27). Знание — ибо сказано: **Есть на свете золото, есть самоцветы, но всеведущие уста драгоценнее** (Притч 20:15). Глупость — ибо сказано: **Малая глупость перевесит (-נ קר) и мудрость, и почет** (Эккл 10:1). Богатство — ибо сказано: **У прилежного — богатство и достаток** (Притч 12:27)¹. Праведники — ибо сказано: **Как возвышенны (קר) для меня помышления Твои, Боже** (Пс 139:17). Смерть благочестивых — ибо сказано: **Дорогá в очах Господних смерть святых Его!** (Пс 117:15). Милость — ибо сказано: **Как драгоценна милость Твоя, Боже!** (Пс 36:8). Израиль — ибо сказано: **Не дорогой ли у меня сын Ефрем?** (Иер 31:20)².

Есть числовые толкования, кочующие из книги в книгу. Так, многие книги, начиная с самых ранних, приводят положение о десяти «нисхождениях» Бога — выборку тех эпизодов, где по отношению к Богу применяется глагол נָחַל «спустился, снизошел». Это свидетельство донес до нас еще один таннайский мидраш, составленный в Палестине в ту же эпоху, — «Сифре к книге Чисел»:³

И Я снизойду — одно из десяти свидетельств в Торе о нисхождении Господа.

Та же экспозиция десяти нисхождений Бога на землю представлена в упомянутой книге «Мехилта рабби Симеона бар Йохая», трактат «Йетро» (3, с. 64а).

¹ Перевод конца стиха делается по конъектуре, смысл неясен; но в тексте присутствует слово קר.

² Midrash Rabbah. 1983.

³ Sifre ba-Midbar we-Sifre Zuta, ch. 93.

Это числовое толкование два раза упоминается в уже цитированном мидраше на Бытие «Берешит Рабба» — со ссылкой, в том числе, на предполагаемого составителя «Мехилты»:

И сошел (ַרַי) Господь посмотреть город и башню (Быт 11. 5). Учил рабби Симеон бен Халафта¹: — Это одно из десяти нисхождений, о которых сказано в Торе» (Берешит Рабба, XXXVIII:IX).

Сойду (ַרַח , Быт 18. 21). Учил р. Симеон бен Йохай: — Это одно из десяти нисхождений, о которых сказано в Торе» (там же, XLIX:VI).

То же толкование приводится и в ряде позднейших книг. Более подробно сказано об этом в «Пирке де-рабби Элиэзер», книге, которая в окончательной редакции датируется IX в., но содержит материалы, восходящие к гораздо более ранним периодам:

Десятью нисхождениями снисходил Святой, благословен Он, на землю, и вот они: одно — в саду Эдемском, и одно — в поколении смешения языков, и одно — в Содоме, и одно — в купине, и одно — на Синае, и два — при раскалывании скалы, и два — в скинии Завета, и одно — в будущем².

Здесь проявляется еще одна распространенная черта числовых толкований талмудической эпохи. Многие из них строятся по той же схеме $n+1$, но последний элемент не возводится в превосходную степень, как в библейских речениях, а выносится в «грядущий век», в мессианское будущее.

Так, уже упомянутый таннайский мидраш той же эпохи — «Мекилта» (комментарий на Исх 15:1, *Тогда воспел Моисей*) — содержит экспозицию на

¹ Таннай пятого поколения, ок. 200–225 гг.

² Pirke de-Rabbi Eliezer, ch. 14.

различные производные от корня ָשׁוּ «петь, песнь»¹. В трактате говорится, что песен на самом деле десять, и приводятся соответствующие стихи, а заключает эту группу цитата из Псалмов: **Пойте Господу песнь новую** (Пс 149:1). По мнению автора толкования, это сказано о песни, которая будет пропета в «веке грядущем».

Манихейство по праву считается самостоятельным религиозным учением, но на сегодняшней стадии исследований можно считать доказанным, что в основе его лежит разновидность раннего христианства гностического типа. Примечательно, что писания, построенные по схеме числового мидраша (но гораздо более пространные), обнаруживаются именно в манихейских текстах на коптском языке.

Если рассмотреть числовые главы манихейского трактата, можно заметить, что многие из них представляют собой толкования второго типа — по ключевому слову или понятию. Уже первые главы построены на ключевом понятии, которому уподобляется целый ряд божеств и мифологем: «ловец», «древо доброе/древо злое», «день/ночь». Притом и определение «ловец», и притча о двух деревьях представляют собой отсылку к определенным текстам.

С толкованиями по ключевому слову манихейские главы сближает и то, что выборка делается явно по манихейскому канону в целом — по всей мифологии, по всему «пантеону».

Надо отметить, что среди толкований первого типа следует различать выборку по общему признаку (определению) и по общему действию. По общему признаку обычно группируются различные образы мифологии — божества или темные силы. Вот несколько примеров.

В гл. 4, «О четырех великих днях (...) а также о четырех ночах»² «дню» и «ночи» уподобляются, соответственно, божество и темная сила, имеющие 12 эманаций, отождествляемых с двенадцатью часами этого дня (ночи).

¹ Mekhilta, Shirata, 1, 15–86.

² Kephalaia, 25.7–27.31

В гл. 26, «О двенадцати судиях Отца»¹, под определение «судия» подпадают те божества, которые непосредственно осуществляют отделение светлого начала от темного.

Гл. 58, «О четырех силах печальных»², представляет список из трех (sic!) благих сил, пребывающих в «печали» (или «угнетении») оттого, что благое начало пленено злым. Список завершается самим Мани. Возможно, под четвертой «печальной силой» подразумеваются светлые стихии, плененные темным началом.

В гл. 62, «О трех камнях»³, «камень» означает «основание, основа»; так определяются явления или божества, служащие основой каких-то областей мироздания. В частности, «великая мысль Иисуса» служит основанием церкви, что заставляет вспомнить евангельское определение Петра как «камня», на котором Иисус основывает Церковь (Мф 16. 18). Судя по всему, именно это речение получило истолкование в манихейской главе.

В главе 96, «Три земли, дающие плод»⁴, первый элемент толкования нельзя даже назвать аллегорией: это «великая земля, на которой живут люди», возделывающие ее. Но следующие два элемента понимаются аллегорически: плодородными землями называются благое начало, смешанное в материальном мире, и церковь, а земледельцами — божества, главенствующие в этих областях.

Типичным примером толкования по общему действию или признаку может служить цитированный выше мидраш о пяти «нисхождениях» Бога.

В «Кефалайа» есть целый ряд глав, которые можно отнести именно к этому типу:

¹ Там же, 25.7–27.31

² Там же, 147.21–148.20

³ Там же, 155.6–29

⁴ Kephalaia II, 244.21–246.6

Глава 16, «О пяти величиях, которые вышли против мрака»¹, содержит, собственно говоря, две части. Здесь не только присутствует группа божеств, объединенных по общему признаку под определением «величия», но и есть экспозиция пяти «пришествий» божеств. Возможно, и у этой части было вступление, где на первом месте стояло числительное, но строки, где вступление могло содержаться (с. 50.5–7), сильно повреждены и почти не читаются.

Глава 18, «О пяти войнах, которые сыны света вели с сынами мрака»², чье заглавие разительно напоминает название кумранского документа 1QM, дает экспозицию этапов борьбы отдельных божеств с силами мрака, определяя эту борьбу как «войны».

Глава 19, «О пяти бегствах, что они такое»³, трактует как «бегство и спасение» пять моментов, когда то или иное божество возносилось и уносило с собой из материального мира часть светлого начала.

В главе 41, «О трех ударах, которые постигли врага благодаря свету»⁴, «ударами» названы три этапа победы светлого начала над темным, до полного восстановления.

Глава 73, «О зависти Материи»⁵, определяет шесть стадий агрессии темного начала как проявления «зависти». Это заставляет вспомнить второканоническую библейскую книгу, где зависть определена как источник смерти: «завистью диавола пришла в мир смерть» (Прем 2:23–24).

Схема n+1 такого типа, как в библейских речениях, встречается в трактате, как уже говорилось выше, крайне редко. Гораздо более распространен вариант, подобный схемам Талмуда и мидрашей — с

¹ Кephalaia. 49.10–55.15

² Кephalaia. 58.1–60.12

³ Там же, 60.13–63.18

⁴ Там же, 105.15–106.20

⁵ Там же, 178.24–180.26

вынесением последнего элемента в «грядущий век». В частности, такую схему можно наблюдать почти во всех перечисленных выше главах трактата.

Во второй половине главы 16 последнее пришествие приписывается эсхатологическому божеству, Помыслу жизни, и вынесено в эсхатологическое будущее¹. Таким же образом определяется последняя война в гл. 18², последнее «бегство» и последний «спаситель» (?) в гл. 19³: здесь главное действующее лицо — Помысел жизни, и ключевое событие должно произойти при конце света.

В гл. 41 последний «удар» заключается в апокатастасисе, в конечном разделении двух начал и восстановлении прежнего миропорядка⁴.

Следует упомянуть еще главу 59, «О стихиях, которые заплакали»⁵, где плач светлых стихий знаменует четыре этапа космической истории. Четвертый плач светлых стихий, эманаций божества — об окончательно погибших душах — вынесен в «последний день», в период уничтожения материального мира⁶. Заметим, что здесь последний элемент еще и возведен в превосходную степень:

А одеяниям стихий этот четвертый плач надрывает сердце, он будет у них сильнее, чем те три первых плача. Не за себя у них этот четвертый плач, но они плачут и надрывают сердце из-за тех душ, которые будут отторгнуты от покоя, ибо не будет покоя им, чтобы упокоиться от страдания, никогда⁷.

¹ Кephalaia, 55.3–11

² Там же, 59.29 и далее

³ Там же, 61.28–62.9, 62.18–20

⁴ Там же, 105.30–106.4

⁵ Там же, 148.21–151.4

⁶ Кephalaia, 149.29–150.22

⁷ Кephalaia, 150.17–22.

Близкая аналогия обнаруживается в коптской «Книге поставления Михаила», где перечисляются эпизоды плача Бога-Отца:

В день, когда Адам умер, Отец мой посмотрел на него и заплакал, говоря: «О Адам, Я сотворил тебя бессмертным, ты выбрал себе смертный удел. Но снизойди себе в преисподнюю и будь там, пока тот, кто изначально поручился за тебя, не снизойдет туда и не заберет тебя».

Второй раз Он заплакал, когда увидел грехи гигантов, они же сыны тех ангелов, которых обманул дьявол. Их беззаконие весьма возросло, и мы наслали на них воду Потопа, и в водах Потопа погибали люди и животные. Отец мой увидел их и заплакал.

В третий раз Он заплачет в день скончания века. (...) Тотчас настанет великий плач: праведники заплачут о грешниках, которых предадут карам, а грешники воззовут, и не будет им ответа. Тотчас Отец мой взойдет на свой престол и заплачет в великом горе о творении Своем, которое предадут карам¹.

Последний «плач» в коптской книге приходится на тот же период — эсхатологическое будущее— и вызван той же причиной, что и последний «плач» в манихейском трактате. Это позволяет предположить некую преемственность между двумя текстами, хотя бы и опосредованную.

Встречаются и прямые текстовые параллели между мидрашами и манихейским трактатом. Толкование в мидраше на книгу Эсфирь² формально нельзя отнести к числовым, потому что число элементов не указано. Но здесь мы видим тот же тип выборки из текста Писания по общему признаку, а именно по первенству или «началу»:

¹ Liber Institutionis Michael, pp. 14–16.

² Esther Rabbah. Окончательная редакция части I — между 400 и 500 гг.

«Рабби Берехья¹ открыл (Ис 41. 4): — От начала творения мира установил Святой, благословен Он, каждому то, что ему предназначено. Адам — глава (или «начало», -לִשְׂרָרָה)² творений, Каин — глава убийц, Авель — глава убитых, Ной — глава спасшихся, Авраам — глава обрезанных, Исаак — глава связанных для жертвоприношения, Иаков — глава совершенных (יְמִינֵי), Иуда — глава племен, Иосиф — глава благочестивых (מְלִיכִים), Аарон — глава священников, Моисей — глава пророков, Иисус (Навин) — глава завоевателей, Гофониил³ — глава берущих долю (в добыче), Самуил — помазывающих, Саул — помазанников, Давид — глава музыкантов (или: поющих), Соломон — глава строителей, Навуходоносор — глава разрушителей, Артаксеркс — глава продающих, Аман — глава покупающих⁴» (Эстер Рабба, I. «Петихта», глава 10, по другому варианту 8).

В главе 11 «Кефалайа» по тому же самому принципу (первенства или «начала») и в синтаксически схожей формулировке классифицируются божества манихейского пантеона:

«...[Начало] всех благих милостей — это великий Отец света, ибо через него даются все милости. Начало всякого благословения и мольбы — Мать жизни, великий святой Дух. А начало всех благих советов — Третий посланец, царь славный, пребывающий в этом [мире смешанном (?), прообраз] Царя света. Начало [почестей] и всякой [чести] — Возлюбленный светов, чтимый. [Начало] всех [ловцов] и охотников — Первочеловек. [Начало] всех [воинов и] бойцов — Дух живой, Отец

¹ Предположительно аморай IV в.

² Букв. «глава кому», т. е. «первый из ...».

³ Персонаж, упоминающийся в Ис Нав 15:17 и Суд 1:13.

⁴ К словам «продающих» и «покупающих» в одном из вариантов текста добавлено: «людей за деньги».

жизни, который расставил своих пятерых сыновей по разным местам. Начало всех зодчих и строителей — славный великий Строитель. А первый из всех носителей Величия — [Столп славы, Носитель, несущий бремена мира.] Начало [всех] освободителей — [Иисус-Сияние,] или Освобождающий; он избавляет тех, кто принадлежит [к верующим ?] в его слова. Начало всех мудростей истины — Дева света, [Мудрость славная.] [Начало] всех почтенных вождей [и учителей ? —] Разум света, он же Поднимающий спящих, собирающий рассеянных»¹.

Ср. также следующую параллель. Мидраш на Псалмы (составлен в VIII—IX в. или ранее), 135, 2 дает толкование на выражение «облако пара»:

Пять имен есть у него: облако (עב), туча (ענן), пар (איר), дождевая туча (גשם), молния (רעם). Облако — потому что обволакивает (מעב) твердь. (*И т. д., исходя из этимологии, парэтимологии или толкования названных слов.*)

Схема, основанная на толковании того же явления и на том же числе 5 (объясняется, что оно восходит из пяти стихий), стоит в основе гл. 95 манихейского трактата, под заглавием «Апостол спрашивает учеников: — Что такое облако?»².

Рассматривая толкования манихейского трактата, следует прежде всего сказать, что многочисленные схемы и параллельные построения основаны на том самом принципе параллелизма, который служит одним из основных принципов синтаксиса и метаструктуры текста Библии³.

¹ Kephalaia, 43.26–44.12.

² Kephalaia, 240.13–244.20

³ Наиболее подробное исследование этой темы см. в монографии А.С. Десницкого (Десницкий).

В «Кефалайа» параллелизм представляется еще более всеобъемлющим: микрокосм уподобляется макрокосму (что заставляет вспомнить построения Филона на основе библейских текстов), иерархии божеств и темных сил образуют внутренние или внешние, антитетические параллели. Особенно распространены построения по пентаде: пяти «умным», то есть интеллектуальным категориям, уподобляется буквально всё — и эманации божеств, и порождения темных сил, и совокупность стихий, и различные ярусы мироздания.

Следует заметить, что, хотя структура манихейских построений больше напоминает толкования мидрашей и Талмуда, по внутреннему характеру они ближе к речениям Танаха. Они не так формализованы и большей частью не так буквально привязаны к священному тексту (насколько можно судить об этом, принимая во внимание, что от манихейского канона сохранились только фрагменты).

В Танахе понятие, объединяющее элементы в числовых речениях, формулируется исходя из свойств этих элементов. В позднейших числовых мидрашах элементы обычно объединяются по ключевому слову, взятому из текста Танаха, то есть исходной точкой служит формальный прием.

В манихейском трактате ключевое слово (понятие), возможно, во многих случаях не столько взято из канонического текста, сколько логически выведено. Это тем более вероятно, что здесь редко присутствуют ссылки на какую-либо книгу или вообще на тексты.

Не располагая текстом канонических манихейских книг, нельзя с уверенностью сказать, что ключевое слово (понятие) той или иной главы действительно встречается в соответствующих местах канона. Во многих случаях, возможно, оно подбирается не буквально, а условно, как общее определение для параллельных и повторяющихся действий.

Есть главы, где во вступлении действительно присутствует ссылка на какие-то манихейские книги. Глава 72, «Об Одежниях разодранных и

разорванных, или одеждах порванных, или стихиях, Кресте и остатке»¹ начинается с риторического вопроса Мани, где он явно ссылается на манихейские книги:

«Что за слово написано в писаниях, где возглашено имя великих Одеяний; и что такое эти великие Одеяния или то, что вы иногда зовете “обрывками”; что это за “обрывки”, или “лохмотья”, или “остатки”, и что такое “образы и одеяния рваные”, и что за название “стихия света”, и что такое Крест света, что и почему называется “Помысел жизни”; и что такое “Душа убитая, казненная, поглощенная и умерщвленная во Враге”? Что все это за названия, почему они записаны и запечатлены для памяти во многих писаниях?»²

Перечисленные здесь термины применяются в манихейской мифологии к светлым стихиям, плененным материей. Выражения «обрывки, Одеяния разодранные» и т. д. более не встречаются в трактате, но есть свидетельство, что это понятие было сформулировано в манихейских книгах. Августин в трактате «Против Фауста» (XIII, 18) так пересказывает соответствующий эпизод манихейской мифологии:

«... книги Манихея, следуя которым, вы поверили, что свет сражался с мраком, что свет был самим Богом; и чтобы свет мог связать мрак, сначала свет был пожран, связан, осквернен и разорван мраком»³.

Августин явно цитирует какой-то манихейский текст, хотя и не называет его. Можно понять, что в главе 72 «Кефалайа» цитируются и

¹ Там же, 176.9–178.23

² *Kephalaia*. 176.15-26

³ *Patrologia Latina*, XLII. 293.

толкуются различные определения из канона, относящиеся к светлым стихиям.

Глава 90, «О пятнадцати дорогах...», тоже толкует манихейские тексты. В начале главы¹ ученик задает вопрос, приводя два речения Мани, взятые, очевидно, из его книг. В ряде случаев эти книги названы (например, «Евангелие», «Сокровище жизни» и «Образ»).

Трактат обращается не только к манихейским, но и к другим священным книгам. Ряд глав построен на толковании речений из Нового Завета. Такова цитированная выше глава 2 «Об уподоблении Древа», возможно, также глава 5 «О четырех Ловцах». Глава, построенная на речении из Нового Завета, обнаруживается и в третьей изданной части трактата²: она представляет собой толкование на слова Иисуса «Я делаю» (Ин 5:17), которые в качестве ключевых применяются к различным персонажам манихейской космогонии.

Глава 10, «О толковании четырнадцати великих эонов, о которых Сиф говорил в своей молитве»³, представляет собой интерпретацию образа из некой «молитвы Сифа». В гностических книгах из Наг Хаммади присутствуют иерархии из 14 (или 13+1) элементов; Сиф, в виде божества или автора откровений, часто присутствует в этих текстах. Возможно, в манихейском трактате толкуется некий гностический текст под названием «Молитва Сифа»⁴.

Выше уже упоминалась глава 100 «О драконе с четырнадцатью головами...»⁵, где дается символическое толкование на «законы магов», т. е. на какой-то зороастрийский миф.

¹ Кephalaia, 223.24–224.9.

² Кephalaia, III, 401 ff.

³ Кephalaia, 42.24–43.21.

⁴ Кефалайя, с. 305.

⁵ Кephalaia II, 251.27–253.24.

Но чаще всего в трактате не делается никаких ссылок на книги, хотя главы явно содержат толкование текстов. В «Кефалайа» строятся самые разные композиции из одних и тех же элементов мифологии, которые читатель, очевидно, должен хорошо знать.

Здесь можно вспомнить один из двух способов введения библейских элементов в постбиблейской еврейской литературе, о которых пишут современные исследователи. По Д. Диманту¹, существуют два способа для этого:

1) Экспозиционный. Библейский элемент здесь представлен эксплицитно.

2) Композиционный. Библейский элемент интегрирован в структуру текста и вводится без всякого формального обозначения. Читатель должен уже иметь знания, чтобы определить здесь аллюзию на библейский текст.

Легко заметить, что упомянутые выше принципы построения глав манихейского трактата тоже можно разделить по этому признаку, причем преобладает второй, «композиционный».

Заслуживает внимание то, что ряд терминов и словосочетаний постоянно встречается в трактате, когда речь идет о той или иной детали космогонического мифа, и находит параллели в изложениях доктрины у ересиологов. Так, в трактате несколько раз повторяется одно и то же выражение, описывающее агрессию темного начала против светлого:

«Мрак повел войну со Светом, желая царствовать над сущностью, которая ему не принадлежала»².

«... ибо тот восстал на [царство,] которое ему [не принадлежит.]»³

Поэтому она (Материя) называется Ненавистница, ибо сотворила гибель и поражение во плоти и в том, что ей не принадлежит»¹.

¹ Dimant, p. 74.

² Кephalaia, 4.1–2.

³ Кephalaia, 79.25.

«(Стихии печалются) из-за врага, который, как они видят, царит [над] *тем, что ему не принадлежит*, горд и спокоен душой [в] *достоянии, ему не принадлежащем*»².

Ту же формулировку мы видим в изложении манихейского учения у Тита из Бостры:

«... а когда (Материя), поднявшись намного, увидела землю и свет добра, она попыталась достичь *того, что ей не принадлежит* (ἐπιβῆναι τοῖς μὴ ἰδίοις ἐπιχειρεῖ)»³.

Несколько по-другому выглядит завязка конфликта двух начал в пересказе Севера Антиохийского (VI в.):⁴

«Но они обезумели от страсти при виде этих благословенных миров и сочли, что *это будет принадлежать им*».

Похожая формулировка приводится в антиманихейской книге Acta Archelai, но уже применительно к восстановлению изначального порядка вещей:

«И после этого будет восстановление (ἀλοκατάστασις) двух природ, и архонты станут обитать в своих низших областях, а Отец — в высших, отобрав *то, что ему принадлежит*»⁵.

¹ Kephalaia, 156.25–26.

² Kephalaia II, 260.17–19.

³ Titi Bostreni, p. 17.

⁴ Puech, p. 89–150.

⁵ Hegemonius, XIII.

В «Кефалайа» несколько раз повторяется, что плененные в материальном мире светлые божества пребывали в «угнетении, стеснении» или «печали» (θλίψις, глагол θλίβω). Те же термины несколько раз повторяются в изложении манихейской доктрины по Acta Archelai¹.

Это позволяет предположить, что данные слова и выражения взяты из канона, толкование которого дается в трактате.

Таким образом, можно сделать вывод, что основная часть «Кефалайа» представляет собой свод толкований на канонические книги Мани и другую литературу, которая была в ходу у манихеев.

О чем говорят параллели в структуре глав и некоторые текстовые соответствия с литературой мидрашей?

Если верить ссылкам на авторитеты — таннаев и амораев, рассматриваемые мидраши относятся к периоду от середины II в. н. э., то есть за столетие до возникновения манихейства, и приблизительно до IV в., то есть до раннего периода распространения манихейского учения.

Может возникнуть вопрос: насколько следует верить ссылкам на авторитеты в Талмуде и мидрашах? Возникает впечатление, что, хотя в процессе преемственности и письменной фиксации экзегезы и могли возникать ошибки и путаница, в целом эти свидетельства об авторстве нельзя считать фальсификацией. В них отсутствуют два существенных признака псевдоэпиграфии: систематичность и чересчур ранние датировки. Порядок ссылок достаточно бессистемен, и составители книг не ссылаются ни на первых патриархов, Моисея или царя Соломона (ср. псевдоэпиграфы, в частности апокалиптическую литературу), ни на более поздние и реальные авторитеты (например, на Шаммая и Гиллея). Называются имена «мудрецов», творивших не ранее II в. н. э.

Можно предположить следующее: формы и приемы интерпретации священного текста в иудейской литературе и в «Кефалайа» восходят к

¹ Hegemonius, VI, XXXI.

какому-то общему кругу литературы. Исходя из того, что манихейский канон и, возможно, ряд разделов «Кефалайа» были первоначально написаны по-арамейски, следует сделать вывод, что в первые века н. э. существовала некая экзегетическая традиция, общая для иудаизма и арамейскоязычного восточного христианства; она-то и послужила исходной точкой для развития иудейских и гностическо-христианских толкований. Манихеи могли унаследовать ее из среды элхасайтов, воспитателей и бывших единоверцев Мани. Так сложилась форма «глав» — толкований и одновременно дидактических проповедей.

След этой традиции можно видеть в ветхозаветных псевдоэпиγραфах. По такой же схеме построена экспозиция «испытаний (искушений) Авраама» в псевдоэпиграфической «Книге Юбилеев» (или «Малое Бытие»), написанной предположительно во II в. до н. э.¹:

И знал Господь, что Авраам сохранял веру свою во всяком горе своем, ибо Он искушал его страною его, и голодом, и искушал Он его богатством царским, и вновь искушал его женою его, когда была она уведена от него, и обрезанием, и испытывал Он его Измаилом и Агарью, служанкой его, когда отослал он ее (Юбилеи, XVII)².

Здесь число искушений (испытаний) не указано, и ключевое слово «испытывать, искушать» не взято из текста перечисленных эпизодов, а логически выведено из их содержания. Но и это, судя по всему, та же самая форма мидраша — экспозиция «испытаний Авраама». Значит, такая форма толкования библейского текста восходит к достаточно раннему периоду.

В христианской литературе числовая форма толкования не находит широкого применения, но засвидетельствованы ее примеры.

¹ Charlesworth, vol. II, p. 90.

² Русский перевод приводится по изданию: Ветхозаветные апокрифы, с. 54.

Так, нечто вроде числовых притч содержится в третьей «беседе» сирийского автора VII в. преп. Исаака Сирина. Следует отметить, что эта беседа III называется «Главы о знании»¹.

Примечательно, что Августин, полемизируя с Фаустом Милевским, автором книги «Capitula» («Главы»), выстраивает типичное числовое толкование на основе параллелей с книгой Бытия, проводя аналогию между историей творения и историей человеческого рода. При этом Августин, в полном соответствии с прослеживаемой традицией, выносит последний элемент числового толкования в эсхатологическое будущее.

За шесть дней, по Бытию, Бог завершил все свои труды, а на седьмой почил (Быт 2. 1–2). Шесть эпох рода человеческого в этом веке, по порядку следования времен, означают труды Божьи: первая из них — от Адама до Ноя; вторая — от Ноя до Авраама; третья — от Авраама до Давида; четвертая — от Давида до переселения в Вавилонию; пятая — от этого времени до сошествия Господа нашего Иисуса Христа; шестая, которая проходит сейчас, — пока Всевышний не придет для суда; под седьмой же подразумевается покой святых, не в этой жизни, а в иной, где увидел покоящегося бедняка тот богач, когда мучился в преисподней (Лк 16. 23); где не наступает вечер, ибо там нет ни в чем ущерба².

Перед нами числовое толкование, основанное на параллелизме, числительное в обоих случаях вынесено в начало фразы, и присутствует схема n+1 в таком же виде, как ее нередко преподносят талмудические толкования и манихейский трактат: последний элемент вынесен в будущее, за пределы земной жизни.

¹ Русский перевод см. в издании: *Преп. Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод, примечания, послесловие иеромонаха Илариона (Алфеева)*. М., 1998. С. 45–47.

² Против Фауста, XII, 8 // *Patrologia Latina*, vol. XLII, p. 257.

Возникает вопрос: случайно ли Августин выстроил таким образом ответ на одно из положений манихейской книги? Не стремился ли он ответить Фаусту тем же языком и в той же форме, как были написаны какие-то разделы «Capitula» Фауста?

Схожие числовые перечни можно найти в зороастрийской литературе, но это не самые ранние тексты, а относительно поздние, среднеперсидские книги, написанные при поздних Сасанидах (то есть не ранее VII в.) и в послесасанидское время. Возможно, здесь следует предполагать скорее влияние христианской или манихейской литературы на зороастрийскую, чем обратное.

Из всего этого можно сделать также более частный вывод о происхождении и функции трактата «Кефалайа». Лежащие в его основе композиционные принципы и литературные приемы соответствуют принципам и приемам толкования библейского канона в иудаизме, а, возможно, также и в раннем христианстве. Такой характер (толкования на Писание) носят книги с подобным же названием — или, если считать слово «главы» обозначением жанра, книги, отнесенные к этому жанру.

1.4. Германия

К числовому мидрашу может восходить еще один уникальный жанр, засвидетельствованный в ранней коптской литургике.

На мысль исследовать эту тему натолкнуло изучение одного коптского остракона религиозного содержания из коллекции Государственного Музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. Остракон на известняке, номер по каталогу ГМИИ I 1 б 553. Текст написан с двух сторон. (На ребре тоже сохранились остатки букв, но прочесть написанное там не представляется возможным).

Этот текст был издан Б.А. Тураевым, впоследствии переиздан В.П. Ернштедтом. У Ернштедта остракон опубликован под заглавием «Выдержки

из Библии, содержащие слово $\epsilon\eta\epsilon\gamma$ «вечность» и переведён, но не идентифицирован¹.

При внимательном чтении оказывается, что надпись представляет собой группу выдержек из нескольких библейских псалмов, причем почти все они взяты из одного и того же раздела Псалтири.

С этим связан вопрос о жанровой принадлежности текста. Исследователи выделяют особый жанр, к которому по всем признакам принадлежит данный документ; это так называемая «гермения», в ранний период употребительная в коптской церкви. Гермения ($\gamma\epsilon\rho\mu\eta\nu\iota\alpha$, из греческого $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ *истолкование, объяснение*) представляет собой цитату или набор кратких цитат из библейских книг, чаще всего из Псалтири, где присутствует одно и то же ключевое слово, или однокоренные слова, или сходные по значению. По определению современного исследователя, это «стихи из псалмов, составленные наподобие центона, по содержанию или ассоциациям подходящие к празднику или литургическому дню и большей частью обнаруживающие одни и те же ключевые слова» и «особая, может быть, типично коптская форма христианской рецепции Псалтири²».

Гермении были принадлежностью ранней верхнеегипетской литургии. Мы не можем сказать, было ли так изначально. Возможно, в раннее время это был общеегипетский литургический обычай, который в Нижнем Египте забылся, а в Верхнем бытовал ещё несколько столетий³.

В коптских литургических рукописях сохранилось несколько таких гермений с разными ключевыми словами. Так, кодексы M575 и M636 из собрания Пирпонта Моргана включают гермении на слова $\sigma\upsilon\rho\nu\tau\iota$ *нога*, $\sigma\mu\omicron\upsilon$ *благословлять, хвалить* и др.⁴

¹ Ернштедт, с. 169-171.

² Brakmann, p. 428.

³ Quecke 1970, p. 99, n. 8.

⁴ Depuydt, p. 488–489.

Издан ряд гермений из коптских рукописей собрания Лейденского музея (издатели называют их «индекс псалмов» или «конкорданс»): на ключевые слова *ⲛⲉⲁⲗⲁⲁⲧⲉ* *птицы*, *ⲥⲩⲛⲁⲒⲱⲒⲛ* *собрание*,¹ несколько подборок на *ⲥⲞⲞⲮ* *благословлять, хвалить*, подборка на названия музыкальных инструментов — *ⲛⲥⲁⲗⲧⲓⲣⲏ*, *ⲕⲓⲒⲒⲁⲣⲁ* (*гѣара*) и др. — и другие музыкальные термины, на слова *народ* и *наследие*².

Датировка рукописей не поздняя, это подтверждается тем, что в позднейшей литургике гермении, судя по всему, вышли из употребления. Самая старая дошедшая до нас рукопись, содержащая коптские антифонарии («дифнар») с гермениями, — кодекс М 575 из собрания Пирпонта Моргана, датированная 609 годом «эры Мучеников», то есть 893 г.³ По качеству языка тексты этого жанра датируются не позднее XII в.⁴ Последнее упоминание о гермениях засвидетельствовано ок. 1320 г. в большой энциклопедии по коптской Церкви, которую составил яковитский священник Шамс-эль-Ри'аса Абу'ль-Баракāt ибн Кубр⁵. Об этом жанре в верхнеегипетской литургии Абу'ль-Баракāt сообщает следующее:

У людей из Са'ӣ да есть ἐρμηνείαι и δόγματα, составленные из псалмов Давида, которые им указывает их индекс, называемый Эль-Кафӯ с. Они выбирают из него выдержки, которые поют — пение протяжное, красивое, применительно к каждому месту, рядом с которым проходят, ко всему, что им встречается: река, песок, холм, зелёная трава, дерево или другой предмет⁶.

¹ Pleyte–Boeser, p. 4–17.

² Pleyte–Boeser, p. 41–60.

³ Cramer 1969, p. 2–3.

⁴ Drescher, p. 64.

⁵ Villecourt I, p. 249–250; Drescher, p. 66.

⁶ Villecourt II–III, p. 271–272.

Самое длинное и систематическое сохранившееся собрание гермений на саидском диалекте дошло до нас в рукописи М 574 из собрания Пирпонта Моргана (датирована 895 г.)¹. Оно примечательно, в частности, тем, что каждая гермения и каждый стих в ней пронумерованы.

Фундаментальное исследование коптских литургических книг, прежде всего упомянутой выше рукописи М 574, принадлежит Х. Квеке. Вопрос о жанре и принадлежности гермений также рассматривается им². Правда, их он исследует далеко не так подробно, как прочие разделы, о которых можно сказать гораздо больше.

Й. Дрешер переводит заглавие текста в М 574 $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \eta\eta\gamma\epsilon\rho\mu\eta\eta\iota\alpha$ $\epsilon\tau\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ как «Книга святых гермений»³. Но возможно также истолковать заглавие как «Книга гермений (на слово) *святой*», поскольку рукопись открывается длинным собранием выдержек из Псалтири с ключевым словом $\epsilon\tau\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ *святой* или $\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ *быть святым*, обычно в конце цитаты. Сюда включена также более краткая гермения на слова $\chi\bar{\varsigma}$ (сокращ. $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ или $\chi\rho\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$) *помазанник, благой* и $\overline{\mu\eta\eta\tau\chi\varsigma}$ *помазанничество, благость*.

В целом «Книга гермений» выглядит следующим образом:

Лист 1 r (с. 5 факсимильного издания): Гермения 1. 25 (или 26) стихов на ключевые слова $\epsilon\tau\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ *святой* и $\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ *быть святым*.

Лист 2 v (с. 8): Гермения 2. 9 стихов на $\chi\bar{\varsigma}$ *благой* и $\overline{\mu\eta\eta\tau\chi\varsigma}$ *благость*.

Лист 3 r (с. 9): Гермения 3. 30 стихов на $\epsilon\tau\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ *святой* и $\omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon\upsilon$ *быть святым*.

Лист 4 v (с. 12): Гермения 4. 17 стихов на $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ *праведный, праведник*.

¹ Hyvernath, vol. 13.

² Quecke 1970, p. 97–99.

³ Drescher, p. 63.

Лист 5 v (с. 14): Германия 5. 20 стихов на ΔΙΚΑΙΟΣ *праведный, праведник.*

Лист 7 r (с. 17): Германия 6. 57 стихов на ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ *правда, праведность.*

Лист 8 r (с. 19): Германия 7. 40 стихов на ΧΟΕΙΣ *Господь.*

Лист 10 v (с. 24): Германия 8. 37 стихов на ΧΟΕΙΣ *Господь.*

Лист 13 r (с. 29): Германия 9. 21 стих на ΧΟΕΙΣ *Господь.*

Лист 14 v (с. 32): Германия 10. 21 стих на ΠΟΥΤΕ *Бог.*

Лист 16 r (с. 35): Германия 11, на ῥρο *царь* и производные от него. Здесь имеются отступления от общей структуры. 26 стихов подобраны по ключевому слову; последние два начинаются со слов *Господь воцарился* (Пс 92:10–11). Далее 11 элементов представляют собой стихи, к которым спереди прибавлена та же фраза. Элементы 38–43 представляют собой цельную выдержку из Пс 135¹, с рефреном *ибо вовек милость Его* — Пс 135:17, 18, 19, 20, 21, 25.

Лист 17 v (с. 38): Германия 12. 9 стихов на ῥρο *царь* и производные.

Лист 18 r (с. 39): Германия 13. 26 стихов на ΣΙΩΝ *Сион.*

Лист 19 v (с. 41): Германия 14. 14 стихов на ΣΙΩΝ *Сион.*

Лист 20 r (с. 43): Германия 15. 46 стихов на ΤΩΟΥΝ *подниматься, вставать.*

Лист 22 v (с. 48): Германия 16. 15 стихов на ΟΥΟΕΙΝ *свет, роуоειн светить.*

Лист 23 v (с. 50): Германия 17. 26 стихов на ΘΑΛΑΣΣΑ *море.*

Лист 25 r (с. 53): Германия 18. 12 стихов на ΜΟΟΥ *вода, также θαλασσα море, ιερο река, ιορδανнс Иордан.*

¹ Поскольку коптские версии Библии выполнены с греческой версии, нумерация псалмов в статье дается по Септуагинте.

Лист 26 r (с. 55): Германия 19. 19 стихов на *мооу вода*.

Лист 27 v (с. 58): Германия 20. 9 стихов на *ни дом*.

Лист 28 v (с. 60): Германия 21. 31 стих на *гѣм пкаг на земле* или *каг земля*.

Лист 29 v (с. 62): Германия 22. 15 стихов на *пн̄а дух, дыхание*.

Лист 30 v (с. 64): Германия 23. 37 стихов на *пе небо, пн̄е небеса*.

Лист 31 v (с. 66): Германия 24. 22 стиха на *смоу хвалить, благословлять*.

Лист 33 r (с. 69): Германия 25. 46 стихов на *смоу хвалить, благословлять; хвала, благословение*.

Лист 35 r (с. 73): Германия 26. Стихи на *смоу хвалить, благословлять*; выдержка из Пс 147:1–13.

Лист 35 v (с. 74): Германия 27. 16 стихов на *сѡтм слушать* и *смн голос*.

Лист 36 v (с. 76): Германия 28. 26 стихов на *вонѡс помощник, вонѡа помощь, вонѡеі помогать*.

Лист 38 r (с. 79): Германия 29. 22 стиха на *гѡп суд, гѡп, крине судить*.

Лист 39 v (с. 82): Германия 30. 22 стиха на *лаос, гѡнос народ*.

Лист 40 v (с. 84): Германия 31. 24 стиха на *тѣлнл радоваться*.

Лист 41 v (с. 86): Германия 32. 25 стихов на *вал глаз*.

Лист 43 v (с. 90): Германия 33. 29 стихов на *номос закон*.

Лист 44 v (с. 92): Германия 34. 9 стихов на *екклнсіа* и *сѣнагѡгн собрание*.

Лист 45 r (с. 93): Германия 35. Подборка стихов (32 элемента) на тему Исхода: из Пс 67, 135(?), 77, 147(?) и 116. Каждое полустишие конца предыдущего элемента повторяется в начале следующего.

Лист 46 v (с. 96): Германия 36. 50 стихов на *щѡхе говорить, слово, речь*.

Лист 48 v (с. 100): Германия 37. 46 стихов на *ωдн песнь*.

Лист 50 v (с. 104): Германия 38. 24 стиха на *п̄н̄л̄ Израиль*.

Лист 52 v (с. 108): Германия 39. 6 стихов на *лоулаі восклицать, ликовать*.

Лист 53 r (с. 109): заставка в начале листа, потом цифра 1 на полях и заглавие: *наі не нкоуі н̄гермнн̄іа̄ н̄текк̄лн̄сіа̄ Это малые гермении церкви*. Следующие далее «малые гермении» представляют собой просто группы стихов из Псалтири, обычно идущих подряд, уже без прежнего композиционного принципа, т.е. не по ключевому слову.

Перевод трех гермений из этой книги дан в Приложении 1.

Гермении могут включать в себя стихи не только из Псалтири, но и из других библейских книг. Явную цитату из книги Даниила представляет собой стих № 21 из гермении 23 на ключевое слово «небо» (лист 31 r кодекса):

Не отними от нас милости Твоей ради Авраама, возлюбленного Твоего, и Исаака, слуги Твоего, и Израиля, святого Твоего (Дан 3:35).

Этот стих кажется тем более чужеродным в гермении, что ключевое слово в нем отсутствует.

Кроме того, встречаются фразы и словосочетания, неоднократно повторяющиеся в Псалтири и других книгах Библии; разве что по последовательности остальных элементов гермении можно предполагать, из какого именно стиха и главы взято данное выражение в этом месте.

Как справедливо отмечалось, иногда ключевое слово оказывается вторично вставленным: в данном библейском стихе оно отсутствует¹. Таково обращение «Боже мой» в целом ряде стихов. Вряд ли такие регулярные вставки происходят от того, что составитель цитирует стихи по памяти;

¹ Quecke 1970, p. 98, n. 7.

скорее причиной этого стало довольно свободное обращение составителя с текстом Псалтири.

Однако это не исключает предположения о цитировании по памяти. В пользу этого говорит, в частности, присутствующий в книге литургический отрывок на греческом языке¹. Орфография там настолько искажена, что наличие письменного оригинала, с которого переписывался бы греческий текст, исключается: литургия явно воспроизведена по слуху.

Гермении входили в состав ранней верхнеегипетской литургии – об этом явно свидетельствует рукопись из Лейдена. Перечень гермений на целый ряд слов помещен в начало книги². С середины (№№ 33–40) следует ряд «литургических индексов» с указаниями, какие именно чтения из Библии, молитвы и гимны следует исполнять на определенные праздники³. В каждом индексе, наряду с другими заглавиями, встречается заглавие *гeрмнiа*, обычно в сокращении: *гeр*. В рукописи М 574 «Книга святых гермений» также составляет первую часть.

Возможно, сборники гермений в обоих случаях представляют собой вспомогательный материал для литургии, предназначенный для того, чтобы из них выбирать стихи, подходящие для данной службы богослужения в соответствующие дни.

Помимо рукописей, в Верхнем Египте найдено множество гермений на остраконах. Очевидно, они предназначались для личного пользования – служили поддержкой монахам при молитве и медитации, а также помогали запоминать тексты⁴.

Можно задаться вопросом: восходят ли эти собрания гермений к одному составленному когда-то источнику или составлялись в разное время для аналогичных случаев?

¹ Лист 64 r — 65 r, с. 131–133 в издании Huvernat.

² Pleyte–Boeser, pp. 4–19.

³ Pleyte–Boeser, pp. 145–228.

⁴ The Monastery of Epiphanius at Thebes, I, p. 168.; Vacot, p. 19.

В рукописях и остраконах не раз встречаются гермении на одно и то же слово. Решить этот вопрос помогло бы их сопоставление.

Так, два остракона из Британского музея, которые опубликовал Х.З.Х. Холл, содержат гермении на слова *σιων Сион* и *θαλασσα море*¹. Впоследствии эти остраконы изучил и дополнил восстановление строк и идентификацию стихов О. фон Лемм². Гермении на те же ключевые слова есть в рукописи М 574. Это дает материал для сопоставления. В нижеследующих таблицах гермении на остраконах сопоставляются с текстом саидской Псалтири и рук. М 574. (Разночтения выделены жирным шрифтом.)

Таблица 1

Саидская Псалтирь	Перевод	М 574 (с номером гермении и стиха)	Hall, pl. 20 (+ номер строки)
59:5;107:6 ματουχοι.. ζη_ τεκοῦναμ ηγσωτῆ̄ εροι..	Спаси десницею Твоею, и услышь меня		1 ηῆ̄ττοῦχοι ζῆ̄ τεκοῦναμ αῦω η
44:13 πεοοῦ τηρῆ̄ ητῶεερε ῆ̄πρρο ηεσεβων · εσχοολε ηγενλοοῦ ηνοῦβ	Вся слава дочери царя внутри; она облачена в золотые одежды	12.6 πεοοῦ ητῶεερε ηπρρο εσχοολε ηγενλαῦ ηνοῦβ	2 πεοοῦ ητῶεερε ῆ̄πρρο ηοῦσε ·
47:1 ψμαμαατ εματε ζη_ τπολις ηπεννοῦτε ζη_ πεττοοῦ ετοῦααβ	Благословен Он весьма во граде Бога нашего, на святой горе Его		3 ψμαμαατ εματε ζη_ τπολις ῆ̄ ·
96:8 ασιων σωτῆ̄ ασειφρανε	Сион услышал и возрадовался	13.18 ασιων σωτῆ̄ ασειφρανε	4 ασιων σωτῆ̄ αῦω ασειφρανε
47:2 ητοοῦ ησιων ηετχοσε ητε ηεμγιτ ηπολις ῆ̄πποб ηρρο ·	Сион высокий, город великого царя	13.4 ερε ητοοῦ ησιων χοσε · ηπολις ηπποб ηρρο 14.3 ητοοῦ ησιων	5 σιων ετχοσε ηπολις ῆ̄πποб ηρρο ·

¹ Hall, pl. 20–21, pp. 27–28.

² Lemm, pp. 1335–1339.

		χοσε мπεμzIT · тπολις мпноб nrpo	
77: 68-69 πτοοу nciwn пентаqмеритq̄ · αqκωт	гору Сион, которую возлюбил, и устроил	13.11 πτοοу nciwn пентаκμεριτq̄ · αγω нтаqκωт	6 πтоοу nciwn пентаqμεριτq̄ αqκω
47:11 μαρεqεуφρανε нби πтоοу nciwn ·	Да возрадуется гора Сионская	13.6 μαροуεуφρανε нби нтоοу nciwn	7 μαρεqεуφρανε нби πтоοу nciwn ·
44:9 zn_ ουzвсω εcонει επноуv εcбооле	в одеянии раззолоченном облаченная	14.5 zn_ ουzвсω εcωни επноуv̄	8 zn_ ουz⊠всω εcонει επноуv εc ·
49:2 ερε παναι.. мπεqса цооп zn_ ciwn ·	и велика Его красота в Сионе	13.7 ερε παναι мπεqса zn_ciwn	9 ερε παναι.. мπεqса z⊠n_ ciwn ·
86:1-2 ερε неqсн̄те (...) · пхоеис ме н̄м̄пγλη nciwn.	И основания его (...). Господь любит врата Сиона	13.15 пхоеис ме н̄м̄пγλη nciwn	10 ερε неqсн̄ пхоеис ме н̄м̄пγλη
50:18 αρι πετναноуq пхоеис z̄м̄ πεкоуωщ nciwn ·	Облагодетельству й, Господи, по Твоей воле Сион	13.8 αρι ппетнаноуq пхоеис · xε ερεπεкоуωщ zn_ ciwn	11 αρι πετнаноуq пхоеис zn_пек.
19:2 εqεщопк εροq εвол z̄н̄ ciwn.	Он примет тебя к Себе из Сиона	13.3, 14.3 εqεщопк εροq · εвол zn_ ciwn	12 εqεщопк εροq εвол z̄н̄ ciwn ·
127:5; 133:2 ερε пхоеис смоу εрок ` εвол z̄н̄ ciwn	Господь благословит тебя с Сиона	14.12, 13, 14 ερε пхоеис смоу εрок εвол zn_ciwn	13 ερε пхоеис смоу εрок εвол z̄н̄
13:7; 52:6 ним πεтнаf εвол z̄н̄ ciwn м̄поуqαι.. м̄п̄ӣн̄л̄	И кто даст с Сиона спасение Израилю?	13.2, 14.2 ερε ним нащf εвол zn_ciwn поуqαι м̄п̄ӣн̄л̄	14 м πεтнаf εвол z̄н̄ ciwn

104:37 αϰητοϋ εβολ ε̄μ̄ π̄ατ `̄ μ̄ν̄ π̄νοϋβ	И вывел их в серебре и золоте		15 [εβ]ολ ε̄μ̄ π̄ατ `̄ μ̄ν̄
18:10 νεϑοϋωϣ σοτ̄π̄ ε̄π̄νοϋβ μ̄ν̄ π̄ωνε μ̄με	Он вожделеннее золота и драгоценного камня		16 ω οοτ̄π̄ ε̄π̄νοϋβ μ̄ν̄
71:15 ησεϋ ηαϰ μ̄π̄νοϋβ μ̄ταρavia.	И будут давать ему от золота Аравии		17 ησεϋ ηαϰ μ̄π̄νοϋβ ·

На остраконе стихи записаны вразбивку, порядок не совпадает ни с порядком стихов в Псалтири, ни с последовательностью в М 574. Кроме того, на остраконе, начиная со стк. 16, следует ещё одна гермения, на ключевое слово *золото*. В М 574 такая не засвидетельствована. Стк. 1-2 явно не принадлежат гермении на *Сион*. Но возможно, не случайно стих в стк. 2 совпадает со стихом предыдущей гермении 12 рукописи М 574 (правда, последняя составлена на ключевое слово *царь*, а в стихе на остраконе можно предположить *золото*, как и в последних строках).

На остраконе 21 публикации Холла читается набор фраз со словом *море*. Издатель не идентифицирует стихи, просто делает предположение, что это «молитва для очищения и защиты»¹. Но здесь легко различить гермению на *εαλασσα море*, то есть на то же ключевое слово, что одна из гермений в рук. М 574. Текст гораздо хуже сохранился, чем на предыдущем остраконе, но и здесь можно попытаться восстановить стихи, сопоставляя сохранившиеся фрагменты с ранней Псалтирью и с «Книгой гермений».

В нижней части остракона сохранилось слишком мало текста для попыток восстановить стих, но слово *εαλ(λ)ασσα* встречается еще в стк. 11 и 13.

Таблица 2

Саидская Псалтирь	Перевод	М 574	Hall, pl. 21
----------------------	---------	-------	--------------

¹ Hall, pl. 21, pp. 27–28.

8:9 мн̄ н̄твт н̄Ѡаласса. нетмооще зн̄ незиооуе ннеѠаласса	и рыб морских, ходящих морскими стежами	17.1 мн̄ н̄твт н̄Ѡаласса	1 [мн̄ н̄]твт [н̄Ѡаласса 2 нетмоощ]е зн̄ незиооуе еѠалл[асса]
23:2 н̄тоц αϑσμ̄н̄с̄н̄те м̄мос ειχ̄н̄ неѠаласса ·	Он основал ее на морях	17.2 ακσμ̄н̄с̄н̄те м̄мос ειχ̄н̄ Ѡаласса	3 [н̄тоц αϑσμ̄н̄с̄н̄те м̄м]ос ειχ̄н̄ неѠаласса
32:7 нммооу нѠаласса	воды морские	17.3 нммооу нѠаласса	4 [нммоо]у нѠаласса
64:6 αγω нетз̄н̄ Ѡаласса етоӯн̄у	и тех, кто в далеком море	17.4 мн̄ нетз̄н̄ Ѡаласса етоӯн̄у	5 [нетз̄н̄ Ѡал]асса етоӯн̄у'
64:7 петштортр̄ м̄поӯωщс̄ нѠаласса ¹	сотрясающий глубину моря	17.4 петштортр̄ м̄поӯωщс̄ нѠаласса	6 [петштортр̄ м̄по]ӯωщс̄ нѠаласса
65:6 петкто нѠаласса επпетшоӯωоу	превращающий море в сушу	17.5 петкто нѠаласса επпетшоӯωоу	7 петкто нѠал]асса επпетшоӯωоу
68:2 αiei енетшнк нѠаласса	Я пришел в глубины морские	17.6 αiei енетшнк нѠаласса	8 [αiei енет]шнк нѠаласса
68:34 Ѡаласса мн̄ нетнз̄н̄т̄с̄ т̄н̄роу	море и все, что в нем		9–10 нѠаласса [мн̄ не]т̄н̄з̄н̄т̄с̄ т̄н̄роу
71:8 н̄р̄χοεις χιν Ѡаласса ца Ѡаласса		17.9 ϑнарχοεις χιν Ѡаласса · πανо̄υτε ца Ѡаласса	11 [н̄р̄χοεις χин Ѡаласса ца] Ѡаласса
73:13 актадрε Ѡаласса зн̄ текбом	Ты расторг силою Твоею море		12 [Ѡа]ласса зн̄.т

Порядок следования стихов со словом *море* в М 574 и на остраконе совпадает, он следует порядку Псалтири, за небольшими исключениями. На остраконе он охватывает примерно половину соответствующих мест книги (не хватает Пс 76–145), но вполне возможно, черепок первоначально был

¹ В «Книге гермений» М 574 стихи 64:6 и 64:7 написаны в обратном порядке.

больше по размеру, и текст включал полную выборку по этому ключевому слову. Засвидетельствована та же самая орфографическая ошибка, что и в М 574: двойная λ в слове *θαλλασσα море*.

Различия в тексте стихов во всех трех случаях либо отсутствуют, либо незначительны.

Таким образом, остракон 21 дает основания предполагать, что существовала какая-то запись соответствующих гермений, но стихи на остраконе 20 противоречат этому предположению и, более того, носят следы воспроизведения по памяти. Это объясняло бы и хаотичный порядок стихов, и незначительные отклонения в тексте.

Следующий вопрос касается происхождения названия жанра.

Другие исследователи называют такие перечни «индексами»¹ или «конкордансами»², считая их предшественниками библейских конкордансов, засвидетельствованных начиная с гораздо более поздней эпохи³. Но Квеке сохраняет название «гермения», как они именуются в самих коптских текстах (гермνια).

Возникает вопрос: почему словом *ἐρμηνεία*, означающим *объяснение, толкование, перевод*, названы простые наборы библейских цитат, не содержащие никакого толкования? Квеке замечает, что не мог удовлетворительно объяснить и даже точнее определить этот род текста, изучением которого почти никто не занимался⁴. За последующие 50 лет положение не слишком сдвинулось с мертвой точки.

Возможно, объяснить такое название поможет сопоставление гермении с описанным выше числовым мидрашом второго типа – по ключевому слову или корню. Здесь в основе выборки тоже лежит общее слово или производные от него.

¹ Pleyte–Boeser, p. 4.

² Vacot, p. 19.

³ Drescher, p. 63.

⁴ Quecke 1970, p. 97, n. 1.

Казалось бы, гермении в рукописи М 574 содержат простой набор цитат. Но при внимательном рассмотрении можно предположить и здесь параллель к построению $n + 1$. Каждая гермения предваряется и заключается нумерованными абзацами – стихом или группой стихов, с тем же ключевым словом или, реже, без него. Это можно видеть на примере приведенных выше переводов трех гермений: заключительные абзацы, как и заглавия, отделяются в рукописи чертой из пунктира и многоточий. Возможно, такой заключительный стих (стихи), стоящий вне общей нумерации, и восходит к элементу $n + 1$ числового мидраша.

Если «гермения» восходит именно к этой форме экзегетического мидраша, тогда понятно, почему она называется *толкование, объяснение*. Предположим, первоначально это был действительно род толкования текста: «Такое-то слово встречается столько-то раз, столько-то предметов названо так-то». Затем структура упростилась, экзегетические рамки исчезли, притча сократилась до простого перечня, индекса или, как его называют иногда, центона из стихов Библии, а название осталось прежним.

К этому следует добавить, что в литературе на сирийском языке слово ܡܕܪܫܐ *mdrš* означает, в частности, *комментарий, вид гимна или оды*¹. Если первое значение перекликается с греч. ἑρμηνεία, то следующие ассоциируются с формой коптской литургической «гермении». Если вспомнить, что арамейский был языком как значительной части постбиблейской литературы, так и манихейского канона, напрашивается предположение, что истоки жанра «гермении» следует искать в ранней литературе сирийского христианства. Х. Бракман отмечает признаки сирийского влияния на коптский патриархат².

Это предположение подкрепляется тем, что такой серьезный исследователь коптской литургики, как Х. Квеке, в качестве параллели этому

¹ Payne Smith, vol. I, p. 956B.

² Brakmann, p. 425.

жанру вне Египта обнаруживает только выборку стихов из Псалтири на тему *вода* из сирийского ритуала на Богоявление¹. Правда, по его же замечанию, в сирийской литургической книге выборка сделана не собственно по ключевому слову *вода*, а по тематике². Но в рукописи М 574 есть группа гермений, о которых можно сказать то же самое: как показано выше, листы 23 v (с. 50) – 26 r (с. 55) содержат гермении 17–19 на слово *Ѡаласса море*, затем на *мооу вода*, на *Ѡаласса море + Ѡеро река + юрданнс Иордан*, снова на *мооу вода*. Средняя гермения явно подобрана по тематике (вода и водоемы), что можно сказать и обо всей этой группе в целом. Следует добавить, что в сирийском breviarii, на который ссылается Квеке, регулярно встречаются разделы, озаглавленные *ܡܝܘܢܐ mdrš*, то есть тем словом, которое как раз и представляет собой сирийский эквивалент термина *ἐρμηνεία*.

1.5. Многоуровневое повествование («рассказ в рассказе», встроенный нарратив)

Прием встроенного нарратива, или «рассказа в рассказе», или «рамочного» повествования, распространен в литературе, включая литературу древности. В. Шкловский в «Теории прозы» называл такой тип нарратива «обрамлением»³: один сюжет обрамляется другим сюжетом, то есть мы получаем историю в истории, причем действующее лицо вставного рассказа может быть не идентично рассказчику.

Этот композиционный прием, характерный также для восточной литературы последующих веков, засвидетельствован в коптских текстах. Так, Э. Закжевска отмечает, что вставное повествование, изложенное «вторичным» рассказчиком, нередко встречается в бохайрских «Актах

¹ Quecke, p. 98, n. 8.

² Breviarium Chaldaicum, I, 415–420.

³ Шкловский, с. 55–56.

мучеников»¹. Но вставные рассказы в «Актах мучеников», кажется, ограничиваются одним уровнем повествования, тогда как в коптской литературе встречаются и более сложные повествовательные структуры.

Дийкстра, Йитсе и ван дер Влит называют в связи с этим две коптских книги агиографического характера, которые по большинству признаков следует отнести к жанру «странствия»: это коптская версия «Жития Онуфрия Отшельника»² и повествование о насаждении христианства в крайней области Верхнего Египта, в районе Асуана и на о. Филы, которое опубликовано Баджем под условным названием «Истории монахов в Египетской пустыне, по Пафнутию»³; другие современные исследователи именуют это писание «Жизнь Аарона»⁴. Обе книги построены в форме «рассказа в рассказе»: первое лицо повествования вводит следующего, «вторичного» рассказчика, следующий вводит третьего, и так далее, в данном случае до четвертого уровня⁵.

В обоих текстах некий монах Пафнутий путешествует и сообщает об аскетической жизни монахов: в «Жизни Онуфрия» – во внутренней пустыне, в «Истории монахов» – у Первого порога, на границе с Нубией. Оба автора используют технику встроенного нарратива или «рассказа в рассказе»; это вторая сходная черта. Может быть, есть еще один общий литературный прием, не отмеченный издателями, – перенесение сюжета в экзотическую область; ср. этот прием в античном романе. Правда, в данных текстах сюжет разворачивается расположенны в пределах Египта, но в маргинальных и труднодоступных областях. Впрочем, в «Жизни Онуфрия» главному герою незадолго до финала советуют «возвратиться в Египет», так что действие вполне может разворачиваться в пустыне, которая уже не считается египетской. А за пределами пустыни Эдфу единственное достоверное

¹ Zakrzewska, p. 511.

² Amélineau 1885; Coptic Martyrdoms, p. 205–224.

³ Miscellaneous Coptic Texts, p. 433–502; Histories of the Monks of Upper Egypt.

⁴ Dijkstra – Jitse – van der Vliet.

⁵ Dijkstra – Jitse – van der Vliet, p. 34–36.

свидетельство культа св. Аарона Отшельника обнаруживается в Нубии. В Фарасе, религиозном центре нубийской епархии, его почитали как авву Аарона Отшельника, он изображен на стене фарасского собора. А в более северных египетских источниках о нем ничего нет. Очевидно, он оставался локальным святым, почитаемым на юге Верхнего Египта и в северной Нубии¹.

Нарративную структуру «Жизни Онуфрия Отшельника» можно представить следующим образом: первым уровнем следует считать рассказы Пафнутия. Далее следует ряд рассказов, где реципиентом служит Пафнутий, а рассказчиками – самые разные отшельники, обитатели пустыни. Нарратив только иногда поднимается до третьего уровня: нагой отшельник Тимофей рассказывает Пафнутию о своем разговоре с неким лучезарным видением (лист 3а–4b), Онуфрий рассказывает о своем разговоре с ангелом (лист 9b).

Нарративная структура «Истории монахов в Египетской пустыне» построена сложнее.

Хотя начало текста утеряно, первым уровнем следует считать повествование самого Пафнутия.

Лист 1b и далее: Второй уровень. Монах Пселесий отвечает на вопросы Пафнутия и рассказывает о своем учителе Завулоне.

Лист 2а: Третий уровень. Завулон рассказывает о своем видении. Четвертый уровень: некто сияющий говорит с Завулоном.

4 b: Возвращение к третьему уровню. Монах Иоанн отвечает на вопрос Пселесия.

5 b : Третий уровень. Старец отвечает на вопрос Пселесия.

6а: Третий уровень. Рассказ монахов в ответ на вопрос Пселесия. 8а: ответ старца Закхея. (Лист 9 b: монахи благодарят авву Закхея за рассказ.)

11b: Второй уровень. Монах Исаак рассказывает Пафнутию о своем опыте и опыте своего наставника отшельника Аарона.

¹ Dijkstra – Jitse – van der Vliet, p. 14–15.

Третий уровень. Исаак рассказывает, как Аарон рассказал ему про епископа Македония.

12a: Четвертый уровень. Рассказ Македония о своем путешествии в дальние области Верхнего Египта.

13b: Пятый уровень? Диалоги сыновей языческого жреца, самого жреца и старухи-доносчицы, Македония и христианина, Македония и сыновей жреца.

16a: Пятый уровень. Сын жреца рассказывает Македонию о своем видении.

Далее следует ряд диалогов. В следующей части повествователем не может быть Македоний, потому что он уже скончался (лист 23 b). Очевидно, в этой роли снова выступает Аарон (третий уровень).

37b: Второй уровень. Рассказ Исаака Пафнутию.

40 b: Третий уровень. Аарон отвечает на вопросы Исаака.

Нарратив в тексте не слишком последовательно выдержан: повествование постоянно переходит с первого лица («я») на третье («авва Такой-то») и обратно. Практически в каждой части упоминается или описывается чудо, сотворенное Аароном, что сближает книгу с другими произведениями агиографического жанра. Но описанный прием «рассказа в рассказе» проходит через весь текст.

Если считать первым уровнем начальные и заключительные реплики основного повествователя, то есть Пафнутия, то перед нами две «пирамиды», одна составлена из трех ярусов встроенных повествований, вторая – из четырех или даже пяти, где верхний ярус составляют диалоги и монологи персонажей в рассказе Македония.

Цель такой структуры – очевидно, показать, что агиографическая традиция передавалась от учителя к ученику, который, в свою очередь сам становился учителем. Иначе говоря, прием встроенного нарратива употребляется не для занимательности, как в классическом романе античной

эпохи и последующих времен¹, а для придания тексту авторитета. Автор выбрал многоуровневый нарратив, чтобы непосредственно отразить знание, передаваемое от ученика к учителю, и тем самым сделать истории святых людей как можно более аутентичными². Кроме того, два верхних уровня повествования (рассказ Македония) разворачивают историю насаждения и развития христианства в крайних и самых труднодоступных пределах Египта.

Издатели представляют эти тексты как уникальные для коптской литературы³. Но есть еще один письменный памятник, который по композиции должен быть отнесен к этой же модели: «Слово об ангеле смерти Аббатоне»⁴. В содержании книги ясно прослеживаются апокалиптические мотивы, а оформлена она как рамочное повествование (рассказ в рассказе). Подобное построение (форма апокалипсиса + рамочная структура) не уникально для апокрифической литературы в целом. Своеобразие построения данной книги состоит и в том, что рамочная структура здесь очень многоярусна. Уже вступление, написанное от имени фиктивного автора, содержит вставку – ответ Иисуса на вопрос учеников (второй уровень, лист 1а). В общий контекст вставлен рассказ епископа Тимофея (второй уровень, начиная с листа 2 а), в повествование Тимофея — пересказ содержания найденной им священной книги (третий уровень, с листа 6 а), а в эту книгу включен рассказ Иисуса апостолам об Адаме и Еве, о падении Сатаны и посвящении Муриила-Аббатона в сан ангела смерти (четвертый уровень, с листа 8 б). Еще одним, пятым уровнем можно считать пророчество Бога-Отца о Христе (с листа 18 б) и наставление Муриилу (лист 21б).

Возможно, пространный рассказ об этой структурной особенности, показался бы неуместным в работе, посвященной библейским мотивам. Но дело в том, что подобное построение органически сочетается в книге с

¹ De Jong, p. 34-37.

² Dijkstra, Jitse, Van der Vliet, p. 36.

³ Dijkstra – Jitse – van der Vliet, p. 36.

⁴ Coptic Martyrdoms, p. 225–249. Русский перевод см. в Приложении 4.

характерными чертами других жанров, в частности, с жанром, берущим начало в библейских книгах. Если в «Житии Онуфрия» построение большей частью, так сказать, горизонтальное (общее повествование перемежается вставными эпизодами), то в «Истории монахов» есть как бы две «пирамиды», где в одно повествование встроено другое, в него – третье, можно выделить даже четвертый уровень. А в «Слове об ангеле смерти Аббатоне» оно вертикальное – с каждым новым рассказчиком повествование как бы поднимается на более высокий уровень. Верхний ярус представляют собой рассказы Иисуса и Бога-Отца; иначе говоря, выстраивается своего рода пирамида с апокалиптической верхушкой. (Характерная черта раннехристианских апокалипсисов «без вознесения» — именно эти специфические временные рамки: эпизод откровения вставляется в промежуток между воскресением и окончательным вознесением Христа.) Иными словами, здесь встроены нарратив служит вспомогательным приемом для построения апокалипсиса.

Прием встроеного рассказа сочетается также с признаками жанра «вопрос–ответ»: почти каждое следующее повествование в «Слове об ангеле Аббатоне», а значит, и переход на следующий уровень, вводится вопросом очередного персонажа и представляет собой ответ на вопрос. Иисус отвечает на вопрос апостолов (лист 1а, переход на второй уровень), иерусалимский старец приносит книгу в ответ на вопрос Тимофея (лист 5а–b, переход на третий уровень), в книге Иисус отвечает на вопрос Петра (лист 7b, четвертый уровень). Собственно, сочетание апокалиптической рамки и структуры «вопрос–ответ» типично для этого жанра литературы и может наблюдаться в самых ранних апокалипсисах.

Рамочное построение — не редкость в писаниях древности, но такую многоступенчатую композицию действительно можно считать уникальным явлением в коптской литературе.

ГЛАВА 2. МИФ ОБ АДАМЕ

В этом разделе рассматриваются некоторые апокрифические эпизоды истории сотворения мира и человека, отраженные в коптских текстах и в других письменных памятниках, включая те, которые предположительно послужили оригиналами или источниками коптских легенд.

2.1. Вопрос множественности творцов

В апокрифах и библейских толкованиях особым образом трактуется форма множественного числа в стихе «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1:26). В иудейской экзегезе ответ на вопрос «С кем советовался Господь, когда сказал: Сотворим человека?» находит целый ряд различных объяснений:

Берешит Рабба, VIII:III. Р. Йошуа б. Леви¹ и р. Самуил б. Нахман:² С трудами (מלאכה) неба и земли. — С вещами, которые Он сотворил в предыдущие дни.

VIII:IV. Р. Ханина³: — Он посоветовался с ангелами служения (מלאכי השׁרׁת).

VIII:VI. Р. Йошуа из Сикнина от имени р. Самуила⁴ (вариант: р. Леви⁵): Он посоветовался с душами праведных.

¹Аморай 1-го поколения; 1-я пол. III в. Здесь и далее справки об авторитетах, упоминающихся в Талмуде и мидрашах, даются по изданию: Bader, The Encyclopedia of Talmudic Sages.

²Аморай 3; нач. IV в.

³Аморай 1; конец II – нач. III в.

⁴Аморай 2? (ум. в 254 г.)

⁵Аморай 3; III – нач. IV в.?

По-другому это интерпретируется в некоторых раннехристианских источниках, начиная с самых первых отцов Церкви: согласно им, такой оборот подразумевает изначальное существование Троицы.

Так, очень почитаемый в коптской церкви Север Антиохийский в одной из своих гомилий (1-я половина VI в.) говорит, что Бог не рассказал Моисею о трех ипостасях и о сотворении ангелов, чтобы народ Израиля не впал в многобожие под влиянием египетского «поклонения демонам». На самом же деле, по утверждению Севера, множественное число во фразе «Сотворим человека по образу и подобию нашему» означает не обращение к ангелам, как толкуют его иудеи, не царскую формулу *pluralis majestatis* «Мы, царь...», а обращение к ипостасям Троицы¹. Вспомним, что жизнь и деятельность Севера, ревностного поборника монофизитской конфессии, была тесно связана с Египтом (хотя и не всегда по доброй воле).

Такое отождествление с Троицей поддерживают и другие христианские толкователи.

В тех коптских апокрифах, где говорится о сотворении мира, о создании и грехопадении Адама, излагается тот же вариант. В части текстов повествование ведется от лица Иисуса: Бог-Сын, естественно, еще не воплощался, но уже с сотворения мира выступает как самостоятельная ипостась. Возможно, здесь содержится и скрытая полемика с арианами² — Сын не вторичен по отношению к двум другим ипостасям, но изначален и равноценен им.

Так, в «Книге поставления Михаила» Иисус повествует:

¹ Brière, pp. 21–25.

² Выражаю благодарность магистрантам Учебно-научного центра им. В.С. Голенищева РГГУ, наведшим меня на эту мысль.

Мы сотворили небо вначале, потом мы сотворили ангелов. Отец приуготовил эоны, мы сотворили семерых архангелов, чтобы они постоянно воспевали нам гимны — мне, Отцу моему и Святому Духу¹.

В «Книге Поставления Гавриила» Иисус отвечает на вопрос Фомы:

Случилось же, когда мы сотворили Адама по подобию нашему и образу нашему...²

Более того, в истории сотворения и грехопадения людей Сын оказывается заступником за них перед другими ипостасями. Так, в «Книге поставления Михаила» Иисус говорит:

Сказал Отец мой: «Из-за этого человека, которого мы сотворили, будет великое смятение и заблуждение, и он пойдет к гибели».

Я сказал Отцу моему: «Я поручусь за него».

Сказал мне Отец мой: «Если Я узнаю, что он погубил дух Мой, что Я вложил ему в уста и ноздри, Я пошлю свои власти, и они заберут его, и тело его разложится и станет землей, как и всякая земля. И приготовлю реки огненные, брошу в них его душу и расплавлю её, чтобы часть, которую она проведет в мире, согрешая, снова сделалась огнем, пока не очистится она».

Сказал я Отцу моему: «Я ручаюсь за него, спрости о нем у меня. Я сделаю так, что он повернется и узнает Тебя. Если я узнаю, что он стал непокорным и погиб, я спущусь на землю по воле Твоей и отдам свою кровь за него, чтобы спасти его и детей его»³.

¹ Рукопись М 593 собрания Пирпонта Моргана. *Huvernât*, vol. 23, p. 9, fol. 3 r. См.

Приложение 4.1.

² *Huvernât*, vol. 23, p. 96, fol. 46 v col. ii.

³ *Huvernât*, vol. 23, p. 10–11, fol. 3 v col. ii – 4r col. i.

Тот же мотив сотворения человека и заступничества Бога-Сына перед Отцом мы видим в «Мистериях Иоанна Девственника», лист 5а (Приложение 1). Исключением служит то, что здесь рассказ ведется не от лица Иисуса. Это обусловлено апокалиптическими рамками сюжета: не Иисус отвечает на вопросы, а ангел комментирует видения Иоанна.

В «Слове об ангеле смерти Аббатоне» в роли творца выступает Бог-Отец, а Сын, как и в процитированных выше текстах, оказывается ходатаем за человека (см. Приложение 3, лист 12а).

2.2. Нагота и одежда Адама и Евы

Мотив наготы и первой одежды Адама и Евы получает разную трактовку и в иудейских, и в раннехристианских экзегетических писаниях.

Те эпизоды, где повествуется о первоначальной безгрешной наготе Адама и Евы¹, в противоположность их же срамной наготе после грехопадения², объясняются в этих толкованиях следующим образом. В Эдеме первые люди были одеты в «одежды праведности», в свет или «славу», т.е. сияние, поэтому не стыдились и не нуждались в другой одежде. После грехопадения они лишились этого нерукотворного одеяния.

Иудейские экзегеты по-разному говорят о первоначальных одеждах, а также о первой одежде Адама и Евы, которую Бог сделал из кожи (Быт 3:21). Толкователи меняют в этом стихе первую букву «алеф» на «айн»: вместо כְּחוֹנֹת אֵרֶץ *одежды кожаные* получается כְּחוֹנֹת אֵשׁ *одежды света*. Бывает, что обыгрываются оба варианта словосочетания: до грехопадения первые люди были одеты в *одеяния света*, а после грехопадения – в *одеяния из кожи*, полезные только для тела, но не для души³.

¹ «Оба, и мужчина и женщина, были наги и не стыдились» (Быт 2:25).

² Быт 3:7–10.

³ Зохар, I, 36b. См. также: Филон, Вопросы на Бытие, I, 53.

«Одеяния света» — это одежды первого человека, что подобны руте (*варианты*: דל"פ факелу, טפ светильнику), широки внизу и узки вверху. (...). Р. Исаак Старший говорит: — Они были гладки, как ноготь (*вариант*: лепесток), и красивы, как драгоценные камни¹.

Каково было одеяние первого человека? Кожица ногтя², и облако славы покрывало его. А когда он съел плоды древа, была снята с него кожица ногтя, и он увидел, что наг, и облако славы удалилось от него³.

Судя по упоминаниям, что одежды первых людей созданы в канун субботы⁴, речь идет именно о первоначальных одеждах, приготовленных Адаму и Еве до грехопадения. Но и у авторов, которые пишут, что Адам и Ева получили одежды только *после* грехопадения, говорится о чудесном виде этих одеяний.

Представление о теле как одежде (тунике) души уходит корнями в античную философию⁵. Возможно, под влиянием этих представлений Филон («Вопросы на Бытие», I, 53) отождествляет «кожаные одежды» с человеческой кожей, то есть с плотью Адама и Евы.

Это же отождествление проводит Ориген, «Против Цельса», 4.40 — очевидно, основываясь на интерпретации Филона:

Они получили одежды кожаные во время своего падения; то есть тела, ибо до падения они были существами духовными.

¹ Берешит Рабба, XX: XII.

² דל"פ; возможно, имеется в виду какой-то цветок.

³ Пирке де-Рабби Элиэзер, гл. 11.

⁴ Сифре на Второзаконие, 355; Мекилта, Ва-Ясса, 6, 51а; Вавилонский Талмуд, Гемара, Песахим 54b; 2 ARN 37, 95; Танхума Б., I, 17–18 и 33.

⁵ Подробно об этом см. Петров.

Толкование Филона, восходящее к первой половине I в. н. э., можно считать самым ранним, но оно не единственное и поддерживалось далеко не всеми экзегетами.

Представление о небесных одеяниях Адама и Евы засвидетельствовано и у христианских экзегетов, начиная с самых ранних отцов Церкви¹. В сочинении Псевдо-Иустина, гл. 49, делается вывод, что кожаные одежды Адама и Евы сотворены в первые дни творения².

В конце II в. Ириней («Обличение лжеименного знания», III.23.5) пишет об «одежде святости», которую Адам первоначально «имел от Духа», но этот автор не отождествляет кожаную одежду с плотью. По его толкованию, одежда из жестких и колючих листьев смоковницы — вид аскезы, которую Адам добровольно наложил на себя, а заменившие их кожаные одежды — акт милосердия Божьего (там же, III.35.1). Возможно, это толкование также восходит к Филону — ср. сохранившийся по-гречески фрагмент 41 «Толкования на Бытие и Исход»:

Ибо как плод смоковницы сладок, а лист жёсток и весьма горек, так всякий грех при совершении представляется сладким, а после этого причиняет страдание совершившему³.

В начале III в. Тертуллиан, а позже и Феодорит Кирский (Толкование на книгу Бытия, 40) полемизируют с толкованием «кожаные одежды = плоть». Тертуллиан в толковании притчи о блудном сыне (О целомудрии, 9.1) пишет:

¹ Juhl, p. 104.

² Patrologiae cursus completus, series Graeca, vol. VI, col. 1293.

³ Philo, Quaestiones in Genesim, frgm. 41.

Он вспоминает Бога отца, к его удовлетворению возвращается, получает прежнюю одежду, то есть состояние, которое Адам утратил при грехопадении.

В другом трактате (О воскресении плоти, 7.2) Тертуллиан утверждает:

Ведь те кожаные одежды, которые надели изгнанные из рая Адам и Ева, не были сами, как утверждают некоторые, превращением плоти из праха.

Следовательно, в раннем христианстве учение, отождествляющее кожаные одежды с плотью, было известно, но не считалось бесспорным.

Самое раннее и подробное изложение Адамова мифа, дошедшее до нас, — «Жизнь Адама и Евы», апокриф дохристианского происхождения (хотя и с христианскими интерполяциями в некоторых версиях), но получивший широкое распространение именно в раннехристианских культурах. «Жизнь Адама и Евы» сохранилась в разных версиях на целом ряде языков¹. Известны коптские фрагменты этого апокрифа, а также разнообразные вариации на его темы, переведенные или выполненные непосредственно на коптском языке.

В разных версиях этого апокрифа также отражено представление, что Адам и Ева изначально были одеты в «славу», т.е. сияние², и «праведность»³. Так, в греческой версии (гл. 20:1–2) Ева вспоминает:

И в тот же час открылись мои глаза, и я увидела, что обнажена от праведности, в которую была облачена. И я заплакала, говоря: «Что же

¹ Anderson–Stone. Русский перевод греческой и латинской версий см. Жизнь Адама и Евы.

² Восходит к евр. כְּבוֹד, которое может иметь значение и *слава*, и *сияние*.

³ Preussen, p. 52–53.

ты сделал такое, что я отторгнута от славы моей, в которую была облачена?»¹

Коптским авторам была знакома легенда о первоначальных светлых одеждах Адама. В гомилии «На Богоявление» (рукопись М 611 собрания Пирпонта Моргана), которая приписывается Епифанию, но, по всей видимости, представляет собой оригинальное коптское сочинение более позднего периода, Иисус говорит:

Фиговые листья, те, которые одели срам первого человека Адама из-за обмана того, кто обнажил его от его одежд первоначальных — дьявола².

В «Вопросах Феодора» (рук. 605 собрания Пирпонта Моргана), книге жанра «эротопокрисис», не ранее второй половины VII в., эта легенда, вполне в традициях мидрашей, объясняется на основе других мест из Библии. «Сияние» или «праведность», первоначальная одежда Адама, отождествляется здесь со Святым духом³, что можно считать развитием концепции Иринейя об «одежде святости, полученной от Духа»:

... после того как Бог сотворил Адама, Он вдохнул в лицо Адама Свое собственное дыхание живое, оно же Святой Дух, и исполнил его мудростью и разумом, дал ему честь более всякого творения, что Он сотворил. Потом, после того как посмеялся над ним злой змей, то есть дьявол, и он съел от древа, тотчас Святой Дух отошел от него. Поэтому

¹ Русский перевод греческой и латинской версий см. (Смагина, 2008).

² Huvernât, vol. 36, fol. 32 v col. i. Перевод «первоначальных», исходя из контекста, представляется правильнее, чем перевод лувенского издания *from the beginning* (Encomiastica II, p. 28).

³ Huvernât, vol. 55, fol. 6r col. ii – 6v col. I; Lantschoot 1957.

Писание говорит: «Он стал нагим». Он обнажился не от одежды или плаща, ведь одежда или плащ еще не были сотворены, но обнажился от Святого Духа. Но дыхание живое есть в нем, как (у) зверей скотов, гадов и прочих животных, которых Бог сотворил. Поэтому Давид сказал: «Человек, что в чести и не уразумел, брошен со скотами неразумными и уподобился им»¹.

В письменных памятниках на коптском языке можно найти и представление о том, что Адам после грехопадения уменьшился в росте, и сопоставление светлых одежд с «кожицей ногтя», как у иудейских экзегетов (об этом см. выше). В «Мистериях Иоанна Девственника», лист 12 а, так рассказывается о грехопадении Адама:

А когда он поел с древа, его тело уменьшилось, он стал маленьким, и праведность, одевавшая его, ушла и оставила его — кроме кончиков его пальцев, они же ногти².

В коптском фольклоре это поверье дожило до наших дней. Уже в XXI веке Э. Уикетт опубликовала запись и перевод сказания об Адаме и Еве в исполнении коптского сказителя из Луксора. В частности, там сказано, что Адам был покрыт по всему телу светлой кожицей, такой, «как ногти на ногах и руках». А когда он съел от древа, она отшелушилась с его кожи, от нее остались только ногти, и он оказался нагим³.

Здесь следует упомянуть одну интересную иконографическую деталь коптских фресок. Фреска X или XI в. из монастырской церкви Тебтуниса (Файюм), ныне в Коптском музее в Каире (№ 3962), изображает Адама и Еву до и после грехопадения. Во втором случае они изображены с фиговыми

¹ Пс 48:13 по Септуагинте.

² Полный перевод текста «Мистерий» см. Приложение 1.

³ Wickett, pp. 103–104.

листьями, а в первом – вообще без гениталий. Судя по всему, это не случайно и продиктовано не чувством приличия монастырского художника (как можно подумать на первый взгляд). Более того, на первом изображении у Евы отсутствуют груди, а у Адама соски. Такое изображение основано, по всей видимости, на особой интерпретации библейского текста, исходящей из того, что Адам познал Еву и они произвели потомство только после грехопадения (Быт 4:1). Как в ранней иудейской, так и в раннехристианской экзегезе бывают случаи, когда из буквального чтения текста выводятся самые фантастические толкования. Здесь можно предположить, скажем, такую интерпретацию: «(были наги) и не стыдились» понималось как «и не имели срамных частей».

В манихействе не засвидетельствовано понятие о кожаных одеждах как плоти, но в коптских манихейских текстах развито учение о светлых стихиях как одеяниях божества-воителя. В манихейской космогонии значительную роль играет божество под названием Первочеловек. Как можно понять даже по его имени, этот образ восходит к облику «первоначального Адама», которому иудейские и раннехристианские толкования приписывают сверхъестественные черты: гигантский рост, красоту, бессмертие. Вот как описывает первоначальный вид Адама мидраш на Бытие:

Шесть¹ соответствуют шести вещам, отнятым у первого человека, а именно: его сияние, его жизнь, его высокий рост, плод земли, плод древа и первоначальный свет (מאורות) (Берешит Рабба, XII:VI).

Наполняющим весь мир сотворил Он его (там же, XXI:III).

В коптских манихейских текстах как нигде более развито учение о пяти светлых стихиях, которые здесь постоянно именуется «одеяниями света»².

¹ Речь идет о том, почему слово לוד(ו)ת родословие, поколения пишется без первой буквы «вав», чье цифровое значение 6.

² См., например, Kephalaia I, 36.27ff.

Светлые стихии служат одеждой и доспехами Первочеловека, которых он лишается (то есть «обнажается» от них) в процессе битвы с темным началом. Любое божество должно облекаться в них, являясь в область смешения (хаоса, где светлое начало пребывает в плену у темного), и снимает их только тогда, когда возвращается в верхние сферы или вселяется в материальную оболочку. Очевидно, одеяния стихий служат как бы доспехами божества, предохраняя его от соприкосновения с мраком. Можно с уверенностью сказать, что эта мифологема восходит именно к апокрифической легенде о первоначальных светлых одеждах Адама, утраченных после грехопадения¹.

Концепция «одеяний», близкая манихейской, была, очевидно, у предшественников Мани — иудео-христианской секты «баптистов» или элхасайтов. В Кёльнском кодексе, книге на греческом языке, содержащей часть жизнеописания Мани², цитируется некое речение «отцов, предшественников наших» (т.е. элхасайтских) *περὶ τῆς ἀναπαύσεως τοῦ ἐνδύματος* «о покое одеяния». Сопоставив эту формулировку с положениями манихейского учения, особенно подробно дошедшими в коптских текстах, можно сделать вывод, что речь идет о непричинении вреда светлому началу, заключенному в материальных объектах.

Представление о том, что первоначально Адам и Ева не были нагими, получило интересную трактовку и в позднейшем греческом фольклоре. В сказке про Адама и Еву, услышанной и записанной во фракийской деревне в начале XX в., говорится, что сначала они были целиком покрыты волосами, «как медведь», а после грехопадения волосы облезли³.

От легенды о первоначальных одеждах Адама и Евы можно провести прямую линию к мотиву небесных одежд праведников. Это представляется одной из деталей апокатастасиса — эсхатологического восстановления первоначальной гармонии, утраченной при грехопадении. Подобное

¹ Подробнее об этом см.: Смагина 2011, с. 358–361.

² Cologne Mani Codex, fol 87,1–6; Koenen–Römer, p. 60.

³ Megas, p. 306.

представление прослеживается в псевдоэпиγραфах, в раннехристианских и каббалистических писаниях¹.

Сирийский автор IV в. Афрат противопоставляет эсхатологическое нерукотворное одеяние нарядам мирян («Тахвита о сынах Завета», 6). В будущем мире праведники будут «одеты в вечный свет» («Тахвита о смерти и последних временах», 12).

Если говорить о псевдоэпиγραфах, то этот мотив засвидетельствован в книгах Енохова цикла. Согласно 1-й книге Еноха (62, 16), «праведные и избранные» после прихода Мессии будут носить «одежды славы». Во 2-й книге Еноха, 22, 8–9, архангел Михаил по велению Господа снимает с вознесенного на небо Еноха «земные ризы» и надевает на него «ризны славы», т.е. одеяние славы². В латинской версии «Мученичества и вознесения Исаяи» представлены праведники на седьмом небе, «раздетые от одежд плотских и сущие в одеждах высших (excelsis)»³.

В коптских письменных источниках особенно четко проявляется этот мотив «одежд света», уготованных для праведников. Так, в цитированной выше коптской гомилии «На Богоявление» кожаные одежды сопоставляются с плотью, а грядущие «одеяния света» связаны с крещением:

Отныне мы не будем одеваться в одежды кожаные, которые Он изготовил и надел на первоотца нашего Адама. И после того как мы снимем ныне одежды плотские, которые надеты на нас, и омоемся в воде святого крещения, Он облечет нас вместе с ним славой света, и мы станем Ему сынами, подобно тому, как он – сын Божий⁴.

¹ "Ша'аре Кедуша", начало; "Зохар", II, 150.

² Vaillant, p. 24.

³ Ascensio Isaiae, p. 225.

⁴ Huvernats, vol. 36, fol. 19 r col. i.

Здесь не совсем ясно, имеется ли в виду действительно крещение или переход в мир иной. В той же гомилии одеяния света предстают атрибутом Иисуса: «тот, кто облечен в свет, как в одежду»¹.

Но в следующем эпизоде гомилии Иисус при крещении говорит Иоанну Крестителю:

«Иоанн, сними с меня одежды мои, и тогда я одену человека, который оказался нагим из-за обмана змея»².

Следовательно, если в энкомиях библиотеки файюмского монастыря Михаила Архангела речь идет о «кожаных одеждах», это не обязательно обозначает плоть. Возвращение «одеяний света» ассоциируется с крещением, что не предполагает немедленное освобождение от плоти.

В другом тексте из того же собрания, хвалебном слове четверем животным Апокалипсиса, есть отсылка, по всей видимости, к эсхатологическому мотиву, связанному с одеждами: если ты одел нагого во имя четырех животных, они «оденут тебя в одежды света»³.

В манихейском учении посмертное одеяние праведной души, покинувшей тело, дарится ей одним из трех ангелов — проводников души в новый эон:

... он обретет жизнь вечную и получит одеяния света, которые будут даны праведным [верным,] миротворцам и благодетелям⁴.

¹ Nyvernath, vol. 36, fol. 23v col. ii — 24 r col. i.

² Nyvernath, vol. 36, fol. 26v col. i

³ Рукопись Р. 11965 Берлинского собрания, fol. 5 r col. ii. *Nomiletica* I, p. 45. Перевод полного текста энкомия см. Приложение 2.1.

⁴ *Kephalaia* I, p. 36.24–26. Русский перевод: Смагина 1998, с. 82.

Это положение явно восходит к иудейским и раннехристианским представлениям об эсхатологических небесных одеждах праведников.

Но в раннехристианской (и дохристианской) литературе развивается еще одна тема, также предположительно восходящая к понятию возвращения наготы как апокатастасиса — восстановления прежнего гармоничного порядка вещей. Более того, это апокатастасис прижизненный.

Агиографическое писание под заглавием «Житие святого Онуфрия», которое скорее следует отнести к жанру «странствия» или «хождения» (*peregrinatio*), написано по-гречески и сохранилось также в ранних переводах на целый ряд языков. Версия жития на саидском диалекте коптского языка содержится в рукописи из собрания Британского музея, датированной 1005 г. (Brit. Mus. MS. Oriental, No. 7027).

Примечателен, в частности, эпизод жития, который можно было бы назвать «монашеским раем» или «монашеской утопией»¹.

Привлекает внимание одна деталь в описании четырех отшельников, встреченных Пафнутием «монашеском раю» посреди глубокой пустыни:

... вот, четверо юношей пришли издалека, прекрасные обликом, и прекрасные кожаные одежды были надеты на них, наподобие *генперисωма*².

Последнее слово явно представляет собой греческое заимствование. Издатели понимают *пері сωма* как предложную конструкцию и переводят: «одежды, обернутые вокруг тела» или «покрывающие все тело»³. Но неопределенный артикль *ген-* позволяет думать, что перед нами имя существительное с приставкой *пері-*. Кроме того, оно входит в генитивную конструкцию с предшествующим *ἰπεςμοτ ἡ-* *наподобие, на манер* (чего-то).

¹ Coptic Martyrdoms, pp. 219–222.

² Coptic Martyrdoms, p. 34.

³ Coptic Martyrdoms, p. 469; Histories of the Monks, p. 162.

Слово *περίσωμα не засвидетельствовано ни в классическом, ни в более позднем греческом. Но есть существительное περίζωμα *пояс, передник, набедренник*. Замена звонких согласных глухими (реже наоборот) – типичное явление при адаптации греческих заимствований в коптском языке. Таким образом, перед нами, скорее всего, искаженное περίζωμα, то есть отшельники представлены одетыми в кожаные набедренники. Бохайрская версия текста поддерживает это предположение: судя по изданию Амелино, там стоит слово περίσωμα, и издатель переводит *comme une ceinture*¹.

В Септуагинте, с которой выполнены коптские версии книг Ветхого Завета, именно словом περίζωμα обозначена первая одежда Адама и Евы – опояски из фиговых листьев (Быт 3:7).

В сохранившемся греческом тексте жития сказано: «тела их облекала волосяная одежда, и некая шкура (кожа) опоясывала чресла»². Очевидно, коптская версия выполнена с несколько другого варианта текста.

Нагой отшельник, одетый собственными волосами или прикрывающий наготу листьями, – общее место многих агиографических писаний. Один из самых ярких примеров – житие св. Марии Египетской. В том же «Житии Онуфрия» Пафнутий по пути к «монашескому раю» дважды встречается с отшельниками, которые не прикрыты ничем (во втором случае – почти ничем), кроме собственных волос.

В текстах нагота пустынников может объясняться по-разному.

1) Реалистическое, можно сказать, бытовое объяснение: отшельник провел столько времени в пустыне, что одежда истлела и распалась. В «Житии Онуфрия» встретившийся Пафнутию отшельник по имени Тимофей говорит, так же как св. Мария Египетская при встрече с монахом Зосимой, что за время пребывания в пустыне одежда полностью изнасилась³.

¹ Amélineau, p. 185.

² Πάσχος, p. 852.

³ Coptic Martyrdoms, p. 20.

Очевидно, таким же образом объясняется то, что и сам Онуфрий одет только в набедренник из листьев¹.

2) Отсутствие одежды толкуется как вид аскезы: умерщвление плоти не только голодом и бдениями, но и зноем, холодом, непогодой.

3) Оно означает крайнюю степень отречения от всего земного: у отшельника не остается никакого имущества, даже одежды.

М. Малеве в своей статье на эту тему отмечает все три обоснования². Но возможно и четвертое, о котором исследователь упоминает вскользь³. Между тем есть источники, где именно оно оказывается ключевым.

До нас дошли тексты, обнаруживающие явное генетическое родство с сюжетом о «монашеском рае». Многочисленные параллели, сходство основных положений и сюжетных линий в описаниях «земного рая» или обители блаженных в христианских и нехристианских письменных источниках уже давно отметил и обобщил А.Н. Веселовский⁴. В сферу его внимания попадают, кроме житий и «хождений», повествования о блаженной жизни гимнософистов или «брахманов» в различных версиях романа об Александре Македонском и в других источниках.

В числе общих деталей, выделенных Веселовским, есть следующая: обитатели земного рая (страны блаженных) не носят одежды или одеты очень скудно.

В случаях с гимнософистами и брахманами присутствуют мотивы и аскезы, и наготы как первоначального состояния. В последнем случае она трактуется, очевидно, как возврат к гармоничному единению с природой.

¹ Там же, р. 210.

² Malevez, 2007.

³ Malevez, р. 539.

⁴ Веселовский, см. раздел «К вопросу об источниках сербской Александрии» и в особенности одну из глав раздела (с. 220 и далее).

В книге «О народах Индии и брагманах», приписываемой христианскому автору Палладию Эленопольскому (IV – начало V в.), видим следующее свидетельство:

... Брахманы (Βραυμῶνες) – это народ, не по (своему) выбору определяющийся как монахи, но получили они этот жребий свыше и по Божьему решению, переселились за реку и живут в природной нагоде. У них нет ни скота, ни пашен, ни железа, ни домов, ни огня, ни хлеба, ни вина, ни одежды и ничего прочего, помогающего в работе или способствующего удовольствию¹.

Мотив аскезы здесь тоже присутствует. В одном из следующих разделов книги Палладия брахманы говорят Александру:

Мужество – нагим телом бороться против превратностей погоды и побеждать влечения чрева, побеждать во внутренних войнах и не давать страсти одолеть себя...²

Можно усмотреть здесь также и мотив отречения от земных благ во имя душевного покоя и гармонии.

Преимственность источников выводится и на текстуальном уровне, по совпадению деталей. В «Житии Онуфрия» набедренники (περιζώματα) четырех отшельников сделаны из «прекрасных» кож или шкур (копт. *валот кожана я одежда, шкура*). Одеяния из шкур упоминаются и в греческом тексте жития (см. выше). Это также напоминает один из эпизодов рассказа Палладия об Индии (1.6). Там повествуется не собственно о гимнософистах

¹ Palladius, гл. 1.11.

² Там же, 2.6.

или брахманах, а о жителях близлежащих островов, со схожим в некоторых отношениях образом жизни:

А питаются жители того места молоком, рисом и плодами, шерсть у них не водится, так же как и лен, они только обертывают вокруг бедер овечьи шкуры, хорошо выделанные¹.

Ср. определение «прекрасные» по отношению к опояскам из шкур в «Житии Онуфрия».

В легенде о блаженных гипербореях обнаруживается целый ряд параллелей с перечисленными повествованиями, хотя о наготы источники не упоминают².

Если легенды о блаженном народе действительно восходят к какому-то общему источнику, этот мотив может быть привнесен позже и происходить не из эллинистического наследия.

Особенно отчетливо ассоциация наготы с безгрешным состоянием выражена в одном тексте, занимающем как бы промежуточное место между нехристианскими (дохристианскими?) и христианскими письменными источниками.

Сохранились сирийская и греческая версии повествования о хождении отшельника по имени Зосима к одному из родов Израиля, потомкам Рехавы, ведущим блаженную жизнь в земном раю, на острове посреди океана (или за некоей рекой)³. Легенда эта, скорее всего, дохристианского происхождения, основана на рассказе о потомках Рехавы и Ионадава в гл. 35 книги Иеремии. Верность рехавитов обетам предков преподносится в книге Иеремии как

¹ Palladius, 1.6.

² Burkert, S. 246. В прим. 42 к этой странице перечислены основные источники, где есть ссылки на рассказ о гипербореях.

³ Haelewuyck, 2014.

пример потомкам Иуды и Иерусалиму. Выраженный христианский характер в этом апокрифе носит только вставка в одной из последних глав¹.

В легенде есть следующий примечательный эпизод (цитируется сирийская версия):

IV. 1. Созерцая красоту этой страны, я подошел ближе и увидел мужа стоящего, нагого. ...V. 1. ... «Но скажи мне, почему ты наг?» 3. А он сказал мне: «Это ты наг и не ведаешь того. Потому что твоя одежда тленна, а моя одежда нетленна...». 4. И когда я посмотрел, то увидел, что его лицо – как лицо ангела. Ибо это место было подобно раю (ܠܥܘܠܡܐ ܦܪܕܝܫ) Божьему, а эти блаженные – Адаму и Еве до того, как те согрешили².

Как видим, здесь содержится прямое указание на первоначальные одежды и первоначальный облик Адама и Евы. Ниже содержится еще одно объяснение рехавитов на ту же тему:

XII. 2. А наги мы не так, как вы думаете, но облачены облачением славы и не видны друг другу в наготы плоти, но облачены одеждой (ܠܥܘܠܡܐ 'stl') славы, которой были одеты Адам и Ева до того, как согрешили³.

Далее, когда Зосима просит рехавитов написать их историю, эта деталь находит свое обоснование. К заветам родоначальника, по которым живут

¹ Монаха, который встречает св. Марию Египетскую в пустыне, зовут Зосима, как и главного героя повествования о рехавитах. Веселовский допускает, что Зосима в легенде о рехавитах и в житии Марии Египетской может быть одним и тем же персонажем.

² Haelewuyck, 2014, p. 107.

³ Там же, p. 24. В греческом тексте: «И мы не наги телом, как вы полагаете, ибо у нас есть одеяние праведности, и мы не стыдимся друг друга».

потомки Рехавы, согласно Иер 35 — не пить вина, не возделывать землю, не строить домов (Иер 35:6–9), — в апокрифе прибавляется еще один запрет: не носить одежды.

Как видим, нагота жителей земного рая здесь объясняется не износом одежды, аскезой или отречением от всего земного, а исключительно отсылкой к безгрешному состоянию Адама и Евы. Закономерно, что Зосима, пришелец из греховного мира, этих «нетленных одежд славы» просто не видит¹.

Возможно, термин *περιζωμα опоясание, набедренник* в житии Онуфрия представляет собой намек на первоначальную наготу Адама и Евы, что также позволяет провести параллель с легендой о рехавитах.

Наконец, в позднейшей литературе можно наблюдать соединение некоторых мотивов предания о гимнософистах-брахманах и толкований об Адаме и Еве. В новогреческой «народной книге» об Александре гимнософисты, «имя же им Блаженные от Бога», нагие и покрытые только собственной кожей и волосами, обитают «близ ангелов» рядом с земным раем, где жил Адам².

Может быть, «библейское» обоснование наготы в повествованиях об отшельниках — возвращение к безгрешному состоянию — первично, унаследовано из дохристианских источников (например, из той же легенды о рехавитах) или в некоторых случаях вышло на первый план и стало основным.

Можно сделать вывод, что в раннем христианстве были два варианта толкования мотива одежд. Один уходит корнями в библейскую экзегезу, второй — отчасти в эллинистические философские представления. Оба этих толкования можно проследить по коптским текстам.

¹ Там же, гл. V. 3.

² Веселовский, с. 32.

2.3. Древо познания

В библейской экзегезе существовали разные мнения о том, какой породы было древо познания добра и зла и его плод. В «Берешит Рабба», XV.7, представлен, пожалуй, самый полный список вариантов ответа, со ссылками на различные книги Танаха: что это была пшеница, некий овощ, виноград, цитрус (גילגל), смоквы, какой-то вид пряностей; наконец, есть еще один вариант — Господь не открыл людям, что это за дерево. Раввинская традиция отождествляет древо с виноградной лозой, тем самым связывая этот эпизод священной истории с позднейшим: проводится ассоциация с Ноем (см. Мидраш Рабба, XI:15), которого мидрашистские легенды представляют первооткрывателем винограда.

Параллель этой легенде можно найти в коптском документе. Опубликованная А. Де Ви легенда о трех отроках содержит ее краткое изложение:

Когда Ноев ковчег спасся на высокой горе Арарат, он нашел там виноградную лозу, посадил ее, выпил от плода ее, опьянел и обнажился в своем доме, так что сын его Хам посмеялся над ним. Она же есть древо познания добра и зла, то, о котором заповедано было Адаму и Еве: «Не ешьте от него». А когда они съели от него, сердце их совершилось от опьянения, и они увидели друг друга нагими. Бог изгнал их из радости в мучение и воздыхание¹.

Другое распространенное представление — отождествление дерева со смоковницей. Возможно, здесь тоже сыграла свою роль тенденция к параллелизму в библейских толкованиях — древо познания сопоставляется с деревом, чьи листья послужили первой одеждой Адаму и Еве. В «Жизни Адама и Евы» эта деталь наблюдается в одном из вариантов греческой версии (20:4–5):

¹ De Vis, pp. 78–79.

А я искала в своём уделе листья, чтобы прикрыть срам мой, и не нашла; ибо все растения удела моего сбросили листья, кроме одной смоковницы. И взяв листья с неё, я сделала себе опояски; и они из того же растения, от которого я съела.¹

Та же параллель проводится в иудейской экзегезе. В Берешит Рабба, XV:VII. 7, содержится следующее отождествление дерева познания со смоковницей:

Р. Йосе сказал: «Это были смоквы». *Притча о царском сыне*, который обесчестил одну из служанок. Когда царь прослышал *об этом*, он прогнал его прочь из дворца; и тот бродил от порога к порогу служанок, а они не принимали его. Но та, которую он обесчестил, открыла ему дверь и впустила его. Так случилось и тогда, когда первый человек съел от того дерева: *Бог* прогнал его прочь из сада Эдемского, он обошел все деревья, и они не приняли его. А что они говорили ему? Р. Берехья сказал: (Они говорили:) «Вот вор, похитивший знание у Создателя своего, похитивший знание у Господа своего! **Да не наступит на меня нога гордыни, и рука грешника да не изгонит меня** (Пс 36:12). Ни листа с меня он не получит». Но смоковница — та, от которой он съел плоды — открыла ему и приняла его.

Древо определяется как смоковница в одной из версий «Жизни Адама и Евы», причем проводится та же параллель, что и в мидраше: листья, прикрывшие срам Адама и Евы, сорваны с того же дерева, плоды которого они съели (греческая версия, гл. 20.5).

¹ Anderson–Stone, p. 58.

В раннем христианстве особенно распространены два толкования: а) о смоковнице, б) о виноградной лозе. Так, Феодорит (386 или 393 – ок. 458 или 466)¹ и Прокопий Газский (ок. 475 – ок. 528) называют смоковницу, следуя традиции мидрашей и «Жизни Адама и Евы», т.е. на том основании, что Адам и Ева после грехопадения сделали себе пояса из листьев смоковницы. Толкование в латинской традиции, основанное на Песн 8:5, отождествляет древо познания с яблоней, а запретный плод – с яблоком².

В коптских текстах и иконографии засвидетельствованы три варианта.

Толкование, что «запретный плод» представлял собой яблоко, распространено в западных источниках. Возможно, такая интерпретация восходит к латинскому тексту Библии. В Вульгате и старолатинских версиях *плод* однозначно переводится *fructus*. Но существует слово *rotum*, которое может означать и *плод* вообще, и *яблоко*. Возможно, дело именно в том, что в некой экзегезе употреблено это слово. П. Робен утверждает, что ассоциация с яблоней и яблоком засвидетельствована только в латинских источниках³.

Но обращение к коптским текстам заставляет думать, что эта деталь не восходит однозначно к западным источникам и к латинскому тексту. В «Мистериях Иоанна девственника» древо познания определяется как «род яблока» (χμπεε)⁴. Таким образом, можно утверждать, что отождествление запретного плода с яблоком бытовало не только в западной традиции.

В коптских текстах вариант со смоковницей прослеживается в гомилиях из Файюма (библиотека Пирпонта Моргана).

Присутствует и вариант с виноградной лозой. Автор «Хвалебного слова трем святым вавилонским отрокам» тоже проводит параллель между двумя эпизодами книги Бытия, причем нагота Адама и Евы сопоставляется с наготой захмелевшего Ноя (Быт 9:21):

¹ «Вопросы на Бытие», 26-27.

² Robin, p. 24.

³ Robin, там же.

⁴ Приложение 1, л. 10 b.

Когда ковчег Ноя спасся на высокой горе Арарат, он нашел там виноградную лозу, посадил ее, выпил от плода ее, опьянел и обнажился в своем доме, так что сын его Хам посмеялся над ним. Она же есть древо познания добра и зла, то, о котором заповедано было Адаму и Еве: «Не ешьте от него». А когда они съели от него, сердце их совратилось от опьянения, и они увидели друг друга нагими¹.

В иконографии также есть свидетельство о таком представлении: на ранних коптских фресках из некрополя Багават (Верхний Египет, оазис Харга) древо познания изображено как виноградная лоза².

Приведенные свидетельства говорят о том, что в коптской литературе толкование этой легенды почерпнуто по меньшей мере из трех разных источников.

¹ De Vis, vol. II, pp. 78–79.

² Martin, p. 255.

ГЛАВА 3. АНГЕЛОЛОГИЯ

3.1. Четыре «бестелесных живых творения»

Культ четырех животных Апокалипсиса распространен и популярен в египетской церкви как нигде более. В основе его лежит прежде всего описание тетрады «животных» у небесного престола в Откр 4–6:

... четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое животное имело по шести крыл вокруг (Откр 4:6–8).

В основу этого новозаветного представления, как и в основу культа, легли образы пророческих книг Библии — тетрада зооморфных небесных сил и единые с ними четырехликие «колеса» Божьего престола-колесницы (Иез 1:4–25), и кроме того, шестикрылые серафимы, возглашающие хвалу (Ис 6:2–3).

Функция четырех животных как носителей престола восходит к одному из их прототипов — зооморфным четырехликим колесам Престола-колесницы в Иез 1. Объединение их в один разряд с серафимами и херувимами заставляет вспомнить иерархию небесных сил в книгах Еноха, где наряду с серафимами и херувимами названы «офанимы»¹ — множественное число от *פָּנִים* *колесо*. Именно это слово употребляется в видении Иезекииля, 1:15–16.19–21 и далее. Оно же обозначает один из элементов утвари Соломонова храма (3 Цар 7:30–33).

¹ Charlesworth, vol. 2, p. 981b.

Не исключено, что «офанимы» книг Еноха, наряду с серафимами и херувимами образующие особый чин небесных сил, отождествляются с четырьмя животными. Ср. также формулы в коптских заклинаниях:

Свят, свят, свят, Ты свят, восседающий на колесницах херувимов [света], и стоят при Нем четверо животных могучих, [у них] же шесть крыл¹...

Засвидетельствована и эпиклеза «восседающего на колеснице», где четверо животных выделены в особый разряд и названы после херувимов и серафимов², как и «офанимы» в книгах Еноха.

Не только в раннехристианских писаниях, но и в иудейской экзегезе засвидетельствованы толкования, где четверо «хайот» (живых существ, животных) оказываются важным элементом ангелологии и небесного мира. Можно привести хотя бы следующее толкование в одном из мидрашей, обнаруживающее параллели также в мидрашах на Псалтирь и Исход, в трактате «Танхума»:

Четверо могучих есть. Могучий среди птиц — орел, могучий среди домашних животных — бык, могучий среди диких зверей — лев, самый могучий среди всех — человек. И все они приняли Бога и утвердили Его престол³.

Примечательно, что это толкование, основанное на образах Иез 1, следует структуре т. наз. числовых притч (см. главу 7, «Литературные жанры в коптских текстах»). Более того, создается впечатление, что оно построено как контрастная параллель к речению Притч 30:24–28: «Четверо малых есть

¹ Kropp 1930, I, p. 37, стк. 62–65.

² Kropp 1930, II, p. 232.

³ Strack–Billerbeck, p. 799.

на земле, но они мудрее мудрых» (перечисляются четыре живых существа: муравьи, даманы, саранча, ящерица или паук).

Египтяне, с их древним культом всего живого, не считали животных существами низшими, безусловно уступающими и подчиненными человеку. Ни в древнеегипетской иконографии, ни в письменных источниках нет и следа такого отношения к животным, как в других культурах, в том числе христианских — противопоставления человека, созданного по образу Божию, и животного, несовершенного и нечистого, лишённого всякого разума¹.

В коптской культуре тетрада зооморфных небесных сил с самого раннего периода была предметом культа, о чем свидетельствует и иконография², и литургические тексты³. Элементы, восходящие к пророческим книгам и Откровению, сочетаются в иконографии коптских апсид не так, как в западной иконографии. В литургии тему четырех «животных» развивает вступление к Трисвятому и тексты, которые со времени не позднее 1200 г. стали читаться 8 хатхора, в день особого праздника⁴, который в коптской церкви посвящается этим небесным силам. В сборник литургических песнопений «Дифнār» (антифонарий, из греч. ἀντιφωνάριον) входят посвященные им гимны на бохайрском диалекте. Перевод текста см. Приложение 2.2.

¹ Dunand–Lichtenberg–Charron, 219. Вообще в этой книге говорится о сакрализации животных в египетской культуре. В частности, упоминается сакрализация и символика льва, быка и орла — животных, представляющих зооморфные небесные силы также в перечисленных ниже библейских источниках.

² О четырех животных в коптской иконографии, см.: Grooth–Moorsel 2000, 115–38; Kupelian 2013, 97–109. О них же в изобразительном искусстве дочерних церквей, эфиопской и нубийской: Chojnacki 1981, 159–181; Kühnel 1992, 186–226.

³ О них же в литургике см.: Cramer, Krause 2008, 100, 130, 136. Khs-Burmester 1967, 80, 266, 340.

⁴ См. египетский синаксарь: «Этот день — праздник четырех бестелесных животных, они же носители престола Божьего».

В Египте существовали также церкви, посвященные четырем животным¹. Эту традицию и праздник переняла дочерняя эфиопская церковь. Так, в апокрифе, дошедшем на эфиопском (геэз), первыми из ангельских чинов названы «четыре ангела, именуемые четырьмя животными», несущие престол Бога². Культ этой тетрады была популярен в христианских культурах Северо-Западной Африки в целом — Египта, Эфиопии и Нубии.

Самое пространное дошедшее до нас письменное свидетельство этого культа и представлений коптов о роли четырех животных в иерархии небесных сил — «Энкомий четырем бестелесным живым творениям», приписываемый Иоанну Златоусту. Версии гомилии в честь четырех животных сохранились также на арабском, геэз и древнениубийском языках³. Перевод коптского текста см. в Приложении 2.

В раннехристианской литературе, включая коптскую, засвидетельствовано представление о верховном ангеле (или ангелах), служащих посредниками и ходатаями перед Богом за человечество. Так, заступниками, молящими Бога за людей, предстают архангел Михаил и подвластное ему небесное воинство в апокрифе «Мистерии Иоанна, апостола и святого девственника»⁴.

В апокрифах на основе Танаха, начиная с самых ранних, верховные ангелы (Михаил, Иаозель в псевдоэпиграфах, Метатрон в книгах Енохова цикла) выполняют, помимо прочих, функцию правителя и защитника творения⁵.

На примере энкомия «четырем бестелесным живым творениям» можно заметить, что четверо животных выполняют ту же функцию — заступников перед Богом за живущих на земле. Подобные обращения заклинателя к

¹ Grooth–Moorsel, p. 240.

² Grébaud, p. 562.

³ Hagen, p. 468.

⁴ Coptic Αποκρυφα, p. 61. Русский перевод см. в Приложении 1.

⁵ Orlov 2017, p. 187–188.

четырем животным как заступникам не раз встречаются в коптских магических текстах¹. При этом обнаруживается деталь, которую предположительно следует отнести к специфически египетским чертам: заступником за людей служит только одно из животных, «образа человеческого». Остальные три ходатайствуют за живых существ своего «образа»:

У каждого из четырех животных — четыре облика: одно, с лицом человеческим — чтобы молить о роде человеческом, чье лицо у него; другое животное, чье лицо бычье — чтобы молить обо всех скотах, чье лицо у него; еще одному животному Он положил (лицо) орла, чтобы оно молило обо всех птицах небесных, чье лицо у него; еще одно животное, с лицом львиным — чтобы молить обо всех зверях земных, чье лицо у него².

Более того, в коптском тексте эти зооморфные существа возведены в разряд самых высших небесных сил:

У Михаила есть свобода входить за завесу без доклада. А у этих четырех полководцев честных есть власть входить за завесу Бога Вседержителя без доклада, во всякое время. Превознесены, как и старцы³, эти четверо животных. Ибо они — первые, кто хвалит Бога Вседержителя⁴.

¹ Stegemann 1934, 31–34.

² Nyvernat, vol. 20, fol. 3 r col. ii – 3v col. i.

³ То есть двадцать четыре старца, вместе с четырьмя животными изображенные в Откр 4–5. Они также особо почитаются в коптской церкви, и им посвящен собственный праздник (Müller, pp. 85–87).

⁴ Nyvernat, vol. 20, fol. 3 v col. ii – 4 r col. i.

Здесь отражено представление о том, что Бога в Его чертоге скрывает завеса, за которую допускаются даже далеко не все ангелы. Наглядное выражение этой детали мы видим в 3-й книге Еноха, где завеса подробно описывается. Почти полная недоступность внутреннего пространства за ней и, соответственно, невозможность лицезрения Бога отражена в титулатуре высших небесных сил. Так, «ангел Ли́ка» диктует Моисею Божью волю в книге Юбилеев, 2.1. В 3-й книге Еноха, самой поздней книге Енохова цикла, верховный ангел Метатрон (преображенный Енох) носит титул «ангел Ли́ка» или «ангел присутствия». По всей видимости, имеется в виду именно возможность входить за завесу и лицезреть Бога. Здесь отразилась одна из тенденций, проявляющихся в поздних книгах Танаха и в писаниях т. наз. межзаветного периода: Бог представляется всё более трансцендентным и недоступным¹. Можно возводить эти детали к церемониалу персидского двора, как считают исследователи 3-й книги Еноха; ср. титул высших придворных чинов Персидской империи в книге Эсфири — «видящие лицо царя» (Эсф 1:14). Но незачем так далеко заходить в поисках прототипа: образ восходит, скорее всего, к завесе иерусалимского Храма, скрывающей наиболее сакральное пространство, запретное почти для всех и почти всегда.

В апокрифической литературе есть мифологические фигуры, на представление о которых мог повлиять культ четырех животных.

Во 2-й книге Еноха есть схожие персонажи — шестикрылые «духи летящие», которые влекут колесницы Солнца и Луны². В пространной редакции книги (по мнению А. Вайяна, более поздней, чем краткая) фигурируют две птицы о двенадцати крыльях, «Финекс и Халкедрий», существа зооморфного образа³. Такие фантастические существа, разумеется,

¹ Charlesworth, 1, p. xxxi.

² Vaillant, p. 12, 16.

³ Vaillant 1952, p. 90; Macaskill, p. 70. Возможно, здесь можно говорить о позднейшем влиянии на первоначальный текст: у птиц «образы» львов и при этом голова, хвост и ноги

не редкость во многих мифологиях. Но на мысль о преемственности наводит их схожая роль: птицы влекут колесницу Солнца. Кроме того, есть основание полагать, что, по крайней мере, греческая версия книги выполнена в Египте. На это указывает, в частности, египетские названия месяцев в датировке (фармути, фаменот) наряду с еврейскими¹, а также уподобление крокодилу в описании птиц.

Параллель к этим персонажам обнаруживается в гораздо более позднем тексте — «Спор Панагиота с Азимитом» (2-я половина XIII в.). При восходе солнца, рассказывает православный оппонент, появляются

... две птицы, называемые грифонами, одна зовется Фирикс, а другая Халедрис², около девяти локтей, и орошают солнце, чтобы оно не сожгло землю; от огня перья птиц сгорают, и остается только мясо. И они вновь погружаются в океан, омываются и вновь оперяются³.

Здесь мы видим не только параллель с небесными птицами из 2 Еноха (имена у них явно те же самые, хотя и претерпели искажения), но и аллюзию на известную легенду о фениксе, сгорающем и возрождающемся из пепла. Число, кратное 9 (9 сотен), присутствует и при обозначении величины птиц во 2-й книге Еноха.

Энкомий говорит о празднике четырех животных:

Не только звери, но и птицы плещут крылами, ибо Бог Творец установил их облик, чтобы они представляли каждого, чье у них лицо⁴.

«коркодилу». Создается впечатление, что на описание вторично наложилась деталь облика четырех животных.

¹ Macaskill, p. 250.

² φήριξ (по догадке издателя, искаж. φοίνιξ *феникс*) и χαλέδρις.

³ Anecdota Graeco-Byzantina, p. 185.

⁴ Nyvernat, vol. 20, fol. 2v col. ii – 3r col. i.

Эта деталь обнаруживает параллель с пространной редакцией 2-й книги Еноха, о которой еще будет сказано ниже: когда ангел на небесах венчает Бога, птицы-духи, влекущие престол-колесницу, от радости «встрепещт крылами своими»¹.

Уже много раз писалось, что образ ревнивого Бога исторических книг Библии трансформировался у гностиков в образ низшего Демиурга, не обладающего высшим знанием². Нередки случаи, когда небесные силы, составляющие окружение Бога в каноне и апокрифах, в гностических книгах трактуются как низшие духи из окружения Демиурга. Если вспомнить, сколь отрицательно гностики относились ко всему материальному, становится ясно, что зооморфный облик тетрады небесных сил играет в этой трансформации немаловажную роль. Подобное толкование образа четырех животных особенно явно обнаруживается в трактате «О происхождении мира» (НХ II, 5):

Перед своим жилищем он (Саваоф) создал великий престол на колеснице четырехликой, которая зовется Херувим. А у херувима восемь форм по его четырем углам: форма льва, форма тельца, форма человека и форма орла, так что все формы составили шестьдесят четыре формы. И семь архангелов, что стоят перед ним. Он восьмой, и есть у него власть. Все формы составляют семьдесят два. Ибо от этой колесницы получили образ (түпос) семьдесят два бога. Они получили образ, чтобы править над семьюдесятью двумя языками народов. А на том престоле он создал и других ангелов, образа драконьего, и зовутся они серафимы, и славят его во всякое время³.

¹ Vaillant, p. 90; Macaskill, p. 78.

² Luttikhuisen, p. 2.

³ Layton 1989, II, 105.1 ff.

Не исключено, что зооморфные черты небесных существ повлияли на образ пятиликого царя Мрака в манихейских текстах, описываемого как львиноголовое существо с орлиными крыльями¹.

3.2. Ангел-писец

В «Энкомии четырем бестелесным живым творениям» (Приложение 2, лист 5v кол. i) патриарх Енох говорит:

... Бог вознес² меня, передал мне калам спасения и хартии через Мефриила ангела, писца древнего, и я переписывал их шестьдесят дней и шестьдесят ночей в зонах света³.

Вокруг лаконичного сообщения о Енохе в Быт 5:24 («и не стало его, потому что Бог взял его») сложился целый цикл апокрифов, т. наз. книги Еноха, получившие широкое распространение сначала в иудаизме, а затем и в христианстве. Главная тема и сюжетная линия Еноховых книг заключается в том, что Енох (в 3-й книге Еноха — мудрец, которому преображенный Енох служит «ангелом-толкователем») был взят живым на небо, затем вернулся и записал всё, что видел и узнал на небесах.

¹ Смагина, Истоки представления о манихейском царе демонов.

² Или «преобразил». В английском переводе: «transformed» (Homiletica II, 31). Но у глагола $\rho\omega\omega\eta\epsilon$ $\epsilon\upsilon\omicron\lambda$ есть и значение «перемещать, забирать», засвидетельствован также перевод «возносить» (Crum 1939, 265A).

³ В английском переводе: «in six days and six nights according to the eons of light» (Homiletica II, p. 31). Но сн скорее следует сопоставить с сс «шестьдесят» (Crum 1939, 368 B), что подтверждается указанным эпизодом из 2-й книги Еноха, где назван срок «30 дней и 30 ночей», а затем «дважды (соугоубь) 30 дней и 30 ночей» (Vaillant 1952, 26, 28).

Предлог $\epsilon\eta$ -, скорее всего, имеет здесь прямое значение: «в (ком, чём)», а под «зонами света» подразумеваются верхние небесные сферы, где в это время пребывает Енох.

Практически тот же самый эпизод засвидетельствован во 2-й или «славянской» книге Еноха, где имя архангела-писца — Вереveilь (варианты: Вреveilь, Вретеиль или Врѣвоиль):

И позвал Господь одного из архангелов Своих, именем Вревоила, что превосходит мудростью других врхангелов и записал все дела Господни. И сказал Господь Вревоилу: «Вынеси книги из хранилищ Моих, и возьми скорописный тростник, и дай Еноху, и перескажи ему книги, благоухающие миррой». И он дал мне скорописный тростник из руки своей. Сказал Господь Михаилу: «Возьми Еноха и сними с него земные одежды, и помажь елеем благим, и облеки в ризы славны».

Архангел вручает Еноху книгу и «скорописный тростник», и патриарх с его слов записывает книги обо всех делах мира и живых творениях¹. Совпадают и назначение ангела, и его сотрудничество с Енохом, и срок труда Еноха над летописью — 60 суток (2 Еноха — 30 + 30).

В энкомии форма имени ангела другая: меџринл, но чередование в и џ — распространенное явление в коптском, а начальное м- может быть результатом фонетической диссимиляции или отклонением в сторону файюмского диалекта, какие нередко встречаются в данном корпусе текстов. Саидскому в иногда соответствует файюмское м².

Если у пространной редакции 2 Еноха действительно была сирийская Vorlage³, замена в на м может быть графической ошибкой: в сирийской графике буквы «бет» и «мем» бывают очень схожими⁴.

¹ Macaskill, p. 102–105; Vaillant 1952, p. 26 f.

² Crum 1979, p. 27A.

³ Lourié, p.

⁴ Профессор В. Лурье тоже пришел к такому предположению, о чем сообщил мне в письме от 7 июля.

Таким образом, можно предположить начальный вариант * вєврінл > * мєврінл > мєсрінл.

Эта параллель бросает свет также на происхождение и датировку 2-й книги Еноха. Она опровергает гипотезу о позднем происхождении книги¹, а также мнение, что она «не была известна ни одной из древних апокалиптических литератур»².

Мефриил появляется в коптском энкомии и далее, в эпизоде, не имеющем параллелей во 2 Еноха: Енох заменяет Мефриила в роли писца людских деяний и заступника за человечество, поскольку он как человек лучше способен понять слабости людей «из плоти и крови», чем бестелесный ангел³.

Возможны два предположения: 1) Эпизод взят из какой-то другой апокрифической истории Енохова цикла. Но ни в одной из них такой персонаж и эпизод не засвидетельствован. 2) Это собственное дополнение составителя энкомия⁴. Но если упомянутое выше чередование согласных восходит к некой сирийской Vorlage, данный эпизод тоже может восходить к не дошедшему до нас сирийскому тексту.

3.3. Ангел смерти Аббатон

Одна из самых примечательных коптских книг — «Речь об ангеле смерти Аббатоне (авваѠон)»⁵. Цель повествования такая же, как у ряда других коптских писаний, где центральным персонажем выступает святой или какая-либо небесная сила: обоснование культа ангела смерти Аббатона и посвященного ему праздника. Типичным примером такого писания могут

¹ Мещерский, с. 107.

² Stone, p. 46.

³ Huvernât, vol. 20, p. 18–19.

⁴ Smagina 2020, p. 294.

⁵ Coptic Martyrdoms, p. 225–249. Русский перевод см. Приложение 3.

служить книги поставления архангела Михаила и Гавриили. Возможно, не случайно день Аббатона стоит в коптском календаре непосредственно рядом с днем архангела Михаила.

Ангел Аббатон, «он же смерть», оказывается эпизодическим персонажем и в другом коптском апокрифе — «Книге о воскресении Христовом, святого апостола Варфоломея»¹, эпизод после воскресения Иисуса. Там, впрочем, он описан не столь положительно, как в «Хвалебном слове»:

А Аббатон, он же смерть, поднялся и не нашел тела Иисуса, с которым он говорил в гробнице. Он сказал своему могучему воину, мору: «Скорее спустись в преисподнюю, чтобы я увидел, кто этот, что так послужил мне, а я не знал. Мы говорили с ним, он скрылся от нас, и мы не знаем, куда он пошел. Может быть, это сын Божий. Если нет — я освобождаю каждого, а его я не осилил, ни я, ни могучие мои». Сбежала Смерть в преисподнюю, а также ее шесть деканов².

Далее в «Книге Варфоломея» Аббатон спорит с Христом, который смеется над ним, и Смерть бежит от него. Следует заметить, что Иисус изображен смеющимся также в гностическом «Апокрифе Иоанна». Это противоречит свидетельству, которое приписывается правителю Иудеи Публию Лентулу, чье описание Иисуса стало каноническим: *eum ridentem nemo vidit* «никто не видел его смеющимся».

Первое имя Аббатона в коптском хвалебном слове — Муриил (моуринл). Ангел с таким именем известен и по ряду других источников, но там он не ассоциируется с ангелом смерти. В «Слове об ангеле Аббатоне» сюжет выстроен логично: именно Муриил, который не побоялся взять глину

¹ Coptic Apocrypha, p.1–5, pl. I–V.

² Lacaui, p. 45.

для сотворения человека и тем самым обрек ее на предсказанные ею же мучения и смерть, должен вестать кончиной людей. Об именах «Аббатон» и «Муриил» см. в разделе «Ономастика».

ГЛАВА 4. САТАНОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ

Тесно связан с Адамовым сюжетом и отчасти составляет с ним единство цикл мифов о происхождении, падении и последующих кознях дьявола (Сатаны). Эта апокрифическая сюжетная линия отвечает на один из самых важных вопросов монотеистического учения, где наличие злых божеств изначально исключено, — проблему происхождения зла в мире.

Важное место занимает сатанологический миф в апокрифических толкованиях на Бытие. Возможно, учение о дьяволе как деградировавшем ангеле стало своего рода компромиссом между дуалистическим представлением (зло есть самостоятельное начало) и монистическим (зло есть просто отсутствие добра). Авторы, очевидно, чувствовали, с одной стороны, опасность «скатиться» в дуализм, а с другой стороны, проблему теодицеи (как же всеблагой Бог допустил это?). Сатанологический миф представляет собой выход из положения: зло есть не то и не другое, а результат деградации или искажения некоей силы, изначально не злой. Первотолчком служат отрицательные эмоции, злые чувства: в одном варианте — гордыня, в другом — зависть. Есть и вариант с объединением этих двух грехов. Такие компромиссы особенно далеко заходили и подробно разрабатывались в писаниях различных гностических школ, начиная со II в.: появление зла у гностиков представлено как результат ошибки младшего божества или следствие несовершенства и невежества низшей небесной силы. В сатанологическом мифе, варианты которого излагаются и во многих коптских текстах, дьявол поначалу не был злым (что исключает дуализм). Более того, в большинстве изложений Сатана-Сатанаил представлен верховным ангелом, сотворенным прежде других и стоящим ближе всех к Богу. Это, во-первых, объясняет не только происхождение зла и злых духов¹, но и могущество зла в мире, а во-вторых, постулирует опасность гордыни и

¹ Van der Vliet 1995, p. 404.

зависти — грехов, способных погубить даже самого первого и величайшего из ангелов.

В литературе по этой теме выделяются два основных варианта сатанологического мифа и две причины последующей кары:

1) «Гордец» — Сатана возгордился и возомнил себя равным Богу или даже выше Его.

2) «Завистник» — Сатана отказался поклониться Адаму.

С некоторого периода ортодоксальным стал считаться первый вариант, так называемая «легенда о Люцифере», а второй осуждался у ряда авторов, в том числе коптских, как еретический¹. Среди коптских писаний засвидетельствован и первый, и второй вариант, и полемика с легендой о «завистнике», и составной вариант, где соединены оба мотива.

4.1. «Гордец»

Этот вариант выводится из мидрашей на два раздела пророческих книг Библии: обличение царя Вавилона («легенда о Люцифере»), Ис 14:13–21, + обличение царя Тира, Иез 28.

Не случайно миф разработан на основе именно этих двух глав. Здесь образы языческих царей и их престолов приобретают сверхъестественные черты:

Вот и пал ты с небес,

звезда рассветная, сын зари!

(...)

Ты думал: «Взойду на небо,

выше звезд Божьих поставлю престол свой». (Ис 14:12–13)

¹ Rosestiehl; Van der Vliet 1995, pp. 402–403.

Еще более заметно это проявляется в другой пророческой книге, инвективе другому земному владыке — царю Тира:

...вот, ты возгордился и говоришь: «Я — бог, я восседаю на божественном престоле среди моря!» (Иез 28:2)

Далее в той же главе царь предстает как «сверкающий херувим», исполненный совершенства, мудрости и красоты.

Ты жил в Эдеме, в саду Божьем. (...) Тебя, херувима с осеняющими крылами, Я поселил на святой горе Божьей. Там ты жил — и ходил среди огненных камней. Безупречны были твои поступки с самого дня сотворения твоего, но прошло время — и обнаружилось в тебе зло. (...) И Я низверг тебя с горы Божьей, о херувим с осеняющими крылами, положил конец твоему пребыванию среди огненных камней. Ты возгордился из-за своей красоты и растерял свою мудрость из-за блеска своего. Я низверг тебя на землю (Иез 28:12–17).

Не случайна также параллель между обличениями царя Вавилона и правителя Тира: подчеркнута их гордыня и властолюбие, обусловленные богатством и благоденствием и приведшие к падению. Отсюда и структурное сходство обоих эпизодов. Вполне закономерно, что эти качества послужили основой для мифа об ангеле, падшем из-за своей гордыни.

В обоих случаях толкования, приведшие к преобразованию обличения земных правителей в сатанологический миф, идут тем же путем, каким выстраивалась сложная система эманаций в гностических учениях, начиная со II в.: путем демонологизации библейских персонажей, в данном случае — языческих царей. Иначе и не могло быть, поскольку создатели мифа строили его только на основе текстов Танаха.

В «Пещере сокровищ» подчеркивается гордыня Хирама. Составитель апокрифа не обожествляет этого царя, но представляет обожествляющим себя:

Соломон любил Хирама, царя Тира. Хирам пятьдесят лет царствовал в Тире, от дней царствования Давида до царствования Седекии. И все цари Израиля были введены в заблуждение им¹, ибо он был человек и кощунствовал, говоря: «Я бог, на престоле Божьем сижу в сердце моря». Царь² Навуходоносор убил его³.

Царь Вавилона и правитель Тира в этой легенде объединены, хотя и не отождествляются. Возможно, вариант «Пещеры сокровищ» отражает промежуточную стадию между экзегезой Иез 28 и сатанологическим мифом.

Кроме того, одной из составляющих легенды послужили мотивы книги Иова: пролог, где, собственно, действует Сатана (Иов 1:6–2:7) и некоторые черты образа Бегемота (Иов 40, особенно 40:14). Как будет показано ниже, книгу Иова — во всяком случае, пролог, откуда и взято имя Сатана — следует скорее причислять к источникам второго варианта мифа. О гордыне действительно идет речь в последних главах книги, но это свойство приписывается не Бегемоту, а второму гигантскому существу — Левиафану: «всем сынам гордости он царь» (Иов 41:26). Притом такое чтение содержится в масоретской Библии и Вульгате, а в Септуагинте и Пешитте упоминаний о гордости нет: Септ «он царь над всеми, кто в водах», Пешитта «он царь над всеми пресмыкающимися». Это дополнительная причина отнести вариант «Гордец» к дохристианской экзегезе.

Уже самые ранние христианские авторы повторяют и развивают это сатанологическое толкование библейских обличительных разделов. В III веке

¹ В другой рукописи: И всех сынов Израиля он ввёл в заблуждение.

² В другой рукописи: царь Вавилона.

³ Caverne des trésors, ch. 35.26.

Ориген («О началах», I, 5, 4-5) соединяет экзегезу на Ис 14 (о царе Вавилона), Иез 28 (о князе Тира) и Иов 40-41 (о Левиафане) в связный рассказ о свойствах и происхождении дьявола, решительно отрицая, что в пророческих книгах речь идет о земных царях. Притом он излагает и второй вариант мифа, «Завистник», ссылаясь на мнение некоторых авторитетов.

К образу Бегемота возводят и такое наименование дьявола, как «Первосотворенный, первое творение»¹. Представление о том, что Сатана (Сатанаил) первоначально был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в библейских апокрифах древности и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов². Определение «Первотворение, Первосотворенный» особенно популярно в коптской литературе³ и засвидетельствовано в целом ряде коптских текстов, включая магические⁴.

Действительно, вполне вероятно, что это определение восходит к описанию Бегемота в Иов 40:19, где он назван «началом творения Господа». В данном случае может быть важно, что в масоретском тексте и Септуагинте этот стих заметно различается:

(Мас) Он — начало путей Божьих, только Творец его поднимет на него меч.

(Септ) Это начало творения Господа, созданное на потеху ангелам Его.

Возможно, упоминание о мече породило толкование, по которому Сатанаил первоначально был архистратигом небесных сил.

¹ Van der Vliet 1995, p. 402.

² Loos 1974, VII, 84, n. 7.

³ Rosenstiehl 1983, 39, n. 18.

⁴ Dochhorn 2013, p. 37. Автор приводит ссылки на целый ряд референтных текстов.

Представление о чудовищном творении как «потехе» или игрушке Бога можно найти и в тексте Псалтири по Септуагинте: «тот дракон, которого Ты сотворил, чтобы играть им» (Пс 103:26).

Вульгата и, в общих чертах, Пешитта (Иов 40:14; отступление в одном слове, «начало всех *творений* Божьих») следуют масоретскому варианту. В коптской гомилии, приписываемой Григорию Назианзину, обыгрывается именно вариант Септуагинты (Приложение 4.3, л. 9v, 11v col. i). Более того, ирония в описании дьявола усиливается тем, что он с самого начала счел себя равней Троице:

А первое творение, которое Он сотворил, – это дьявол, которого Он сотворил на потеху ангелам. Он сотворил его первым из них всех в творении. И когда увидел дьявол в час, как сотворил его Бог, что никого нет — ни ангелов, ни архангелов, ни властей, ни сил, ни господств, кроме святой Троицы, Отца, Сына, и Святого Духа, — «И я с ними», сказал он, «я и сам бог, как святая Троица». (...) «Я сяду здесь, ведь я тоже бог и первое из всего творения, которое Бог создал».

Доххорн видит здесь «гностическую реминисценцию»¹, сопоставляя эту деталь с распространенным в гностических космогониях эпизодом, когда низший Демиург по незнанию объявляет себя богом. Действительно, в гностической мифологии есть такое представление: согласно ему, Бог исторических книг Библии есть на самом деле верховный архонт материальных миров, по незнанию и гордыне провозгласивший себя единым Богом. Но в гомилии Псевдо-Григория это может быть не гностическая реминисценция, а наоборот, след раннего толкования, впоследствии развившегося в концепцию Демиурга у гностиков:

¹ Dochhorn 2013, p. 41.

Ибо он (т.е. верховный архонт Иалтабаот-Сакла-Самаил) сказал: «Я бог, и нет другого бога, кроме меня», будучи в неведении о своей силе, месте, из которого он произошел (Апокриф Иоанна, НХ II 11, 6–8)¹.

Возможно, главная причина именовать Сатану «первотворением» — не столько идентификация с Бегемотом, сколько обоснование могущества зла в земном мире, о чем говорилось выше. Не случайно в гомилии Псевдо-Григория Назианзина (Приложение 4.3) на сюжете противодействия Сатаны Богу строится фактически вся ранняя священная история.

В коптской «Книге поставления Михаила» (Приложение 4.1, л. 5v–6r) сопоставление с Бегемотом расширено. В сцене падения Сатаны присутствует следующая деталь:

Отец мой дал приказ одному из херувимов, тот сломал ему одно из крыльев и низверг его на землю. Тотчас он испустил рев из носа своего. Отец мой вознегодовал на Своем престоле, и всё ангельство заплакало. (...) Отец отпускает грехи каждому, кроме того, кто испустит рев из носа своего, ибо он сказал в лицо Отцу моему: «Дыхание Твоё, что Ты мне дал, не нужно мне».

Можно заметить, что влияние книги Иова на формирование сатанологического мифа в данном случае не ограничивается аналогией с Бегемотом. Эпизод, где фигурирует нос «Первосотворенного» и дыхание (рев) из носа, выглядит аллюзией на описания сразу нескольких могучих и устрашающих творений Божьих в последних главах книги Иова:

«Храпение ноздрей его — ужас» (Иов 39:20, о боевом коне);

¹ The Apocryphon of John, p. 71.

«Возьмет ли кто его в глазах его и проколет ли ему нос багром?» (40:19, о Бегемоте);

«от его чихания показывается свет» (41:10), «вденешь ли кольцо в ноздри его?» (41:21), «из ноздрей его выходит дым» (42:12), о Левиафане.

Связь «дыхания из ноздрей» с неотпущением грехов также можно возвести к библейским первоисточникам, причем не только к книге Иова. Это представление исходит, прежде всего, из Быт 2:7, где сказано, что Бог вдохнул Адаму дух жизни именно в ноздри. Так в масоретском тексте; Септуагинта и Вульгата переводят «в лицо», в Пешитте *ⲛⲟⲩⲉⲣ* может означать *ноздри его* и *лицо его*, как и *ⲛⲟⲩⲉⲣ* в масоретском оригинале. Но в других случаях, когда речь идет о дыхании, Септуагинта переводит «ноздри»: «Доколе еще дыхание моё во мне и дух Божий в ноздрях (ἐν ῥίσις) моих» (Иов 27:3), «которого дыхание в ноздрях (ἐν μὲτῆρι) его» (Ис 2:22).

Следует также отметить, что в легенде о происхождении «первосотворенного» Сатаны прослеживаются две версии: 1) это первый из ангелов, 2) это персонаж, сотворенный «на потеху» ангелам и Богу. Легко заметить, что вторая версия согласуется только с вариантом «Гордец». Отказ поклониться Адаму (вариант «Завистник») предполагает, что Сатана стоял в одном ряду с другими небесными силами.

Таким образом, можно констатировать, что коптские тексты предлагают расширенный вариант первоосновы сатанологического мифа.

В Библии существует прямое описание падения ангелов (Стражей), которое явилось причиной Потопа: их браки с женщинами, последующее растление человечества и кара (Быт 6:1–4). Но, как убедительно доказывает Й. Доххорн, библейская история о падении ангелов и миф о падении Сатаны существовали параллельно и не соприкасались близко¹, так что не следует

¹ Dochhorn 2007, pp. 479–482.

возводить миф к этому источнику. Кроме того, легенда о падших ангелах относится к более позднему периоду библейской истории, нежели сатанологический миф.

Близкой параллелью может служить мотив получения знаний. Но в исследуемом мифе Сатана всего лишь подстрекает людей к получению запретного знания и к греху. А в расширенном повествовании о Стражах, наиболее пространно изложенном в 1-й книге Еноха, падшие ангелы оказываются своего рода «культурными антигероями», то есть сами обучают людей вредоносным умениям: изготовлению оружия, колдовству, искусству обольщения и т.п.¹

Правда, в главе 18 2 Еноха князь падших Стражей (в книге они именуется «Григорьи», из греч. Ἐυρήγοροι *Бодрствующие, Стражи*) носит имя Сатанаил². Но это может быть результатом конвергенции, когда имя из одного мифа о падении ангелов переходит в другой.

Самое раннее свидетельство варианта «Гордец» содержится, вероятно, в гл. 29.4–5 пространной редакции 2-й книги Еноха³. Здесь падение Сатаны приписывается его ревностью к Богу, желанию поставить свой престол выше облаков и сравняться с Богом (Ис 14)⁴.

Что касается коптских источников, то в чистом виде эта тема отражена в одном из разделов уже упомянутых «Вопросов Феодора». Оригинальной чертой представляется то, что, помимо гордыни, причиной падения здесь названа «ересь» дьявола, его идолопоклонство:

Сказал пресвитер:

— Разве не Бог сотворил дьявола?

Сказал архиепископ:

¹ 1Енох 69:1–12.

² Macaskill, p. 86.

³ Ginzberg, I, p. 63, n. 35.

⁴ Vaillant, p. 98.22–26.

— Да. Но в то время, когда Он сотворил его, тот был архангелом, как Михаил, и Гавриил, и все остальные ангелы, как сказал Давид: «Тот, кто сотворил ангелов Своих, духов, служителей Своих, пламя огненное»¹. Или ты видел огонь, в котором материя²? Нет, огонь сжигает всякую материю. Но знай, что в то время Он сотворил его святым, как остальные его братья-ангелы.

Сказал пресвитер:

— Как он стал дьяволом?

Сказал архиепископ:

— Так как Бог возвысил его более всех остальных его братьев-ангелов, потому что он был первым, кого Бог сотворил, — итак, когда он увидел, что Бог возвысил его более всех ангелов, он превознесся и сказал в гордыне своей: «Если я поклонюсь богам, я уподоблюсь Тому, Кто меня создал». И тотчас слово живое исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится»³. И тотчас он был низвержен с неба за свою гордыню.

А Михаил был превознесен более всех ангелов, потому что возлюбил смирение. Он стал смиренным, боясь Бога, Который его создал. Поэтому Бог превознес его и прославил его. И слово написанное исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится». Еретические речи дьявола низвергли его в бездну.

Потом, когда увидел, что не справится с небесными, он занялся земными.

¹ Пс 103:4.

² Употреблено греческое заимствование: γνῦν, из греч. ὄλη. Возможно, здесь содержится намек на первоначальное значение этого слова: *лес, древесина, дрова*.

³ Мф 23:12.

И когда он увидел человека, что тот — творение Божье, он стал воевать с ним, ибо тот — творение Божье, по подобию Его и образу Его, Его же слава во веки веков, аминь¹.

4.2. «Завистник»

Вкратце легенду можно изложить следующим образом. Сотворив Адама, Господь показал его ангелам и велел поклониться сотворенному человеку. Сатанаил и подчиненные ему ангелы отказались, сочтя ниже своего достоинства кланяться младшему творению, созданному из глины. За это они свергнуты с небес.

Эпизод отказа поклониться Адаму дошел до нас в раннехристианских текстах на целом ряде языков.

Есть гипотеза, что эта легенда происходит из мидраша на стих Пс 96:7 «Поклонитесь Ему, все ангелы Его»². Это вариант Септуагинты. В масоретском тексте стих выглядит несколько иначе: «Падите ниц перед Ним, все божества» (Пс 97:7). Другие ранние версии поддерживают вариант Септуагинты — есть и перевод Вульгаты (*Adorate eum omnes angeli ejus*), и такой же вариант данного стиха в сирийской Пешитте, которая переведена не с греческого.

В псалме объектом поклонения выступает Бог, а не Адам, но в христианстве есть толкования, где это относят к воплощенному Христу. Ср. параллель между Христом и Адамом; так, Север Антиохийский именует Христа «вторым Адамом»³. Можно из этого сделать вывод, что легенда об отказе сформировалась на раннехристианской почве, исходя из греческой или сирийской версии псалма. Не исключено влияние какого-либо раннего таргума или мидраша (хотя в таргуме Псалмов ангелы не упоминаются).

¹ Nyvernath, vol. 55, fol. 25r col. i – 26 r col. i.

² Rosenstiehl, p. 46.

³ Brière, p. 38.

Толкование, что объектом поклонения здесь служит человек, заставляет думать, что легенда об отказе поклониться Адаму сформировалась на христианской почве — через образ воплощенного Сына человеческого. В Евр 1:6 эта цитата однозначно отнесена к Христу.

Но исходной почвой для подобной легенды могли быть иудейские толкования Бытия. Через них проходит мысль о том, что ангелы противились сотворению человека и даже ревновали Бога к Адаму. Еще Л. Гинзберг опровергает мнение, что легенда о падении Сатаны заимствована в иудаизм из христианства или ислама, и перечисляет свидетельства о ней в целом ряде раввинских и псевдоэпиграфических писаний¹.

При подробном рассмотрении становится ясно, что пролог книги Иова (Иов 1:6–11 и далее) послужил одним из прототипов темы «завистника»: небесные силы предстают перед Богом, и один из них пытается опорочить человека в глазах Бога. Побудительной причиной служит зависть или, во всяком случае, скептическое отношение к человеческой праведности, но никак не гордыня.

О дохристианском происхождении легенды может говорить и концовка главы 2 второканонической книги Премудрости Соломона, написанной на греческом языке не позднее середины I в. н. э.:

Бог создал человека для нетления
и соделал его образом вечного бытия Своего;
но завистью дьявола вошла в мир смерть (Прем 2:23–24).

Здесь явно имеется в виду зависть дьявола к Адаму. Трудно было бы найти здесь хотя бы намек на отказ поклониться Адаму, но, во всяком случае, зависть дьявола к человеку названа побудительной причиной для искушения.

¹ Ginzberg, vol. 5, pp. 84–85.

Эти стихи, очевидно, следует понимать и как истолкование фразы в книге Бытия о последствиях нарушения запрета о древе познания: «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17. В Септуагинте множ. ч.: «вкусите... умрете»). Разумеется, экзегеты понимали, что это не может означать немедленную смерть (что было бы просто обманом): самое очевидное толкование — вкусив от него, люди станут смертными¹.

Мотив изначальной зависти одних творений к другим присутствует уже в ранней иудейской экзегезе первых стихов Бытия. Так, в «Берешит Рабба», II:II, фраза «земля была *тоху ва-боху* (пуста и безвидна)» несколько видоизменяется, вследствие чего меняется и смысл — земля была *тоха ва-боха*, то есть «в отчаянии и тревоге», так как завидовала творениям горнего мира:

Р. Аббаху² сказал: – Так пребывала земля *тоха ва-боха*, говоря: «Верхние и нижние сотворены одновременно; (но) высшие питаются от сияния Шехины, а нижние, если не трудятся, не едят».

В мидрашах засвидетельствованы и ревность ангелов к Адаму, и сцена их поклонения Адаму, восходящая, очевидно, к цитированному выше стиху Пс 97:7. Любопытно при этом, что в сцене поклонения мидраш имеет в виду именно ангелов и человека, то есть толкование оказывается ближе к Септуагинте и другим версиям Пс 96:7. Возможно, ранние толкования стиха Псалтири в духе этой легенды повлияли на перевод «ангелы» в Септуагинте и Пешитте.

Так, в Берешит Рабба, VIII:V, ангелы служения спорят, создавать или не создавать человека. Пока они спорили, Бог сотворил человека. Далее, в

¹ Выражаю благодарность Михаилу Георгиевичу Селезневу, чей первоначальный вариант перевода книги Бытия для издания РБО навел меня на эту мысль.

²Аморай 3-го поколения, 2-я половина III в.

разделе VIII:X, есть сцена поклонения — правда, это результат ошибки ангелов: видя лучезарный облик Адама, они приняли его за божество. То же видим в «Пирке де-Рабби Элиэзер», гл. 11: все живые творения решили, что Адам и есть Творец, и хотели поклониться ему, но он не позволил, и они поклонились Богу. Там же, гл. 16, есть сцена, где Бог и ангелы «воздали милость» (גמל מל) Адаму и его помощнице. Там же, гл. 17:

В семь часов дня (кануна Субботы) вошёл первый человек в сад Эдем, и ангелы служения прославляли его.

Но, как можно заметить, в иудейской экзегезе отдельно присутствуют два мотива: неприятие или зависть ангелов к человеку, в частности к Адаму, и поклонение ангелов Адаму¹. Легенда об отказе поклониться Адаму могла сложиться на стыке этих двух мотивов.

В коптском манихейском трактате есть глава «О зависти Материи»², которая может восходить к мифологеме о зависти дьявола (Материя в манихействе — персонификация и активный элемент темного начала) или о зависти «нижних» к «верхним», как сформулировано в «Берешит Рабба», II:II, но не к легенде об отказе. Притом ясно прослеживается преемственность с легендой о зависти к Адаму: Материя позавидовала Первочеловеку, божеству, образ которого восходит к образу Адама до грехопадения³, затем позавидовала земному Адаму и с тех пор старается свращать людей и уводить от истинной веры.

По мнению исследователя, коптские источники, следуя за ранними иудейскими писаниями, возводят миф о падении Сатаны к первичному

¹ Подробное перечисление источников по этим темам см.: Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, pp. 69–70.

² Kerphalaia I, гл. 73, с. 178–180.. Русский перевод см.: Коптский манихейский трактат, с. 198–199.

³ Смагина 2011, с. 159–163.

ангелологическому мифу¹. Но вряд ли коптские авторы непосредственно обращались к библейской экзегезе: должны существовать какие-то источники — возможно, общие для иудаизма и христианства, — где первоначально сформировался этот миф.

Правда, сохранился письменный памятник дохристианского происхождения, где засвидетельствован вариант с отказом. В латинской версии «Жизни Адама и Евы» (псевдоэпиграф предположительно I в. н. э.), а также в армянской и грузинской версиях, вражда дьявола к человеку объясняется именно этой причиной: он низвержен за отказ поклониться Адаму. Первый вариант легенды, «Гордец», преподносится здесь как производное от второго (см. стих 15:3 в нижеследующей цитате). Вот как выглядит этот эпизод в латинской версии:

(11:2) И (Адам) воскликнул:

— Горе тебе, диавол! Что ты противоборствуешь нам зря? Что тебе до нас? Или что мы тебе сделали, что ты коварно преследуешь нас? Или почему нас постигает злоба твоя? (11:3) Или мы когда отобрали у тебя славу или сделали так, что ты без чести? Что ты преследуешь нас, недруг, до самой смерти, нечестиво и завистливо?

(12:1) И стеная, сказал диавол:

— О Адам, вся вражда моя, и зависть, и горе против тебя — оттого, что из-за тебя я изгнан и отлучён от славы моей, которая была у меня на небесах среди ангелов, и из-за тебя низвержен на землю.

(12:2) В ответ Адам спросил:

— Что я тебе сделал? (12:3) Или какая моя вина перед тобой? Ведь не было тебе ни вреда, ни ущерба от нас, почему ты нас преследуешь?

(13:1) Отвечал диавол:

¹ Van der Vliet, p. 403.

— Адам, что ты мне говоришь? Из-за тебя я низвергнут оттуда. (13:2) Когда ты был сотворён, я низвержен был от лица Божия и выслан прочь из сонма ангелов. Когда вдохнул Бог дух жизни в тебя и были сотворены твой лик и подобие по образу Божию, привёл тебя Михаил и заставил поклоняться перед лицом Божиим; и сказал Господь Бог: «Вот, Адам, сотворил Я тебя по образу и подобию Нашему». (14:1) И вышел Михаил, и позвал всех ангелов, говоря: «Поклонитесь образу Господа Бога, как велел Господь Бог». (14:2) И сам Михаил первый поклонился, и позвал меня, и сказал: «Поклонись образу Бога Иеговы». (14:3) А я отвечал ему: «Я не намерен поклоняться Адаму». А когда Михаил стал заставлять меня поклониться, я сказал ему: «Что ты меня заставляешь? Не поклонюсь тому, кто ниже и позже меня. В творении я старше его. До того, как он появился, я уже был сотворён. Это он должен мне поклониться». (15:1) Слыша это, и другие ангелы, которые были под моим началом, не захотели поклониться ему. (15:2) И сказал Михаил: «Поклонись образу Божию. А если не поклонись, прогневаётся на тебя Господь Бог». (15:3) А я сказал: «Если Он прогневаётся на меня, я поставлю престол свой над звёздами небесными и буду подобен Всевышнему». (16:1) И прогневался на меня Господь Бог, и отослал меня и ангелов моих прочь от славы Своей, и из-за тебя мы изгнаны в этот мир из обителей наших и низвержены на землю. (16:2) И сразу оказались в горести, лишившись столь великой славы, и горевали, видя тебя в столь великой радости и уладах. (16:3) И хитростью я провёл жену твою и устроил так, что ты из-за неё изгнан от радости улад твоих, как я изгнан от славы моей¹.

В общем и целом здесь изложен второй вариант мифа, «Завистник», но присутствует и деталь первого — намерение вознести свой престол выше

¹ Anderson–Stone, pp. 13–18. Русский перевод см.: Жизнь Адама и Евы, с. 243–244.

звезд и уподобиться Богу (15:3). В армянской и грузинской версиях эта деталь отсутствует, что позволяет предполагать в ней позднейшую интерполяцию в латинскую версию.

Можно было бы на этом основании приписывать и варианту «Завистник» дохристианское происхождение. Но в греческой версии псевдоэпиграфа нет эпизода отказа поклониться Адаму, в связи с чем возникает вопрос: представляет ли он в латинской, армянской и грузинской версиях позднейшую вставку или, напротив, греческий текст сокращен по сравнению с предполагаемым семитоязычным (?) оригиналом. Вполне возможно, верен второй ответ: эпизод поддерживается тремя версиями, причем маловероятно, чтобы переводы на языки Закавказья были выполнены с латинского. Но, во всяком случае, «Жизнь Адама и Евы» не дает окончательного ответа на вопрос о первичности эпизода с поклонением Адаму.

Эта же легенда на греческом языке изложена в другом апокрифе — в «Вопросах Варфоломея». Спор дьявола с Михаилом, пересказанный от лица дьявола, представляет собой очень близкую параллель к рассказу из «Жизни Адама и Евы»:

Мне, пришедшему из пределов, говорит Михаил: «Поклонись образу Божьему, что Он сотворил по подобию Своему». А я сказал: «Я, огонь от огня, был первым сотворенным ангелом — и должен кланяться глине и материи?» И говорит мне Михаил: «Поклонись, а то как бы Бог не прогневался на тебя». А я сказал ему: «Не прогневается Бог на меня, но я поставлю престол свой напротив престола Его и буду, как Он». Тогда Бог, разгневавшись на меня, повелел открыться затворам небесным и низверг меня. Когда я был низвержен, Он спросил также тех шестьсот, что под моим началом, хотят ли они поклониться. А они сказали: «Как мы видели первого (из нас), так и мы не станем кланяться

тому, кто меньше нас». Тогда и те шестьсот, что со мной, были низвержены¹.

Совпадение конкретных деталей в текстах позволяет думать о преемственности. Возникает вопрос: в каком из письменных памятников этот эпизод первичен, а в какой заимствован? Во всяком случае, наличие греческой версии подкрепляет предположение, что этот монолог дьявола изначально присутствовал также в греческой версии «Жизни Адама и Евы». Некоторые поздние черты языка в тексте «Вопросов Варфоломея», входящем в *Anecdota Graeco-Byzantina*, позволяют сказать, что легенда об отказе не была забыта и в позднейшее время.

Ср. также цитируемый ниже раздел «Пещеры сокровищ», где ангелы тоже называют себя «огненными» и противопоставляют человеку, сотворенному из глины и праха.

Псевдоэпиграф «Откровение Седраха» сохранился на греческом языке, обнаруживающем поздние черты (можно предположить оригинал на еврейском), первоначальный текст датируют одним из первых веков н.э.² Здесь присутствует сцена отказа «первого из ангелов» (5:2):

Говорит Ему Седрах:

— Твоей волей, Владыка мой, был обманут Адам. Ты повелел ангелам Своим поклониться Адаму, а он, первый из ангелов, ослушался Твоего повеления и не поклонился ему, и Ты изгнал его, потому что он преступил Твое повеление и не подошел к творению рук Твоих. Если Ты возлюбил человека, почему не убил дьявола, искусника нечестия? Кто может воевать с незримым духом? А он, как дым, входит в сердца людей

¹ *Anecdota Graeco-Byzantina*, p. 19–20.

² Charlesworth, vol. 1, p. 606.

и учит их всякому греху; он воюет с Тобой, бессмертным Богом — что же может ему сделать жалкий человек?¹

В этом «Откровении» имеются христианские интерполяции, и не исключено, что данный раздел принадлежит к их числу.

Вариант с отказом обнаруживается в сирийском апокрифе «Пещера сокровищ» (VI или VII в.)²:

Восточные рукописи

Ш.1. И когда увидел сонм мятежный (ⲕⲗⲏⲓⲛⲟ ⲛⲉⲙⲉⲧⲏⲧⲏⲗⲏⲛⲁ), то есть один из сонма духовных, какое величие дано Адаму, он позавидовал ему с того дня. И сказал один другому: «Не желаем этого. 2. Ведь мы огненные и не можем поклониться перстному, созданному из праха». 3. И когда мятежный и непокорный решил так по своей воле, он отделился от величия⁴. 4. И был низвержен, и

Западные рукописи³

И когда увидел глава нижнего чина (ангелов), какое величие дано Адаму, то с того самого дня позавидовал ему и не захотел поклониться ему. И сказал он воинству своему: 2. «Не поклоняйтесь ему и не славьте (его) вместе с ангелами! Справедливо было бы, чтобы он поклонился мне, потому что я — огонь и дух, а не чтобы я кланялся глине, слепленной из праха». 3. И, размышляя так, мятежник не оказал послушания и по своей собственной свободной воле

¹ Apocrypha Anecdota, p. 131.

² La Caverne des trésors, I, p. 20-21. Дошли фрагменты на коптском языке, о них см. в разделе «Ономастика».

³ Перевод этого варианта текста принадлежит С.В. Минову (Минов, с. 18).

⁴ Перевод Су Мин-Пи, La Caverne des trésors, I, p. 10: *il se sépara des myriades (d'anges)*. Но сир. ⲕⲗⲏⲓⲛⲟ прежде всего означает *величие* (Payne Smith, 2, p. 526 A). Это заставляет вспомнить, в частности, манихейскую доктрину, где термин *Величие* может обозначать всю совокупность или отдельную группу небесных сил (Смагина, Манихейство, с. 138–139).

пал он и весь его сонм в день отделился от Бога. 4. И был отвержен и пятницы. Во втором часу 5. они пал он сам и весь чин его. В день шестой, пали с неба и были обнажены от во втором часу произошло их падение с своей славы. 6. И названо было неба. 5. И отняты были (у них) одежды имя ему Сатана, потому что он их великолепные. 6. И стал он отвернулся, и Дайва, потому что называться «Сатана» — потому что они стали жалкими и утратили «отклонился», и «Шида» — потому что одеяние славы своей. 7. И с тех «был низвергнут», и «Дайва» — потому пор и доныне они стали что «потерял» одеяние славы своей. 7. И раздетыми, дрожащими, нагими и вот, с того дня и до сих пор он и всё безобразными на вид. воинство его наги, неукрашены и безобразны.

Следует заметить, что утрата сонмом Сатаны «одеяний славы» здесь явно служит параллелью к утрате Адамом и Евой светлых одежд (см. выше, гл. 2.3). Вообще комментаторы и составители апокрифов стараются связать между собой упоминания одежд в Библии: в частности, как мы видели на примере коптских текстов, одежды, снятые с Иисуса при распятии, оказываются для человечества символом или даже заменой первоначальных светлых одежд людей.

Коптское «Слово об ангеле смерти Аббатоне», лист 16а, содержит пересказ варианта «Завистник»¹, возможно, восходящий к «Жизни Адама и Евы». На это указывает, в частности, одна подробность — дьявол, желая совратить Адама и Еву, говорит: «Ведь меня изгнали из-за них». Ср. «Жизнь Адама и Евы», где дьявол тоже прямо называет Адама причиной своего падения.

Засвидетельствованы в коптской литературе и тексты, где этот вариант сатанологического мифа критикуется и объявляется еретическим. Так, в

¹ См. Приложение 3.

гомилии, приписываемой Петру Александрийскому (ум. в 311 г.), названы даже имена сочинителей этих еретических писаний:

(с. 47) И он подал мне руку, поднял меня и сказал: «Не бойся, муж желанный Даниил! Господь послал меня к тебе, чтобы поведать тебе всё, о чём ты спрашиваешь¹. Я Михаил, архистратиг силы Господней». Вы узнали, что нет более великого, чем Михаил, среди ангелов. Если он архистратиг, стало быть, он самый великий из них всех. Ибо не будем выдумывать слова, как те, что признают «Бытие», которое сочинил Эротес (ερωτηс) в противовес «Бытию» Моисееву, — дескать, дьявол свергнут с неба за зло, которое он сам породил, и посажен Михаил на его место, чтобы предстоять перед Судией истинным и представлять за всё творение, ибо он благ. Что это за слова, которые Сизетес (сизетс)² написал в своем безумии? Дескать, когда Господь сотворил Адама и сказал Сатанаилу: «Приди ты тоже и поклонись делу рук моих», тот сказал: «Не поклонюсь, потому что, кроме Тебя, нет никого больше, чем я», и сказал: «Я и сам хочу стать равным с Творцом моим, будучи подобен ему». Когда обнаружил Бог в нём это зло, Он приказал, чтобы один из этих херувимов извлек его из среды огненных камней и сверг на землю³, так же как и многих ангелов с ним, тех, которых он поработил. Тотчас приказал Бог закрыть место

¹ Ср. слова ангела в видении Даниила (Дан 10:12–13). Но там они принадлежат не Михаилу, хотя он присутствует в этой части книги.

² В тексте на бохайрском диалекте составитель книг именуется Исидор или ісиданс. Есть причины считать, что бохайрская версия текста первичнее саидской (Dochhorn 2013, p. 33), а значит, имена собственные в ней менее искажены. Доххорн допускает, что это может быть гностик Исидор, упоминаемый в трудах ранних ересиологов (там же, p. 34).

³ Ср. Иез 28:16–17, подробность, входящая в состав варианта «Гордец».

восхождения на долгое время, а также, чтобы и ангелы Божьи не нисходили на землю¹.

Можно заметить, что здесь объединены оба мотива — отказ поклониться Адаму и гордыня, причем цитируется глава пророческой книги Библии, которая, по мнению исследователей, послужила исходным текстом для формирования первого варианта сатанологического мифа, «Гордец». Не случайно этой фразе предшествуют слова о намерении сравняться с Богом.

В гомилии Псевдо-Григория Назианзина (рукопись М 592 из собрания Пирпонта Моргана) Григорий, обращаясь к архимандриту Евсевию Араратскому, также критикует и называет еретическим этот вариант мифа (Приложение 4.3). В качестве «правильного» он излагает пространный вариант «Гордец». Здесь библейские источники представлены шире, чем в других изложениях сатанологического мифа: кроме Ис 14 (пророчество о царе Вавилона, «миф о Люцифере»), составляющей мифа оказываются также выдержки из Ис 10 (пророчество об Ассирии). Присутствуют и элементы легенды о небесной битве из Откровения Иоанна Богослова, в частности, Сатана здесь именуется «драконом», как в Откр 20:2.

В дальнейшем, как заключают исследователи, вариант «Завистник» был окончательно вытеснен вариантом «Гордец», легендой о Люцифере, которая широко распространена в позднейшей религиозной литературе и начиная с III–IV вв. преобладает как «ортодоксальная». Легенда об отказе поклониться Адаму подвергалась критике в коптской литературе вплоть до X в.²

Но следует заметить, что легенда об отказе обнаруживается и в позднейших письменных источниках, в частности, греческих. Так,

¹ Crum 1903, pp. 395–396.

² Van der Vliet 1995, p. 403.

цитированное выше «Откровение Седраха» содержится в рукописи XV в.¹, причем легенда здесь изложена без всякого полемического контекста.

Особую форму приобретает сатанологический миф в коптских магических текстах. Вариант «Завистник» играет в них роль *historiola* — сокращенного повествовательного элемента, который инкорпорирован в заклинание и сам по себе имеет магическую силу². Чаще всего *historiola* вводится в исцеляющие заклинания³, но, как будет показано ниже, засвидетельствована и в текстах другого назначения — например, в приворотных заклинаниях. При этом миф приобретает более магическую окраску: вставляются «тайные имена», сглаживается моральная составляющая (рассказ о соращении Евы дьяволом-Мастемой вставлен в приворотное заклинание, где предстает архетипом того действия, которое и служит целью заклинания).

Три «тайных имени» Адама содержит магический текст на бохайрском диалекте, пергамент, датируемый 2-й половиной X в.⁴:

Я Михаил, я же поставлен над 7 таинствами, что скрыты в сердце Отца, которые Он совершил в день, когда сотворил человека по подобию Своему и образу Своему, когда Он сотворил Фавсиэля (фаүсінл). Во благо. Я, Михаил, и все, кто следует за мной — мы поклонились Атōрану⁵, он же дело рук Его. Когда мы поклонились Арōмахриму, он же Адам, не послушался Тебя Сатанаил, Первосотворенный. Ты лишил его Твоей святой славы, сына погибели⁶,

¹ Charlesworth, vol. 1, p. 605.

² Frankfurter, p. 458–460. Доххорн называет ее *mythiola* (Dochhorn 2013, p. 23).

³ Frankfurter, p. 461.

⁴ Kropp 1966, p.17.

⁵ В переводе Кронна: Арторану.

⁶ Ср. «Поставление Гавриила», где имя дьявола Саклатавот истолковано как «сын погибели».

Ты лишил его Твоей святой славы. Ты сокрушил его основания. Он навел на них великую болезнь, чтобы они творили его волю. Потом он стал губить людей, которых Ты сотворил, потом — до их исцеления¹.

Далее в заклинании следует просьба об исцелении.

Именование Адама магическими именами — явление уникальное, хотя и закономерное в тексте подобного рода. Первое имя, скорее всего, восходит к засвидетельствованному в Септуагинте (Быт 1:15 и др.) греч. φαῖσις *светильник, свечоч*, с добавлением теофорного элемента -нл. Ср. первоначальный лучезарный облик Адама, о котором говорят и иудейские, и раннехристианские источники². Можно сделать предположение о третьем имени, аршмахрим — представляется, что оно составное и восходит к греч. ἄρσμα *благовоние* и χρίσμα или χρίσμα *благовонная мазь, умащение*. Иными словами, Адам представлен как помазанник. Ср. первоначальное благоухание и благоуханный покров Адама в «Книге поставления Михаила» (Приложение 4.1, л. 4r и 5r). Всё это наводит на мысль, что в перечень сверхъестественных свойств «первого Адама» входило также и благоухание. Возможно, подразумевается также аналогия с магическим именем акраццахамари, распространенным в заклинаниях из Египта, прежде всего в грекоязычных³.

В коптском приворотном заклинании⁴ магический элемент выражен еще сильнее. Здесь эпизод соращения Евы Мастемой, прямо коррелирующий с назначением заклинания, приобретает вид отравления неким зельем:

¹ *Перевод Кронна*: Ты их спасешь.

² Смагина, Манихейство, с. 160–162.

³ Parugi Graecae Magicae, passim.

⁴ Crum 1934, pp. 51-53.

Ибо это страсть, которую Мастема провозгласил [криком?]¹ и бросил её в начало четырех рек², и омылся³ в нём, чтобы сыны человеческие пили из него и преисполнялись страсти дьявола⁴.

В другом магическом тексте прямо призывается дьявол, который пришел к источнику рек и наполнил их страстью, пороком и безумием⁵.

Магические тексты и вообще коптская литература — не единственные источники, излагающие именно этот вариант *historiola*. В греческом апокрифе «Вопросы Варфоломея»⁶ магическая составляющая выражена еще ярче, хотя этот текст не носит характера заклинания и не имел такого назначения. Есть параллели с приведенным выше приворотным заклинанием; более того, описан обряд, известный и доныне в ряде низовых культур, — приворот с помощью телесных выделений, в данном случае «приворот на пот». Сатана повествует, как решил отомстить Адаму за свое падение:

Я взял чашу в руку, соскоблил пот с груди и волос своих и смыл в истоки вод, откуда текут четыре реки, и когда Ева выпила, страсть поразила ее. Ибо если бы она не выпила той воды, я не смог бы ее обмануть⁷.

¹ Предположительно так можно восстановить лакуну: $\text{zn o}\gamma[\text{u}]$ как, хотя Крам считает такое чтение невозможным.

² Имеются в виду четыре реки, вытекающие из Эдема (Быт 2:10–14).

³ Крам оставляет слово без перевода. Оно не совсем разборчиво написано, но сохранившиеся буквы и сопоставление с другим магическим текстом, см. ниже, позволяют предположить здесь форму глагола $\text{x}\omega\kappa\mu$ *мыть, мыться* (Crum 1979, p. 763 a–b).

⁴ Crum 1934, p. 52.

⁵ Van der Vliet, p. 405.

⁶ *Anecdota Graeco-Byzantina*, pp. 10–22.

⁷ *Anecdota Graeco-Byzantina*, p. 20.

Возникает предположение, что этот эпизод в «Вопросах Варфоломея» восходит к каким-либо магическим поверьям. Это не единственный случай взаимовлияния апокрифической литературы и низовых писаний. По мнению исследователя, заклинания формировались на основе литературы образованных кругов¹. Действительно, на определенной стадии развития культуры оказывается, что уже не письменная литература складывается на основе фольклора, а низовая литература, фольклор черпает материал из «высокой» литературы. Возможно, здесь на легенду о соращении с помощью «приворота на пот» как-то повлиял стих о проклятии Адаму за первородный грех: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3:19).

В коптских магических текстах засвидетельствовано заклятие Сатаны – например, в приворотном заклинании:

Сатана, дьявол, что ударяет в землю посохом против Бога живого и говорит: «Я тоже бог»².

Следует обратить внимание на еще одну примечательную деталь. В славянской версии «Жизни Адама и Евы» засвидетельствована легенда о том, что Адам заключил с Сатаной письменный договор, чтобы иметь право возделывать землю³. Договор расторгается только Иисусом. Предположительно легенда основана на Кол 2:14: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἤρεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ· «истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту».

Э. Турдеану доказывает, что легенда имеет очень позднее происхождение и, вероятнее всего, возникла в Болгарии⁴. Но в коптской

¹ Van der Vliet, p. 418.

² Van der Vliet, p. 410.

³ Anderson–Stone, p. 6. Об этом см. также: Jonge – Tromp, p. 63.

⁴ Turdeanu, pp. 115–122.

гомилии на Епифанию, Ис 34:15–16 и Пс 45:1¹, есть отсылка к ней. Иисус говорит:

Съев от древа, Адам преступил, а я вкусил горечь из-за него. Я разрываю грамоту о нем².

Речь идет явно о письменном договоре с Сатаной, который в данном случае также расторгает Иисус. Это свидетельство противоречит предположению о позднем болгарском происхождении легенды.

На основании рассмотренных выше текстов можно сделать вывод, что апокрифическая ангелология и демонология на библейской основе разрабатывается двумя путями: 1) гипостатизация абстрактных понятий и свойств, 2) ангелологизация и демонизация библейских персонажей.

¹ Рукопись М 611 из библиотеки Пирпонта Моргана, fol. 32v col. ii. *Huvernât*, vol. 36, p. 64; *Encomiastica* I, p. 35.

² *Или*: против него (єтероч).

ГЛАВА 5. РУДИМЕНТЫ ЕГИПЕТСКИХ ВЕРОВАНИЙ

Древнеегипетское наследие в коптской литературе издавна служило темой для исследований. В частности, темы «Успения», интерес к загробной жизни и детальное ее описание, уникальный культ ангела смерти всегда привлекали внимание исследователей. Темой настоящей главы послужило отражение наследия древнеегипетских верований в коптских текстах и их сочетание с библейскими мотивами.

5.1. Космологические детали

Уже первый издатель коптских «Мистерий Иоанна, апостола и святого девственника» Э.А.У. Бадж видит в тексте немало отголосков египетских представлений о космологии и потустороннем мире¹. В последние годы эти вопросы подробно, с привлечением новейших исследований, изучила Е.С. Кальченко².

Однако уже в XXI веке Э. Олкок замечает, что не все детали, отмеченные Баджем, следует считать такими уж специфически египетскими³.

Можно добавить, что при сопоставлении «Мистерий Иоанна» с другими книгами в жанре апокалипсиса многие детали, которые издатели и переводчики текста считают унаследованными из древнеегипетских представлений, находят параллели в тех апокалипсисах, для которых трудно предположить египетское происхождение.

Не будет преувеличением утверждать, что в этом коптском апокрифе обнаруживается гораздо больше общего с легендами и толкованиями межзаветного и раннехристианского времени, основанными на интерпретации текстов Библии. В них развивается своего рода «вторичная» мифология, основанная на библейском материале.

¹ Coptic Apocalypse, pp. lxxvii-lxx. Русский перевод источника см. в Приложении 1.

² Kalchenko.

³ Alcock, p. 1.

В начале текста привлекает внимание следующая деталь:

(л. 2b) Я увидел двенадцать человек, сидящих на двенадцати престолах внутри великих врат, в великой славе и утрашении. Я сказал херувиму:

— Господин мой, кто сии, сидящие в великом достоинстве?

Сказал мне херувим:

— Видишь этих двенадцать человек? Это двенадцать правителей эонов света, и каждый правит над своим годом один раз. Но (л. 3a) устанавливает их порядок Михаил, чтобы земля производила свой плод.

Египтологи видят в этой подробности египетское наследие, исходя из того, что египтяне делили год на 12 частей. Бадж проводит параллель со вторым разделом книги Ам-Дуат, где фигурируют божества времен года, покровители урожая¹. Но следует заметить, что число двенадцать имеет особое значение отнюдь не только в египетской мифологии, а разделение года на двенадцать месяцев — отнюдь не специфически египетская черта. Двенадцать небесных сил, сидящих на престолах, прежде всего вызывают ассоциацию с апокалиптическими образами: судьи на престолах (Дан 7:10), двадцать четыре старца на престолах (Откр 4:4). А их определение как «правителей (αρχων, *архонтов*) эонов света» заставляет вспомнить скорее представления гностиков, уходящие корнями в мифологию библейских апокрифов.

Еще одну египетскую черту можно усмотреть в описании престола Бога. Херувим, играющий в апокрифе типичную для литературы откровений роль «ангела-толкователя», говорит Иоанну:

¹ Coptic Apocrypha, p. lxvii.

(л. 3а–3б) Видишь воду, что под ногами Отца? Если Отец поднимает ноги, вода поднимается высоко. А если в то время, когда Бог поднимает воду, люди грешат, Он делает плод ее скудным за грехи людей. А в то время, когда она наполняется мало, (но) притом люди блюдут себя, чтобы не грешить, Отец благословляет ее, и плод ее обилен по мольбам Михаила. (...) Михаил берет себе двенадцать мириад ангелов, и они входят к Отцу, prostираются перед Ним и не встают вовсе, пока Бог не ниспошлет воду в мир.

Бадж не без оснований полагает, ссылаясь на папирус Хунефера, что это описание представляет собой видоизмененную форму древнеегипетского представления о престоле Осириса, стоящем над небесными истоками Нила¹. Миф о божестве, под чьими ногами протекает вода, неоднократно засвидетельствован в древнеегипетских текстах и иконографии по отношению к различным богам: Осирису, Хнуму, Хапи². Но следует заметить, что схожее описание присутствует в первом из известных нам апокалипсисов — видении Даниила: перед божеством, сидящим на престоле, протекает огненная река, и «тысячи тысяч и мириады мириад» служат ему (Дан 7:9–10). Скорее всего, составитель энкомия не заботился об ассоциации с каким-либо из перечисленных божеств — целью его было проследить преемственность между библейским и древнеегипетским образами.

Сцена, когда Михаил и ангелы падают ниц и трое суток непрерывно молятся Богу о ниспослании воды в Нил, а также дождя и росы, есть в одном из коптских энкомиев архангелу Михаилу³. Олкок считает этот эпизод в «Мистериях Иоанна» прямой цитатой из упомянутого энкомия⁴.

В следующем разделе ангел-толкователь повествует о начале творения:

¹ Coptic Apocalypse, p. lxxvii. Hammerschmidt, p. 242.

² Kalchenko, pp. 915–917.

³ Three Encomiums on St. Michael, p. 90. См. об этом также: Coptic Apocalypse, p. 243, n. 2.

⁴ Alcock, p. 4, n. 8.

(л. 4а) Прежде чем Бог сотворил небо и землю, воды (уже) были, и никто не знает о сотворении воды, кроме одного Бога. Поэтому, если кто ложно поклянется именем воды, не будет ему прощения. И тот, кто (ложно) поклянется пшеничным зерном, — одно и то же назначено им обоим.

Здесь исследователи, начиная с Баджа, видят отголосок египетской мифологемы о первозданной пучине Нун¹. Но с той же вероятностью можно усмотреть здесь толкование на космогонический библейский образ: «и тьма над бездной, и Дух Божий носился над водами» (Быт 1:2), где «бездна» и «воды» представлены как первозданные, и нет указания на то, что они «сотворены», как небо и земля в Быт 1:1.

Сакрализация пшеничного зерна действительно представляется египетской чертой. Далее (л. 5b–6а) излагается легенда о происхождении пшеницы. Про эту легенду можно с уверенностью сказать, что она уходит корнями в древнеегипетские представления:

Вышел Сын возлюбленный от своего благого Отца, взял немного от своего правого бока, от своей божественной плоти, растер и принес своему Отцу святому. Сказал ему Отец: «Что это?» Он сказал: «Это моя плоть, как Ты сказал мне». Ответил ему Отец: «Да, Сын Мой, продолжай, Я дам тебе от Моего тела незримого». Отец также дал ему от Своего тела и сделал это пшеничным зерном. Он принес печать света, которой запечатлевал зоны света, и запечатлел пшеничное зерно посередине. Сказал Он Своему возлюбленному Сыну: «Возьми это и дай Михаилу архангелу, пусть даст его Адаму, чтобы тот посеял его и жил этим со всеми своими детьми, и пусть научит его севу и жатве».

¹ Coptic Apocrypha, p. Lxviii; Kalchenko, p. 918.

Бадж и более поздние исследователи возводят этот эпизод к египетскому мифу о сотворении пшеничного зерна из плоти богов Паути и Осириса¹. Ассоциация смерти и воскрешения Осириса с посевом и возрождением зерна особенно распространилась в поздний и птолемеевский периоды египетской истории², то есть в эпоху, хронологически наиболее близкую к христианскому периоду.

Но возникает ассоциация также с новозаветной сценой Тайной Вечери, когда хлеб оказывается телом Христовым (Мф 26:26).

Далее засвидетельствован космологический элемент, который издатель также относит к египетскому наследию:

Четыре столпа поддерживают землю, и запечатлены они семью печатями (л. 16а).

Бадж обнаруживает здесь параллель с древнеегипетским образом «четырех столпов неба»³.

Но следует отметить, что в Библии засвидетельствовано понятие о столпах, поддерживающих землю (עמודי־הַאָרֶץ *столпы её*, Пс 75:4, Иов 9:6, или небо (עמודי־שָׁמַיִם , Иов 26:11). Число 4 вполне может восходить к представлению о четырех сторонах света — ср. «четыре угла земли» в Откр 7:1. Такая деталь в коптском тексте, как «семь печатей», тем более наводит на мысль об этом источнике (Откр 5:1).

Древнеегипетское наследие и первый издатель, и современный исследователь видят и в толковании о звездах:

¹ Coptic Apocalypse, p. Lxix.

² Kalchenko, p. 918.

³ Coptic Apocalypse, p. lxx.

Звезды бывают разных разрядов. Есть звезды, которые остаются в небе до полуденного времени, но они не видны из-за света солнца. Семь звезд ходят на севере мира, ибо те пребывают на небе всё время. Есть семь звезд на небе, они называются «боги», тем позволяется выходить из своих хранилищ, только когда смерть приходит на землю (л.19а–b).

Оллок сопоставляет легенду о семи звездах на севере, то есть созвездии Большой Медведицы, с упоминанием «нетленных звезд» в речении 373 «Текстов пирамид»¹. Но это созвездие, разумеется, было доступно для наблюдения не только египтянам.

В коптском словаре У.Э. Крама приводится предположение, что под звездами, предвещающими смерть, здесь подразумеваются кометы². И снова следует заметить, что кометы считались предвестницами смерти и прочих бед не только в Египте, но и во многих древних культурах, от античной до китайской.

Образ огненной реки в апокалипсисах египтологи считают наследием древнеегипетских представлений³. Однако нельзя не отметить, что эта деталь находит параллели не только в Библии (огненная река в упомянутом выше видении Даниила, Дан 7:10, огненное озеро в Откр 19–21), но и в представлениях других культур о потустороннем мире (ср., напр., Флегетон древних греков)⁴.

Можно видеть, что космологические детали в «Мистериях Иоанна» обнаруживают параллели и с древнеегипетскими, и с библейскими представлениями. На основании этого можно предположить, что составитель книги сознательно подбирает элементы и образы, находящие аналогию в обеих религиозных системах, и здесь мы видим попытку привести

¹ Alcock, p. 1.

² Crum 1979, p. 230B; Alcock, p. 10, n. 31.

³ Hammerschmidt, p. 242.

⁴ Hammerschmidt, p. 243.

христианские воззрения в гармонию с древними национальными верованиями.

5.2. Вариативность мифов

В коптских текстах можно обнаружить, что одну и ту же функцию в священной истории выполняют разные небесные силы. Так, в сцене свержения Сатанаила-Сатаны засвидетельствованы три варианта, где главную активную роль играют разные персонажи.

В «Энкомии четырех бестелесным живым творениям» свержение Сатаны и интронизацию архангела Михаила совершают именно они:

Сказал архангел Михаил: «Радость у меня сегодня, ибо когда Бог повелел свергнуть Первосотворенного на землю, Бог повелел одному из четырех животных, и оно сорвало с него вооружение. Другое животное поразило его и ослабило. Третье животное связало его. Четвертое животное бросило его в озеро огненное, полное огня и серы. Затем первое повязало меня платами нетленными, другое препоясало меня поясом сапфировым, третье вручило мне оружие победы и жезл силы, четвертое возложило венец радости мне на голову»¹.

Сцена интронизации Михаила, особенно почитаемого коптской церковью, с перечислением его регалий, также представлена в коптской литературе с различными вариациями. Из коптского палимпсеста явствует, что Михаила облачил и венчал сам Господь:

Венец и гордость Моего царства на голове Михаила изначально.
Вот пояс сапфировый, которым Я никогда не препоясывал никого; Я

¹ Рукопись М 612 из библиотеки Пирпонта Моргана, л. 4г кол. ii – 4v кол. ii. См.

препоясал им Михаила изначально. Вот жезл победы и также доспехи света, которые Я надел на Михаила изначально¹.

Возможно, настойчивое повторение выражения «изначально» подразумевает полемику с засвидетельствованным в ряде текстов поверьем, что Михаил заменил Сатанаила в функции верховного ангела-архистратига.

В этом же палимпсесте исполнителем кары представлено, по-видимому, одно из четырех животных:

Тотчас Господь повелел херувиму облика львиного, и он ударил его (Сатану) крылом в бок и ослабил, и сокрушил, и низверг на землю с великим позором².

В «Слове об ангеле смерти Аббатоне» кару совершает безымянный херувим:

Тотчас Отец мой повелел великому херувиму, тот ударил его и низверг с неба на землю за гордыню, разбил ему крыло и бок и ослабил его. Те, кого он увел с собой, стали дьяволами вместе с ним³.

То же мы видим в «Книге поставления Михаила»:

Отец мой дал приказ одному из херувимов, тот сломал ему одно из крыльев и низверг его на землю⁴.

¹ Lantschoot 1947, p. 266.

² Lantschoot 1947, pp. 263–264.

³ Приложение 3, с. 33–34; л. 14а–b.

⁴ Liber Institutionis Michael, fol. 5v. Приложение 4.1.

Также в «Книге поставления Гавриила» кару совершает «великий херувим»¹.

В гомилии Псевдо-Григория кару осуществляет сам Михаил, хотя эпизод изложен гораздо более кратко и скупо, чем в цитированных выше текстах².

Как можно убедиться, сама сцена в большинстве вариантов совпадает детально, но в определении действующих лиц варианты расходятся.

Можно предположить, что здесь сказывается наследие древнего Египта, с его религиозным плюрализмом, когда не существовало единого канона и в крупнейших религиозных центрах складывались собственные космогонии и теогонии³.

В магическом тексте обнаруживается представление о Сатанаиле-Сатане не как об отрицательной силе, а как о владыке мира сего, к которому можно обращаться с просьбой, заклинать, приносить ему жертву. Известно заклинание, где к Сатане обращена просьба:

... скажи слова господина неба и правителя земли Саклатабота. Он говорит: Свет (?)⁴ и здравие Сатане. Глаза и дыхание господина неба и правителя земли (...) И он принесет его в жертву Сатанаилу, саше, адшн, духам молчания⁵.

¹ Рукопись М. 593 из библиотеки Пирпонта Моргана, Müller 1962, vol. 225, p. 79, fol. 47r. Приложение 4.2.

² Рукопись М 592 из библиотеки Пирпонта Моргана, Nyvernat, vol. 22, f. 14v col. ii – 15r col. i. Приложение 4.3.

³ Об этом см.: Коростовцев, с. 47–138.

⁴ Слово еліле не совсем понятно. Издатель текста В. Бельц вообще понимает его как имя собственное и оставляет без перевода.

⁵ Beltz, p. 95.

Возможно, дело в том, что магия, в отличие от религии, обычно безотносительна к моральным нормам: неважно, злую или добрую силу заклинает маг, важно лишь, насколько она сильна. Но можно также предположить здесь рудимент древних египетских верований, которые нередко можно выявить в подобной литературе: поклонение верховному демону как царю нижнего мира¹. Это тем более вероятно, что здесь он назван именем, которое, согласно сатанологическому мифу, носил до падения: сатананл, с теофорным элементом ангельских имен -нл. А следующие за этим именем инвокации саωθ и αδων явно представляют собой варианты библейских имен Бога — сокращенное саваωθ, из לַיְהוָה «(Господь) воинств», и ייִשׁוּר «Господь, Владыка». О происхождении имени Саклатавот см. главу 6, «Ономастика и орфографические искажения».

5.3. Образы живых творений

К специфически египетским можно отнести также мотив равенства человека и других живых творений. Особое внимание к прочим живым существам, помимо человека, может быть чертой, восходящей к воззрениям египтян фараоновской эпохи, с их обожествлением всего живого. Выше, в разделе «Ангелология», уже говорилось об особом культе четырех животных у коптов. В «Слове об ангеле смерти Аббатоне» Адам и Ева изображаются не только владыками, но и кормильцами всех живых творений:

Случилось Еве проходить по северу рая, у ограды, чтобы получить плоды для скотов и всех прочих животных. Ибо Отец мой сказал, чтобы они давали им есть по велению Его, и они получали свою пищу от Адама и Евы. Змей тоже пришел в вечернее время получить пищу по

¹ Hopfner, I, p. 132.

своему обыкновению. Ибо змей был, как все звери, он ходил ногами, как они¹.

Далее, в описании Муриила, преображенного в ангела смерти Аббатона, обнаруживается еще одна примечательная деталь:

Семь голов будут на вершине твоей головы, различных образов и обличий².

Бадж переводит «постоянно меняющие форму и образ»³. Текст несколько напоминает описание огнедышащего Левиафана (по Септуагинте, *дракона*), «царя над всеми сынами гордости», в главе 41 книги Иова. Но если принять наш перевод, последняя черта обнаруживает параллели с иконографией древнеегипетского «пантеистского Беса», чью голову венчают несколько миниатюрных зооморфных голов различного вида⁴. В коптских апокрифах «Смерть Иосифа» и «Успение Марии» упоминаются разноликие существа, грозящие душе после смерти, что тоже можно объяснить наследием древнеегипетских верований⁵, как и вообще интерес к посмертию и загробной жизни в коптской литературе.

Можно предположить, что популярный в коптской церкви культ четырех «животных» или «бестелесных живых творений» — зооморфных живых существ, описанных в Библии — принадлежит к тем особенностям, которые египетское христианство унаследовало от древней религии и культуры. Во всяком случае, обожествление всего живого и поклонение живым существам — очень характерная египетская черта. Хотя древнеегипетский культ животных, вслед за второканонической

¹ Приложение 3, с. 36, л. 15b–16a.

² Приложение 3, с. 50; л. 22b.

³ *Coptic Martyrdoms*, p. 489.

⁴ Quack, pp. 176–179, 182.

⁵ Hammerschmidt, p. 247.

«Премудростью Соломона», критикуется у христианских авторов, в том числе у коптских (Шенуте), в египетских верованиях это сочетается с «приверженностью ценностям древней почвенной религиозности»¹. Об этом специфически египетском культе подробно рассказано в разделе «Ангелология». Переводы относящихся к этому текстов см. в Приложении 2.

¹ Lanczkowski, p. 117.

ГЛАВА 6. КОПТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ПЕРЕЧНЯ ДВЕНАДЦАТИ ДРАГОЦЕННЫХ КАМНЕЙ

В Библии неоднократно засвидетельствованы перечни драгоценных камней. Прежде всего следует назвать двенадцать камней на нагруднике первосвященника, перечисляемые в гл. 28 книги Исхода (28:17–20), с выгравированными на них именами патриархов, родоначальников двенадцати племен Израиля (там же, 21). То же мы видим ниже, в Исх 39:10–14). Этот перечень неоднократно повторялся в различных вариантах и по-разному объяснялся как иудейскими, так и раннехристианскими богословами. В библейской экзегезе перечню даются, в частности, символические толкования разного рода. Поскольку сказано, что на камнях были вырезаны имена двенадцати племен Израилевых (Исх 28:21 и 39:14), иудейские толкования основываются именно на этой детали.

Перечень рано стал привлекать внимание толкователей, начиная с Филона Александрийского. Если Иосиф Флавий (Иудейская война, V. 5. 7; Иудейские древности, III. 7. 5) просто воспроизводит список, то Филон трактует ризу первосвященника как «образ и отображение мира» («О жизни Моисея», II. 117), двенадцать камней на ней – как символы двенадцати знаков Зодиака, а четыре ряда – как символы четырех времен года (там же, II. 124–128). Аналогичное толкование содержится в его трактате «Об особых законах» (I. 84–87). Ту же параллель в раннехристианской литературе проводит Климент Александрийский (Stromata V. VI. 38. 4).

Раннехристианские экзегеты усматривают здесь пророчество, предзнаменование Нового Завета, и исходя из этого истолковывают символическое значение перечня. У раннехристианских авторов эта деталь стала исходной точкой и материалом для различных аллегорических построений¹.

¹ Meier, 88–89.

Епифаний Кипрский в трактате «О двенадцати камнях на ризе Аарона» (конец IV в.)¹ говорит о библейском перечне двенадцати самоцветов. Здесь описаны и свойства камней, причем коптский текст, о котором речь пойдет ниже, обнаруживает параллели с этим трактатом, но у Епифания нет отождествления с апостолами. Другое толкование дают этому перечню также Ориген и Амвросий Медиоланский. В толковании Оригена двенадцать самоцветов – это «слово евангельское», Амвросий толкует их как двенадцать основных христологических понятий².

Это одна из линий экзегезы, но существует и вторая.

В христианской литературе, начиная с Нового Завета, перечень развит в схему отождествления двенадцати самоцветов с апостолами. Истоком такого представления следует считать описание эсхатологического нового Иерусалима в гл. 21 Откровения Иоанна Богослова:

Стены города имеют двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов Агнца (Откр. 21:14). Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями (21:19; *следует перечень камней*).

Нетрудно проследить параллель между перечнями двенадцати камней с двенадцатью именами в книгах Исхода и Откровения. Ее не оставили без внимания раннехристианские писатели.

Первым известным нам христианским автором, проведшим на этой основе подобную параллель, считался Мелитон Сардийский (II в.). Но латинская версия приписываемого ему труда «Ключ» (т.е. толкования Священного Писания), где драгоценные камни толкуются как аллегория

¹ PG XLIII (1864), 293–301. См. также Eriphanius, De XII gemmis, и статью: Rucker.

² Экспозицию толкований этих стихов Исхода у иудейских и раннехристианских авторов см. Gryson, в особенности с. 279–280.

апостолов¹, по-видимому, представляет собой гораздо более позднее сочинение.

Если говорить о реально датируемых источниках, то параллель между апостолами и двенадцатью самоцветами на ризе первосвященника одним из первых проводит Тертуллиан. В своем антиеретическом труде «Против Маркиона» (207–208 гг.) он следующим образом отвечает на вопрос, почему апостолов именно двенадцать²:

Cur autem duodecim apostolos elegit, et non alium quemlibet numerum? Nae et ex hoc meum Christum interpretari possem, non tantum vocibus prophetarum, sed et argumentis rerum praedicatum. [4] Huius enim numeri figuras apud creatorem deprehendo: duodecim fontes Elim et duodecim gemmas in tunica sacerdotali Aaronis et duodecim lapides ab Jesu de Iordane electos et in arcam testamenti conditos.

Почему же Он избрал двенадцать апостолов, а не какое-нибудь другое количество? Чтобы и на этом основании я мог истолковать Его как моего Христа, предсказанного не только словами пророков, но и знаками деяний. Ибо образы этого числа я обнаруживаю у Творца: двенадцать источников Елима³, двенадцать драгоценных камней на жреческом одеянии Аарона⁴, двенадцать камней, выбранных Иисусом (Навином) из Иордана и положенных в Ковчег Завета⁵.

¹ *Lapides pretiosi, sancti angeli. – Apostoli vel omnes sancti* «Драгоценные камни, святые ангелы. — Апостолы или все святые» (Pitra, 71). См. также новое издание (Melito).

² Tertullien, IV. 13. 3–4.

³ Исх 15:27, Числ 33:9.

⁴ Исх 28:17–21.

⁵ Перевод А.Ю. Братухина.

Последняя ссылка не совсем точна: по книге Иисуса Навина, камни были не вложены в ковчег Завета, а поставлены на середину Иордана¹. Издатель делает из этого вывод, что Тертуллиан цитирует Библию по памяти². Но возможно, дело не в этом, а в том, что Тертуллиан имеет в виду некий апокрифический источник, о котором речь пойдет ниже.

На греческом языке схему уподобления апостолов 12 камням мы находим в византийских толкованиях на Апокалипсис Экумения (VI в.) и Андрея Кесарийского, епископа Кесарии Каппадокийской в VI–VII вв. (написано между 563 и 614 г.).³

Здесь речь пойдет об одной такой экзегезе, в своем роде уникальной и еще не до конца изученной.

Это примечательное толкование на библейский текст составляет один из разделов коптского «Энкомия Петру и Павлу».

Энкомий приписывается христианскому автору IV в. Севериану, епископу г. Габала, известному как оппонент Иоанна Златоуста. У коптов он почитается как поборник монофизитской конфессии. Атрибуция, вероятно, вымышленная, текст более поздний, датируется VII или VIII в.⁴, и написан, скорее всего, на коптском языке.

В этом письменном памятнике содержатся предания об апостолах, засвидетельствованные только в коптской литературе (некоторые детали дошли до нас также в арабской и эфиопской): род занятий апостолов, имена их родичей, страны их миссий и мученичество, а также неизвестная, может быть, самая ранняя версия мученичества апостола египтян Марка.

Один из самых интересных и оригинальных разделов энкомия – представленное во всех трех рукописях, коптской и арабских, пространное

¹ Ис Нав 4:8–9.

² Tertullien, pp. 169–170.

³ Voicu, pp. 240–241, n. 96; PG CVI (1864), pp. 215–458. См. также издание Andrew of Caesarea 2011 и исследование Schmid, I, pp. 1–2.

⁴ Voicu, p. 219.

сопоставление апостолов с двенадцатью драгоценными камнями, описанными в Библии. Это довольно ранняя попытка проследить в библейском перечне самоцветов конкретные прототипы апостолов.

Коптский текст энкомия дошел до нас большей частью в составе кодекса, который ныне хранится под номером М 606 в собрании Пирпонта Моргана, Нью-Йорк¹. Еще одна часть хранится в Каире, в Коптском музее (ms 3812). Несколько листов рукописи хранятся в Мичиганском собрании (Michigan 158, 29 A-B)².

Сохранились две рукописи арабских версий энкомия (датируются IX в.), Ватиканский и Каирский кодексы. Они явно выполнены с коптского оригинала, но этот оригинал сильно отличался от дошедшего до нас коптского текста. Публикацию, перевод на итальянский и исследование всех трех рукописей выполнил Д. Риги³.

См. также подробное исследование энкомия в статье С. Войку⁴.

Арабские версии пространнее, сохраняют некоторые детали, отсутствующие в коптском энкомии; предположительно структура первоначального коптского текста лучше сохранилась в арабской передаче⁵.

Рассматриваемый здесь раздел коптского энкомия подпадает под определение «христианских лапидариев», где перечень камней истолкован применительно к Новому Завету и/или к апокрифам на его основе.

По справедливому замечанию современной исследовательницы⁶, в христианских лапидариях можно выделить две части: повествование о

¹ Hyvernat, t. 52, fol. 6^v – 9^v.

² Encomiastica I, pp. 95–96. Clavis Coptica 0331 (CPG 4281).

³ Righi, vol. I-II.

⁴ Voicu, p. 218-266.

⁵ Voicu, p. 219.

⁶ Gontero-Lauze, p. 419-437.

свойствах камней (восходящее к дохристианским источникам¹) и применяемая к ним экзегеза в христианском духе. При рассмотрении коптского «лапидария» также возникают два основных вопроса, но второй применительно к данному тексту формулируется несколько по-другому:

I. Происхождение описанных в энкомии свойств и признаков драгоценных камней.

II. Библейский (или апокрифический) первоисточник «лапидария»².

При взгляде на коптский текст создается впечатление, что описания камней и параллельные им характеристики апостолов восходят к двум разным группам источников. Если повествования об апостолах построены на новозаветном каноне и апокрифических легендах, то в описаниях камней обнаруживается наследие лапидариев античной или позднеантичной эпохи.

Если говорить о раннехристианских авторах, следы преемственности можно обнаружить в упомянутом выше трактате Епифания, где о свойствах каждого самоцвета говорится довольно подробно.

Здесь возникает дополнительная проблема: почему многие из камней по описанию оказываются, так сказать, сами на себя не похожи. Прежде всего, следует принимать во внимание, что составитель энкомии не слишком заботился о том, чтобы соблюсти минералогическую точность: свойства каждого камня интересуют его в первую очередь как аналог и иллюстрация к отличительным чертам и добродетелям соответствующего апостола. Этим обусловлена и некоторая небрежность составителя при обращении с возможным первоисточником (или первоисточниками): случается, что определенному самоцвету приписываются свойства, которые в античных лапидариях относятся к другому камню. Возможно, причиной послужило также то, что названия минералов – одна из самых «текучих» и неустойчивых

¹ Эти источники могут быть и современны раннехристианской литературе, но, во всяком случае, не принадлежат к ней.

² При анализе версий Библии использовался электронный ресурс: BibleWorks 9. Copyright 2011.

лексических групп в языках древности: одно и то же название в разные эпохи и в разных документах может относиться к разным камням и соответственно переводиться на другие языки (см., например, ниже о значении названия «сапфир»)¹.

Некоторые из названных в энкомии свойств предположительно не восходят к лапидариям, а выводятся из этимологии названия данного камня – причем из его этимологии в библейском оригинале. См. далее, разделы о сардисе, карбункуле и халцедоне. При описании халцедона составитель энкомия явно руководствуется совсем особыми соображениями.

Самый ранний известный нам античный лапидарий – труд Теофраста «О камнях», написанный не ранее начала IV в. до н.э. Философ Теофраст, ученик Платона и современник Аристотеля, наиболее известен своим трактатом «Характеры». Но трактат «О камнях» также представляет большой интерес и лег в основу последующей традиции составления лапидариев – в том числе и таких, где составители не преследовали собственно научных целей. В частности, этот труд послужил одним из источников 36-й и особенно 37-й книг «Естественной истории» Плиния Старшего. По многочисленным ссылкам на предыдущих авторов можно понять, что Теофраст уже основывался на солидной традиции трактовки этой темы². Русский перевод труда Теофраста, с подробным комментарием и историей изучения текста, выполнил и опубликовал А.А. Россиус³. (Далее цитаты из трактата «О камнях» будут приводиться по его переводу.)

В большинстве случаев энкомий обнаруживает параллели с описаниями камней если не непосредственно у Теофраста, то в более поздних лапидариях и, может быть, в не дошедших до нас текстах, также

¹ Об идентификации драгоценных камней из библейского перечня см.: Gilmore, pp. 1130–34.

² Краткий обзор античных лапидариев, включая те, которые не дошли до нас и сохранились только в цитатах, дает Р. Костов (Kostov, pp. 109–115).

³ Россиус, с. 306–331.

восходящих к Теофрасту или его источникам. Особый вопрос составляет происхождение фантастических свойств, приписываемых камням в энкомии.

Известны более поздние лапидарии. Например, интерес представляет так называемый орфический лапидарий – приписываемая Орфею поэма «Литика», написанная гекзаметром и датирующаяся, скорее всего, первой половиной II в. н.э.¹ или IV в.² В этих позднеантичных трудах вполне реалистические описания камней могут сочетаться со сверхъестественными деталями, восходящими к мифологии или магическим представлениям.

Данные позднеантичных лапидариев будут цитироваться по фундаментальному труду Р. Алле и Ж. Шампа³. Принимается во внимание также старая, но очень полная и солидная публикация греческих лапидариев Ф. де Мели⁴.

Далее следует анализ двенадцати разделов коптского текста, отдельно для каждого камня / апостола. Текст дается в нашем переводе на русский язык⁵.

Варианты переводов названий камней в библейском оригинале приводятся по данным двух наиболее авторитетных на сегодняшний день библейских словарей⁶.

(M 606, лист 6 r a)

(28) Воистине, они¹ и есть двенадцать камней, о которых говорил пророк Иезекииль, они же:

¹ Halleux–Schamp, pp. 56–57. По мнению Костова, датируется или эпохой Домициана, или IV в. (Kostov, p. 110 A).

² Kostov, p. 110A.

Здесь текст приводится в нашем переводе. Перевод «Литика» на русский язык см.: Semenov–Popov.

³ Halleux–Schamp.

⁴ De Mély.

⁵ Смагина, Коптская интерпретация.

⁶ Koehler–Baumgartner–Stamm; Brown–Driver–Briggs.

хризолит (χρυσολίνεος, χρῦσολίνεος),
 аметист (ἀμεθίστος),
 сардис (σάρδιον),
 гиацинт (γυακίνθινον),
 топаз (δοπάτιον),
 камень лигурий (λοῦκῦρηνν),
 жемчуг (μαρκαρίτης),
 агат (ἀχάτης),
 халцедон (καρχηδών),
 карбункул (ἀνθράξ),
 смарагд (σμερακτός),
 камень хрусталь (χρῦσταλός).

(29) Ибо сардис – камень драгоценный, и это камень красный видом, он испускает молнии света, как лучи солнца. (6r b) Камень сардис подобен Петру, великому апостолу. Сардис – это симма, симма – это Симон. Господь наш говорит: «Блажен ты, Симон Бариона»², ибо как сардис испускает лучи света, так и Петр светит верой, исповедуя Христа с праведным сердцем.

(30) Ибо он – первозванный среди апостолов. Также именно он смело сказал Христу: «Ты Христос, Сын Бога живого»³. Также именно он из всех апостолов сказал ему: «К кому мы уйдем и оставим тебя? Слова жизни вечной у тебя, и мы узнали и уверовали, (6v a) что ты – Христос, святой Божий»⁴.

¹ Т.е. апостолы.

² Мф 16:17.

³ Мф 16:16, Ин 6:69.

⁴ Ин 6:68–69. Цитата не совсем точная.

Характеристика апостола, как можно убедиться, не выходит за рамки новозаветного канона. С прочими параллелями дело обстоит не так просто.

Бросается в глаза, что характеристики камней и «привязка» их к апостолам в коптской и арабских версиях основываются большей частью на разных принципах. Составитель коптского энкомия проводит параллель между свойствами камня, реальными или легендарными, и характеристиками соответствующего апостола, основанными не только на каноническом Новом Завете, но и в значительной мере на апокрифах. В арабских версиях энкомия не так много описаний вида драгоценных камней или их свойств. Здесь не менее половины параллелей основывается на чисто формальном признаке: название данного камня и имя соответствующего апостола начинаются с одной и той же буквы или содержат ее¹. Таковы толкования имен Симона Петра, Андрея, Иакова, Иоанна, Варфоломея, Симона Кананита. В список входит Матфий, «который причислен к именам двенадцати апостолов». Оба принципа — и параллель по свойствам, и «по букве» — сочетаются разве что в определениях первых двух перечисленных апостолов, Петра и Иоанна.

Казалось бы, это составляет принципиальную разницу между коптской и арабскими версиями. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что в каждом случае можно найти и следы противоположного принципа.

В переводе коптской гомилии издания 1993 г., где арабские версии в расчет не берутся, *сүмма* / *снмма* истолковано как искаж. греч. *σῆμα знак*². Но в обеих арабских версиях «сима» явно обозначает начальную букву имени апостола «Симон» и соответствующего драгоценного камня. По всей вероятности, «симма» здесь – варианты названия греческой буквы «сигма» (копт. *сүмма*, *снмма* или *сима*³). Имеется в виду, что название камня начинается с той же буквы, что и первоначальное имя апостола.

¹ Righi II, 360–365.

² *Encomiastica*, vol. 555, p. 72. См. также Voicu 2008, p. 243, n. 108.

³ Crum 1979, p. 313 A.

В данном коптском тексте это единственный случай «отождествления по букве», но, тем не менее, он засвидетельствован.

Кроме того, в арабской версии есть деталь, свидетельствующая о том, что и параллели «по букве» восходят к коптскому оригиналу. Видно, что арабские версии переведены с коптского, и авторы даже не пытаются полностью «переориентировать» их на арабоязычного читателя. На это указывают, в частности, некоторые детали.

Так, в разделе 519 камень *ماس* алмаз уподобляется Симону Петру, поскольку первая буква в обоих случаях — «сима»¹. Это не может относиться к арабскому тексту, но только к коптскому, где название первого камня *сардион* «сардис». В разделе 522 имя апостола Андрея сопоставляется с названием *جوهر* жемчуг на том основании, что в этом слове первая буква — дельта², чего в арабском названии нет. Между тем, в коптском тексте второй камень перечня — топаз. В греческом *τοπάσιον*, казалось бы, тоже нет дельты. Но в коптском тексте греческое заимствование искажено типичным для этого языка образом — спутаны буквы для звонкого и глухого согласного: *допатіон*. В таком виде слово действительно начинается с дельты. Девятый камень отождествляется с Симоном Ханаанеянином, потому что название начинается на букву «сима». В арабском названии *عقيق* *agat* нет ничего подобного. Возможно, здесь имеется в виду греч.\ копт. «смарagd» или «сапфир». Если сопоставить арабскую версию с коптским текстом, в последнем девятым камнем оказывается как раз смарagd.

В некоторых разделах арабских версий упоминается не только общая буква, но и схожие свойства камня и апостола.

Можно сделать следующий вывод. По всей вероятности, и сохранившийся коптский энкомий, и оригиналы арабских версий восходят к

¹ Righi, vol. II, p. 360.

² Righi, vol. II, p. 360.

некоему более пространному коптскому архетипу, где толкование базировалось на обоих принципах.

Об отличии существующего коптского текста от предполагаемого архетипа арабских версий свидетельствуют также некоторые коптские глоссы в арабских версиях. Так, над некоторыми словами (в частности, названиями камней) надписаны глоссы по-коптски. Среди глосс Ватиканского кодекса есть названия камней *iaspis* и *sapiron*¹. Между тем в коптском перечне яспис и сапфир отсутствуют.

Оригинал названия первого камня в библейских перечнях — *אֶדֶם* *'odem*, что в греческой и латинской версиях Библии переводится как *sardis*; в иудейских толкованиях он обычно отождествляется с первым из родоначальником двенадцати племен (колен) Израилевых, Рувимом, а в христианских — с первым из апостолов, Петром. Судя по описанию, это некий камень красного цвета — рубин или красный сердолик. Свойство можно возвести непосредственно к его названию в библейском оригинале: *אֶדֶם* — от корня *אדא* *быть красным, красный*.

Епифаний говорит о камне под названием сардис: «он огненный видом и кровавый, подобный соленой рыбе сардию», и далее характеризует его как «камень блестящий (*или* прозрачный?)»².

Примечательно, что в коптском энкомии камень характеризуется как «испускающий молнии». В масоретском оригинале книги третий камень перечня именуется *בְּרִיקָה*, что возводят к корню *ברק* *испускать молнии, сверкать*³. Септуагинта переводит название как «смарагд». Таргумы и Пешитта воспроизводят то же название в арамейской форме: *ברוקא*, *ברקתא*, *ברקן*, *ברקא*. По замечанию Бахера, в мидраше на Исход ему соответствует греческое заимствование *דייקינתין* *гиацинт*, а Симмах переводит название

¹ Righi, vol. II, p. 41.

² Epiphanius, De XII gemmis, p. 194.

³ Driver–Briggs, Nr. 1482.

камня греческим κεράυνιος *грозовой, громовой*, от κεράυνος *гром, молния*¹. В энкомии это свойство атрибуируется первому камню. Это один из примеров перенесения свойств одного драгоценного камня на другой в процессе составления и преемственности лапидариев.

(31) Хризолит – камень цвета небесного, ибо весьма велика природа этого камня. Ибо если (настает) великая тьма внешняя и луна не наполняется в своем кругу, огонь появляется и занимается в нем, и свет огня виден во многих обителях. Камень хризолит подходит апостолу Андрею, он же второй призванный из апостолов. Ибо как этот камень весь становится огнем и многое освещает в своем огне, так и Андрей полон огнем света Христова. Потому что он говорит решительнее², чем кто-либо из апостолов, потому что именно ему дан меч Духа против всех духов нечистых, чтобы изгонять их.

Описание камня переведено здесь по чтению издания³: *ναῦαν μπε* [[☒]] *οὔνοβ γαρ цвета небесного. Велика ибо ...* В рукописи после *μπε* следует пробел или плохо сохранившийся знак — возможно, знак препинания. Риги читает в этом месте *ο: ναῦαν μπε[ο]οὔ νοβ γαρ ...* *цвета славы. Велика ибо ...* и т.д.⁴. Такое чтение приемлемо, если «слава» понимать в том смысле, в каком оно употребляется в Библии: *сияние*, т.е. имеется в виду золотистый цвет.

Если судить по факсимильному воспроизведению, знак препинания более вероятен. Кроме того, чтение Риги создает некоторую проблему с точки зрения грамматики: теряется неопределенный артикль *οὔ-*, атрибут

¹ Bacher, pp. 84–85.

² Вариант перевода: *короче*.

³ Encomiastica I.

⁴ Righi I, 136.

именного сказуемого. Можно, впрочем, предположить здесь случай гаплографии, пропуск повторяющегося слога: $\text{na}\gamma\alpha\text{n m}\pi\epsilon[\text{o}]\text{o}\gamma <\text{o}\gamma>\text{nob}$
 гар

Есть деталь, показывающая, что по смыслу чтение Риги более приемлемо: в лапидариях хризолит постоянно описывается как золотистый, соответственно этимологии своего названия, и «сияющий». В орфическом лапидарии упоминаются некие «камни Гелиоса, хрисотрикссы» (т.е. *златоволосые*), один из которых подобен хризолиту и, может быть, тождествен ему:

Есть на свете два камня Гелиоса, хрисотрикссы,
 оба божественно чудные; если узришь, изумишься.
 Истинные лучи в обоих камнях сияют,
 стройные и светозарные, волосу видом подобны¹.
 Обликом схожи с другими камнями — один уподобишь
 белому хрусталу; а если волоса нет в нем,
 это, возможно, и есть хрусталь. Другой хризолиту
 видом подобен; а если нет в нем волоса тоже,
 это, возможно, и есть хризолит. Хороши в обработке.
 Ибо некий великий дух в них вложил животворный
 Гелиос, дабы мгновенно творить преславные светы,
 великолепные видом; достойны они поклоненья².

Парафразы орфического лапидария также описывают хризолит или подобный ему «солнечный камень» как золотистый, с волосками вроде лучей.

¹ Описываются, очевидно, тонкие прожилки.

² Halleux–Schamp, p. 146, l. 292–305.

В *Lithica*, лапидарии Сократа и Дионисия, составленном, вероятно, в Египте в римское время (I–III в.)¹, хризолит характеризуется как *ύγρός, διαυγής, διαφανής, χρυσίζων* *влажный, прозрачный, светящийся* (или: *блестящий, яркий*), *золотистый*².

Лапидарий Дамигерона–Эвакса («Книга о камнях», по мнению Костова, составлена до I в. н.э.; по другим предположениям, греческий оригинал может восходить ко II в. н.э.; сохранилась в латинском переводе V или VI в.)³ определяет хризолит схоже: *spissus, lucidus, similis auro et scintillat uelut ignis* *плотный, блестящий* (или: *прозрачный, яркий*), *подобный золоту, и сверкает, как огонь*⁴.

Трактат Епифания «О 12 камнях» также описывает камень хризолит, который «иные зовут хрисофиллом», как золотистый или с золотым отливом⁵.

Возможно, верно чтение «цвет неба» — в том случае, если «хризолитом» здесь назван какой-то другой камень, действительно голубой. Такие случаи нередки в энкомии, как будет показано ниже. Так, по замечанию Костова, многие историки минералогии считают, что в древних текстах *хризолитом* называется топаз (см. у Плиния, XXXVII, 42), а *топазом* — хризолит⁶.

Что касается характеристики апостола Андрея как изгоняющего злых духов, то составитель, возможно, основывается на апокрифических раннехристианских «Деяниях ап. Андрея», которые не дошли до нас целиком, но реконструируются на основе позднейших переработок и

¹ Halleux–Schamp, 143–144.

² Halleux–Schamp, p. 171.

³ Halleux–Schamp, p. 226–227.

⁴ Halleux–Schamp, p. 282.

⁵ Epiphanius, De XII gemmis, p. 196.

⁶ Kostov, p. 112 A.

выдержек. Эти материалы собраны и переведены в издании Ж.-М. Приера¹. Особенно подробно развивается демоноборческая тема в латинском «Житии Андрея» Григория Турского. По мнению Риги, содержание коптского текста обнаруживает скорее влияние новозаветного канона (например, Мк 6:7 «и дал им власть над нечистыми духами»), чем апокрифа². Но всё же следует принимать во внимание, что в каноне об этом сказано кратко, а в апокрифическом житии изгнанию демонов, исцелению или воскрешению одержимых демоном посвящено семь эпизодов³. Случайность это или нет, но сохранившийся коптский текст жития (Утрехтский папирус 1, предположительно IV в.⁴) посвящен исключительно этой теме — изгнание демонов, диалог Андрея с демоном.

(32) Еще он сказал: «аметист». Ибо аметист – камень, подобный стеклу белому, он распространяет свет, как лучи лунные, и совершенен в своем свете. Ибо аметист подходит Иоанну, возлюбленному Христову: он сияет светом девственности, он ходит в смирении и чистоте сердечной, как его Господь. Ведь свидетельствуется о нем, что он – ученик, которого Иисус любил за чистоту его девственности и великое смирение. Потому что именно он постоянно возлежит на груди Иисуса⁵ – и не счел Иоанн себя великим или равным всем апостолам, малым и великим. Они были избраны по жребию и стали епископами, Иоанн же не захотел получить по жребию это великое имя «епископ», но обрел смирение (Mich 158, лист 29v a) и стал пресвитером.

¹ Prieur.

² Righi, vol. I, p. 243, n. 111.

³ Prieur, p. 579–583, 599, 605–609, 621, 635, 639–641, 647.

⁴ Prieur, p. 655, 657–667.

⁵ Ин 13:23.

Первое, что бросается в глаза, — несоответствие между описанием и реальным внешним видом аметиста, камня фиолетовой окраски. В древних лапидариях засвидетельствованы более правдоподобные описания. Вот что говорит Епифаний:

Камень аметист. Он по оболочке – глубоко пламенного цвета; она же к середине белее и отсвечивает винным (темным?) цветом.

Возможно, дело в том, что коптское *оуващ* *становиться / быть белым* может также иметь значение *становиться / быть светлым, ярким, сияющим, блестящим*¹. Ср. описание небесного Иерусалима в упомянутой главе Апокалипсиса, Откр 21:18: «город был чистое золото, подобен чистому стеклу (ὁ ἀλφ̄ καθαρ̄)»).

К тому же понятие «стекло, стекловидный» в древности ассоциировалось прежде всего с цветным стеклом: бесцветное научились производить гораздо позже, чем цветное. Как отмечает исследователь трактата Теофраста, греческое и римское стекло античного и позднеантичного времени было большей частью зеленоватым и голубоватым².

То, что аметист сравнивается со стеклом, может быть указанием на его прозрачность. Уподобление драгоценных камней стеклу – не редкость в лапидариях. То же относится к свойству самоцветов испускать свет (лучи). Теофраст (О камнях, V. 30) упоминает некий «стекловидный камень, который и отражает свет, и пропускает его сквозь себя; затем антракий и омфакс, а также хрусталь и аметист: оба они прозрачны...»³.

Те же свойства прямо или и косвенно отмечаются и в позднейших лапидариях. Например, в орфическом лапидарии сказано, что топазы

¹ Crum 1979, p. 476 B.

² Eichholz, p. 105.

³ Россиус, с. 323.

подобны стеклу (ὕαλοιδέες)¹. В парафразе орфического лапидария опал описывается как подобный аметисту (παρόμοιος ἀμεθύστῳ) и в то же время «стекловидный (ὕελίζων), любезный всем, в особенности солнцу»². Последняя фраза, возможно, имеет в виду способность камня отсвечивать на солнце.



Что касается светозарности камня, такое поверье засвидетельствовано по отношению ко многим минералам; см., напр., вышеприведенное описание Теофраста.

В характеристике апостола Иоанна следует обратить внимание на то, что он назван «пресвитером», в противоположность прочим апостолам, «епископам». В Новом Завете нет отождествления апостолов с епископами. Существовало основанное на свидетельстве Папия Иерапольского (I–II вв.) мнение, что апостол Иоанн и «пресвитер Иоанн» — разные люди (Евсевий, «Церковная история», III, 39, 5). Энкомий явно не поддерживает этой версии.

(33) Еще он сказал «гиацинт». Ибо гиацинт — камень цвета человеческого тела, он гладок и светится, как зеркало чистой воды. Потому этот камень, гиацинт, подходит Иакову, брату Иоанна, ибо он — человек мягкий в словах, сладостный видом, украшенный благодатью Божьей, учащий в благочестии. Ибо как у гиацинта имя сладостно, и он почитается и блистает, как чистая вода, зеркало лучезарное³, от которой

¹ De Mély, p. 145.

² Halleux–Schamp, p. 171; De Mély, p. 167.

³ нхн ситѣ. В лувенском издании предлагается исправление: греч. сүкітнс (греч. suk...thj) *цвета смоквы*. Но в этом случае искажение оказывается слишком сильным. Кроме того, после слова следует местоименное дополнение. Возможно, следует предположить некий сложный глагол с именной частью от ситѣ ж.р. *солнечный луч*, ср. д.-е.  стј *освещать*,  стѡ.т *сияние*, дем. stw (Westendorf, 199). Ср. глагол на файюмском диалекте в предыдущем примечании.

многие жаждут испить, – так и Иаков, чьи сладостные слова и учения жизни многие жаждут услышать.

Самое схожее описание окраски гиацинта дает Епифаний:

А подобен гиацинт шерсти, сколько-то окрашенной пурпуром. И первый камень называется морским, второй – розовым, третий – *vátiβos* (натуральным)¹.

Бледно-пурпурный или розовый цвет вполне соотносится с описанием в энкомии. Но особенно близко соответствует понятию *телесный* эпитет *vátiβos* — очевидно, латинское заимствование, из лат. *nativus естественный, натуральный*.

Через ряд лапидариев проходит и другой мотив, с которым перекликается одно из свойств гиацинта в энкомии: уподобление воде. Епифаний (см. выше) называет один из видов камня «морским», в лапидарии Михаила Пселла (XI в.) гиацинт назван камнем «цвета моря»². Это качество, впрочем, засвидетельствовано в лапидариях и переводах Библии также по отношению к другим камням. Так, камень, в Септуагинте носящий название «хризолит», Таргум Онкелос переводит *קמ"ץ פורקו* *цвет моря* (Исх 28). В греческих источниках *ὁάκινθος* означает, помимо прочего, некий камень голубого цвета³.

Эквивалент названия третьего камня перечня *לרקב* в Септуагинте — *смарагд*, а не *гиацинт*. С другой стороны, в мидраше на Исход оно же передается как *קמ"ץ פורקו*⁴, что словари справедливо возводят к греч. *ὁάκινθος*⁵.

¹ Eriphanius, De XII gemmis, p. 196.

² Halleux–Schamp, p. 205.

³ Liddell–Scott–Jones, p. 1840B.

⁴ Bacher, p. 84.

⁵ Jastrow, p. 305 A.

Точнее сказать, судя по окончанию, его следует возводить к прилагательному ὑακίνθινος *гиацинтовый*. Примечательно, что в лапидариях засвидетельствованы уподобления гиацинта смарагду (изумруду). Ср. эпитому орфического лапидария: «равносилен смарагду»¹, лапидарий Сократа–Дионисия: «действует, как смарагд»², то же в позднем лапидарии Псевдо-Гиппократ³.

Возможно, лапидарий, к которому восходит описание в энкомии, представлял гиацинт примерно как Епифаний: упоминание о «натуральном», телесном, розовом цвете сочеталось там с намеком на море. Ср., с одной стороны, сравнение с «зерцалом воды» в энкомии, с другой — указание на «цвет моря», намек на голубой цвет и сопоставление с изумрудом.

(34) Еще он сказал «топаз». Ибо топаз (Mich 158, 29v b) — камень цвета багряного и цвета золота, пребывающий на одеянии царей. Именно от него мастера (обычно) берут и вставляют в середину тонкого полотна вышивальной работой. Воистину этот камень, топаз, подходит Матфею, апостолу и евангелисту, ибо как топаз являет красоту на одеянии царей и его также вставляют в середину тонкого полотна вышивальной работой, так и Матфей — человек умный, слова его пряны, как соль. Если ты положишь его слова в свое сердце и будешь соблюдать их, твое имя станет являть красоту на одеянии Царя царей Христа Иисуса, (M 606, 7r a) и каждый будет говорить во славу тебе. Ибо как гиацинт и тонкое полотно переплетены друг с другом и топаз помещают посреди них, так и «Закон» и «Пророки»⁴, чьи слова согласуются друг с другом. Матфей пришел и стал посреди них, являя красоту и светясь среди них. Христос говорит: «Я не пришел отменить

¹ Halleux–Schamp, p. 167.

² Halleux–Schamp, p. 175.

³ Halleux–Schamp, p. 187.

⁴ Имеются в виду два раздела Библии.

Закон и Пророков, но пришел исполнить их»¹. Потому что именно через него Христос дал Закон роду христианскому, и будет судить их по словам, которые сказал через Матфея евангелиста.

Интересное сочетание сведений из различных источников мы видим в повествовании о свойствах этого камня.

В лапидариях есть параллель к первому признаку (багряный и золотой цвет), в некоторых источниках почти дословная. Но в них этот признак относится не к топазу (которому такая окраска и не свойственна), а к другому камню, который в лапидариях называется «сапфиром». Но исследователи давно пришли к выводу, что «сапфиром» в Библии и других древних текстах обычно именуется лазурит². Действительно, сине-фиолетовый цвет лазурита близок цвету чистого, без добавок, природного пурпура, и известен вид лазурита (т.наз. «царский») с вкраплениями железного пирита в виде золотистых точек.

См. тот же признак у Теофраста: «... сапфир – этот последний камень словно обрызган золотом»³.

Ближе всего к коптскому описанию оказывается соответствующий раздел у Епифания (V.11):

Камень сапфир – отликает багрянцем, по виду как черный пурпур. Есть много видов его; есть царский, в золотую крапинку (...) Камень этот очень удивителен, хорош и приятен видом. Поэтому его вставляют в браслеты и ожерелья, особенно цари.

¹ Не совсем точная цитата из Мф 5:17.

² Theophrastus, p. 136–137.

³ Theophrastus, p. 22; перевод — Россиус, с. 321.

Параллель к последней фразе, а также к началу описания камня в энкомии, обнаруживается в лапидарии Дамигерона–Эвакса. Как и у Епифания, эта деталь относится к сапфиру:

... hunc lapidem solent reges gestare circa ceruices

этот камень цари обычно носят на шее¹.

Коптские разделы не могут непосредственно восходить к трактату Епифания: у последнего набор и порядок следования самоцветов другой, по Исходу 28 в варианте Септуагинты. Но не исключено, что описания камней восходят к какому-то общему источнику.

В коптском энкомии эти же признаки приписываются топазу, но, как уже было сказано, названия минералов – самая нестойкая лексическая группа, и под разными названиями в разных источниках и в разные эпохи может подразумеваться один и тот же камень. Тем более что название «сапфир», засвидетельствованное во всех библейских перечнях, в коптском энкомии отсутствует.

Интересно также описание другого назначения топаза: «от него ... берут и вставляют в середину тонкого полотна вышивальной работой». Эта деталь явно восходит к описанию одной детали одеяния первосвященника, причем по Септуагинте, которой ассортимент и порядок расположения камней в энкомии не следуют. Это, возможно, самая прямая параллель к Септуагинте в данном повествовании.

В Исх 28:5-15 описывается изготовление эфода для священников. Вот как выглядят эти стихи в версии Септуагинты:

28:5 И возьмут золото, и гиацинт², и пурпур, и алое, и виссон.

¹ Halleux– Schamp, p. 250.

² В масоретском тексте здесь и далее תְּכֵלֶת голубое или фиолетовое. Сирийская версия, Пешитта, следует масоретскому оригиналу: ܬܟܠܬ' *tklt'*.

28:6 И сделают эфод из виссона крученого (плетеного), тканую (плетеную) работу вышивальщика.

Особенно подробно это описывается в стихе 15:

И сделаешь нагрудник судов, работой вышивальщика, по образцу эфода сделаешь его, из золота, гиацинта, пурпура и алого крученого, и виссона крученого сделаешь его.

В версии Септуагинты תְּכֵלֶת *голубой (фиолетовый)* постоянно переводится как *гиацинт, гиацинтовый*. Как мы видим, коптское описание применения топаза почти дословно повторяет описание материала для нагрудника.

В качестве элементов этого одеяния в Исх 28 названы два драгоценных камня:

Исх 28: 9-12 И возьми два камня оникса, и вырежь на них имена сынов Израилевых ... и вставь их в золотые гнезда. И положи два камня сии на нарамники эфода.

В масоретском оригинале эти два камня называются אֲבִנֵי-שֹׁהַם, что библеисты переводят как *оникс, или хризопраз, берилл, малахит*. Латинская версия, Вульгата, переводит lapides onychinos *камни ониксовые*. Но Септуагинта называет их λίθοι σμαράγδου *камни смарагдовые*. В сирийской версии, Пешитта: «два камня ܒܪܘܠ'» *brwl'*, т.е. бериллы. В арабской версии энкомия они названы *хризолитами* и отождествляются с Ветхим и Новым Заветами¹.

¹ Righi, vol. II, pp. 342–343.

Но надо заметить, что в перечне главы 28 книги Иезекииля, о котором еще пойдет речь, названию $\alpha\tau\upsilon\sigma$ в Септуагинте соответствует $\sigma\acute{\alpha}\lambda\phi\epsilon\iota\rho\varsigma$ *сапфир*, то есть именно тот камень, свойства которого в коптском энкомии приписываются топазу.

Такая путаница тем более вероятна, что лапидарии описывают топаз несколько иначе:

Топаз – камень прозрачный, с красноватыми отблесками золота, так что днем, под слишком яркими лучами солнца, его нелегко заметить; ночью, напротив, ничто не мешает разыскивающим видеть их. (Страбон XVI, IV, 6. Далее он сообщает, что у царей Египта были специальные люди для розыска и хранения этих камней.)

Камень топаз, видом красный более, чем антракий (*или* уголь). (...) Фиванцы преподнесли его тогдашней царице; а она, взяв его, вставила в свою диадему посредине лба (Епифаний)¹.

Указание на топаз как атрибут царей, а также на его красный и золотой цвет отчасти напоминают описание в энкомии. Возможно, источником последнего послужил некий лапидарий, где соединены признаки топаза и «сапфира»-лазурита.

Эйхгольц делает вывод, что под «топазом» у древних авторов подразумевается перидот: Плиний описывает топаз как зеленоватый (желтовато-зеленый), а Страбон и Диодор - как золотистый. Это объясняет и сравнение камня со стеклом², см. выше о зеленоватой и голубоватой окраске стекла в эту эпоху.

(35) Еще он сказал: «камень лигурий». Ибо камень лигурий подобен цвету воды и дает (7г b) волну, как она, будучи подобен

¹ Eriphanius, De XII gemmis, p. 194.

² Eichholz, p. 105.

янтарю¹. Камень лигурий подходит Иакову, брату Господню, потому что Иаков – человек прекрасный видом, возвышенный верой, широко наделенный всеми добродетелями. Как река дает волну, так и Иаков дает ответ каждому, кто просит его, словом прямым, и язык его говорит заповеди острые², как янтарь. Ибо янтарь – камень пряный, (хотя) не растворяется, как соль. Таковы слова апостола Иакова, пряные для душ, любящих Бога.

Самый загадочный во всем этом перечне – камень, по-гречески именуемый «лигурий» или «лингурий». Об отождествлении лигурия существует целый ряд гипотез³. Идентификации этого камня посвящена статья С.А. Уолтона⁴. Засвидетельствовано несколько вариантов греческого написания этого названия: λυγούριον, λυκούριον, λυκούριον, λογγούριον (LSJ, p. 1063B). Подробно о нем говорится у Теофраста, причем названы не те свойства, что в энкомии:

Необычной способностью наделен и лингурий, из которого вырезают печати и который твердостью не уступает камню: подобно янтарю, он обладает силой притягивать к себе, причем, по некоторым сообщениям, не только соломинки и листья, но, как утверждал Диокл, также медь и железо, если куски достаточно тонкие. Камень этот весьма прозрачен и холоден...⁵.

¹ Или *бирюзе*? См. также далее в этом разделе.

² Здесь и далее в разделе прилагательное, возможно, означает *острый, острые*.

³ Theophrastus, pp. 109–112.

⁴ Walton.

⁵ Theophrastus, V. 28; Россиус, с. 322.

Далее содержится намек на известное по ряду источников поверье, что лингурий возникает из звериной мочи¹.

Исследователь данного трактата Теофраста Эйхгольц считает, что это народное поверье и этимологию Теофраст перенял от Диокла, послужившего ему одним из источников². Кроме того, представление о происхождении лигурия из рысиной мочи засвидетельствовано у Плутарха, Диоскорида и других позднеантичных авторов³. Предположительно поверье выведено по принципу парэтимологии (народной этимологии) из названия камня: *λύξ рысь* и *οὖρον моча*. Вариант *λυγούριον* (*λυκούριον*), *λυκούριον* дается в словаре Лидделла-Скотта как первичный. Но можно предположить, что вариант названия *λυγούριον*, с *v* в середине, — как раз вторичная форма, обязанная своим появлением этому поверью.

Примечательно, что арамейское название камня название в таргумах — פנטרין, явно греческое заимствование, восходящее к греч. *πανθήριον рысь*. Ср. также *πάνθηρ* — название для нескольких кошачьих пятнистого окраса⁴.

Во всяком случае, здесь явно подразумевается камень золотисто-желтого цвета.

Схожее название (возможно, другой вариант этого же) засвидетельствовано в других источниках: *λύριον драгоценный камень*; возможно, уменьшительное от *λίγυρος светлый, яркий, блестящий*⁵.

¹ Общим местом стало утверждение, что Теофраст сообщает о происхождении камня из мочи рыси. Но у этого автора нет упоминания о каком-то конкретном животном. Более того, в том же разделе (V. 28) проводится различие между камнем от мочи диких и ручных зверей. Известны случаи приручения рыси, но вряд они были настолько массовыми, чтобы служить подобным критерием.

² Eichholz, p. 103.

³ Liddell–Scott–Jones, p. 1063 В: Плутарх (2. 962f.), Педаний Диоскорид или Диоскорид Медик, *De Materia medica*, датируется I в., том V (2. 81), Секст Эмпирик (Пирроновы положения, I. 119).

⁴ Liddell–Scott–Jones, p. 1298 А.

⁵ Liddell–Scott–Jones, p. 1048 А.

Но вероятнее всего, название происходит от географического названия Liguria – область в Северной Италии, где этот минерал предположительно добывался. Единственный драгоценный камень из Лигурии, известный в древности, – это красновато-желтый янтарь¹.

Епифаний сомневается в существовании «лигирия (лингурия)» и предполагает, что так в Писании называется гиацинт². Но к коптскому энкомию догадка Епифания неприменима, так как гиацинт присутствует здесь под своим собственным именем. Большинство античных авторов сходятся на том, что лингурий – какой-то вид янтаря³. Не последнюю роль в этом сыграло отмеченное, в частности, Теофрастом (V. 28) свойство электризоваться, общее с янтарем.

В примечаниях к античным лапидариям Алле и Шамп, ссылаясь также на свидетельство о добыче в Лигурии красного янтаря (Страбон, IV. VI. 2; ср. также IV. V. 3), допускают, что имеется в виду лигурийский янтарь⁴. Издатели и комментаторы труда Теофраста Кейли и Ричардс также отождествляют его с янтарем⁵. Ср. высказывание Теофраста, где он, помимо прочего, говорит о местонахождении янтаря в Лигурии: «Также и камень янтарь – в Лигурии ведь янтарь выкапывают из земли – имеет необычайное свойство: ему также приписывают способность притягивать»⁶. И далее: «... в Лигурии, где имеется и янтарь».

Есть источники, где лингурий прямо отождествляется с янтарем. Так в лапидариях Сократа и Дионисия «Камень электрон или лингурий»⁷. Плиний и Псевдо-Диоскорид II, 81, отвергая легенду о рысьей моче, называют

¹ Quiring, p. 115.

² Eriphanius, De XII gemmis, pp. 299–300: λιγύριον или λυγκούριον.

³ Halleux–Schamp, p. 339, ad p. 271.

⁴ Halleux–Schamp, p. 339.

⁵ Theophrastus, pp. 111–113.

⁶ Theophrastus, V. 29; Россиус, с. 320.

⁷ Halleux–Schamp, p. 163–164.

лигурий разновидностью янтаря. В лапидарии Псевдо-Диоскорида, § 10: «Камень янтарный (ἠλέκτρον) или лингурий (λιγγούριον), или янтарь (σούχινον)»¹. Страбон, Демострат, которого цитирует Плиний (NH. XXXVII. 34), и Гесихий также считают лингурий разновидностью янтаря: см. у Гесихия «лингурий — янтарь»².

Трактат «Киранид» (книга I; I в. или III-IV вв. н.э., приписывается Гарпократу, Кирану и Гермесу Трисмегисту) сообщает, очевидно, о том же камне (с несколько видоизмененным названием) следующее:

Камень лингур (λύγγουρος), называемый по горе Лингос (Рысьей горе? τοῦ ὄρους τῆς Λυγγός)³. Иные называют его слезой черного тополя⁴.

Очевидно, последнее определение подразумевает, что самоцвет образуется из смолы, то есть это некая разновидность янтаря (ср. орфический лапидарий, стк. 285, где смола именуется «слезами сосны»⁵). То, что янтарь происходит из смолы, было известно, по меньшей мере, со времен Плиния Старшего.

Эйхгольц в указанной работе ставит под сомнение отождествление лингурия с янтарем на том основании, что он назван твердым, а янтарь мягкий и легко поддается обработке. Этот автор считает, что больше всего под описание Теофраста подходит желтый или коричневый турмалин, который тоже обладает слабыми электрическими свойствами⁶. Но у Теофраста сказано только, что лингурий «твердостью не уступает камню», а

¹ De Mély, p. 180.

² Halleux-Schamp, p. 339.

³ Возможно, это горы Лингос (Λύκος) в Западной Македонии.

⁴ De Mély, p. 28.

⁵ Halleux-Schamp, p. 97.

⁶ Eichholz, p. 103–104.

такое сравнение может иметь в виду и мягкие, легко обрабатываемые камни. Тем более Теофраст говорит, что из лингурия «вырезают печати», значит, он не из самых твердых – не из тех, что не поддаются металлу. Поэтому данный аргумент нельзя считать решающим. Скорее всего, следует согласиться с выводом, что «лингурий» – некий вид янтаря¹.

В коптском энкомии и цвет, и свойства камня (сравнение с водой, с камнем под названием *авернх*, пряный вкус) описываются совершенно иначе, и это дает повод думать, что составитель в очередной раз перепутал названия самоцветов.

Слово *авернх* – гапакс, во всем корпусе коптских текстов встречается только здесь, поэтому о значении его можно судить только предположительно. Перевод *янтарь* авторы лувенского издания делают по контексту. Риги переводит *turchese бирюза*². Отождествление лингурия с бирюзой засвидетельствовано также в армянской эпитоме легенды³. За последнее значение говорит описание цвета – подобный воде и «волнистый», но странно выглядит свидетельство о вкусе камня. Предположительно название представляет собой иноязычное заимствование, но можно с некоторой натяжкой предположить происхождение не только от иранского *firuze бирюза*⁴, но и от арабского *anbar янтарь*.

(36) Еще он сказал: «жемчуг». Ибо жемчуг – камень ценный, ты найдешь его в сокровищницах царей, он освещает покои⁵ царя без светильника. (7v а) Воистину, камень жемчуг подходит Филиппу, апостолу и диакону Христову. Потому что именно он давал свет своей

¹ Theophrastus, p. 112.

² Righi, vol. I, p. 141, § 183.

³ Voicu, p. 244, n. 114.

⁴ Crum 1979, p. 2B.

⁵ Или *опочивальню* (греч. κοίτων). Риги (Righi, vol. I, p. 143, § 188) переводит κοίτων как *la tunica*, но непонятно, на чем основан подобный перевод.

проповедью, ходя с меньшими учениками, благовествуя язычникам¹ и самарянам². Потому что он обладает славой³ великих апостолов, и когда он проповедовал в городе самарян, все люди города уверовали во Христа через его посредство⁴.

Он не осмелился возложить руку на них, то есть причащать их, но послал за Петром и Иоанном: «Придите и дайте им благодать Христову»⁵. [Вы] видели сие великое смирение – человек, обладающий славой⁶ величия, чтобы принимать почесть и благодарение⁷, (7v b) посылает за другими: «Придите и займите мое место».

(38) О сладость этих святых людей! О ученики, что почитали своих учителей! Они слышали, как он говорит: «Отец мой сделает это мне». Еще он говорил: «Как я сделал вам, вы тоже делайте друг другу»⁸. Поэтому они исполнили заповедь своего учителя. Воистину, чуден Филипп в своем сладостном смирении. В то время как Петр и Иоанн молились, возлагали руки на них и благословляли их⁹, Дух святой сошел на них всех. Увидел народ благодать, возрадовались они и восславили апостолов.

(39) А Филипп ничуть не был высокомерным и не сказал: «Могу (8r a) я и сам это сделать». Не сказал он так, но почтил своих

¹ Букв. *эллинам*.

² Деян 8:5–13. По Новому Завету, в Самарии проповедовал не апостол Филипп (апостолы в этот период гонений оставались в Иерусалиме: см. Деян 8:1), а диакон Филипп. Но в энкомии, как и в апокрифическом «Евангелии от Филиппа», он отождествляется с апостолом.

³ Или *чином, званием*.

⁴ Там же, 8:12.

⁵ Ср. Деян 8:14–17 (там, впрочем, не говорится об инициативе Филиппа).

⁶ Или *чином*.

⁷ Или *евхаристию*.

⁸ Ср. Ин 13:15.

⁹ Возможно, отсылка к Деян 6:6, где Филипп — имя одного из семи диаконов.

сотоварищей как бóльших. А он не захотел, чтобы его называли бóльшим, и исполнил заповедь своего учителя, который говорил им: «Не пожелайте, чтобы звали вас учителем, ибо один у вас учитель – Христос»¹. Еще он сказал: «Горе вам, если все люди почитают вас, ибо так они поступают со лжепророками»².

(40) О эти воистину святые люди, мудрые и послушные, что положили слова своего учителя в сердце своё, когда он говорил: «Блаженны вы, если гонят вас и говорят всякие злые вещи вам, и лгут о вас из-за меня. Радуйтесь и веселитесь, (8r b) ибо велика награда ваша на небесах»³. Еще он утешал их: «Так же гнали пророков, что (были) прежде вас»⁴. Потому-то они шли на все эти муки, не уклоняясь⁵.

Для сравнения с описанием жемчуга можно обратиться к первому известному нам упоминанию этого самоцвета в греческой литературе, которое принадлежит Теофрасту (VI. 36):

Среди высоко ценимых камней и так называемый жемчуг, по природе своей прозрачный (διαφανής); из него делают драгоценные ожерелья⁶.

Странно выглядит утверждение о прозрачности жемчуга, тем более что Теофраст обычно более точен в описании минералов. По предположению Эйхгольца, автор, возможно, неверно истолковал какой-то из своих источников, где употреблялся эпитет διαυγής, который можно

¹ Мф 23:8.

² Лк 6:26.

³ Мф 5:11–12.

⁴ Мф 5:12.

⁵ Или не отчаиваясь.

⁶ Theophrastus, p. 24; Россиус, с. 324.

перевести как *полупрозрачный, светящийся*, или какое-то схожее слово (там же, прим. 52).

Но это было бы возможно только в том маловероятном случае, если бы Теофраст сам никогда не видел жемчуга и руководствовался только данными источников. Можно было бы предположить, что здесь, как во многих текстах древности, название минерала перепутано. Но Теофраст явно имеет в виду именно жемчуг:

Возникает он в некой раковине, весьма похожей на мидию, но гораздо меньшей (*там же*).

Остается предположить, что автор употребляет эпитет *diafan* в каком-то другом значении. Это прилагательное может означать не только *прозрачный*, но и *просвечивающий* или *раскаленный*; ср. также субстантивированную форму ср. рода τὸ διαφανές *стеатит, тальк*¹. Кроме того, не исключена замена слова при последующем переписывании.

В арабской версии имя Филиппа, ассоциирующееся с жемчугом, трактуется как «горящий светильник». Как отмечает Войку, эта трактовка основана на парэтимологии (народной этимологии), очень распространенной и в греческом, и в латинском, где предполагается происхождение от еврейского слова, которому приписывается значение *горловина светильника*². Возможно, на эту мысль наводит описанное в коптском тексте свойство жемчуга «освещать покои без светильника».

(41) Еще он сказал: «камень карбункул (антракий)». Воистину, камень карбункул – камень твердый, его тяжело двигать. Если мастер находит его, он простукивает его молотком и сразу узнает, что это настоящий карбункул. Этот камень карбункул подходит апостолу Фоме,

¹ Liddell–Scott–Jones, p. 417 B.

² Voicu, p. 246, n. 123.

потому что карбункул – камень весьма твердый по своей природе, и его находят в пустыне. Также апостол Фома – человек твердый (8v а) по своей природе, громогласный в своих словах. Ибо он мал с виду, но высок в своих словах и своей проповеди.

(42) Хотите знать – слушайте, я поведаю вам. Ибо написано: когда Христос восстал из мертвых, он явился своим апостолам, (хотя) двери были закрыты, и приветствовал их¹. А Фома не был там, когда Господь пришел к апостолам. Когда же он пришел и они поведали ему: «Мы видели Господа, и Он приветствовал нас», он им не поверил и сказал: «Если я не положу свою руку на его бок и не положу свой палец на раны от гвоздей, не поверю».

(43) А когда Христос узнал, что Фома не поверил апостолам, то явился им, (8v b) когда и Фома был с ними, и сказал им: «Мир вам!» Потом он сказал Фоме: «Дай-ка сюда твою руку, положи ее на мой бок, и пальцы свои положи на раны от гвоздей – и не будь неверующим, но верующим»². Когда Христос взял руку Фомы, он простукал его, как карбункул: мастер простукивает его, он звучит, и узнают, что это настоящий карбункул.

(44) Так и Христос, мастер всего сущего, когда пристыдил Фому таким образом, тот зазвучал, как истинный апостол, признавая: «Господи мой и Боже мой!» Христос в своем человеколюбии (9r а) ответил: «Так как ты увидел меня, ты поверил. Блаженны те, которые не увидели и поверили»³.

Заметим, что здесь не говорится об окраске и вообще внешнем виде камня под названием *ἀνθράξ* (греч. *карбункул, антракий*, букв. *уголь*; у

¹ Букв. *дал им мир*.

² Ин 10:26–27.

³ Там же, 28.

Теофраста, возможно, следует переводить *гранат*¹). Из признаков указана только твердость и способность «звучать», когда его ищут и проверяют на подлинность, простукивая молотком.

В библейских перечнях присутствует камень под названием םלִהָ, что, очевидно, восходит к корню םלִהָ *ковать, бить молотом, колотить* и указывает на особую твердость минерала².

Правда, название םלִהָ не имеет точно установленного перевода³ – предположительно это *яшма* или *оникс*⁴, может быть, *зеленая яшма* или, по другим предположениям, *опал*⁵. В Септуагинте ему в одном перечне, Иез 28:13, соответствует σμάραγδος *смарагд* (в Вульгате *iaspis*), в другом, Исх 28:17-20, ἴασπις *яспис* или σάλφειρος *сапфир*. Но в Иез 28:13 за ним следует камень, в Септуагинте названный ἄνθραξ *антракий, карбункул*. Скорее всего, два названия в Септуагинте просто поменялись местами по отношению к оригиналу, или таков был порядок в том варианте оригинала, с которого делался «перевод Семидесяти». Перевод *алмаз* вряд ли имеет смысл — даже в гораздо более позднюю эпоху, чем время окончательной редакции книги Исхода, алмаз добывался только в Индии. Скорее греческое ἀδάμας имеет в виду какой-то другой твердый камень – например, корунд⁶. Но представляется возможным, что описание свойств этого твердого камня также обыгрывает этимологию его названия в оригинале.

В орфическом лапидарии (стк. 360 и далее)⁷ есть описание камня, обладающего двумя аналогичными свойствами: камень сидерит (*железный*) или «одушевленный ореит» (т.е. *горный*) определяется как αὐδήεις

¹ Россиус, с. 315.

² Brown–Driver–Briggs, p. 240, no. 2424.

³ Koehler–Baumgartner–Stamm, no. 3619.

⁴ Brown–Driver–Briggs, p. 240, no. 2421; Zwickel, pp. 57–58.

⁵ Zwickel, pp. 57–58.

⁶ Kostov, pp. 110B–111A.

⁷ Датируется, скорее всего, первой половиной II в. н.э. (Halleux–Schamp, pp. 56–57).

говорящий, звучащий, невучий и ὑπότριχος, στιβαρός, πυκνός – эпитеты, означающие, в частности, *плотный, крепкий, твердый*¹. Указано также, что «его находят в горах». Ср. в энкомии два отличительных признака «карбункула» – твердость и свойство звучать при простукивании, а также указание, что «его находят в пустыне». Примечательно, что последнее свойство — «его находят в горах» — Михаил Пселл относит именно к антракию².

Характеристика апостола Фомы, с которым в энкомии сопоставляется карбункул-антракий, в основном не выходит за пределы канонического текста. Но описание внешности апостола, не находящее параллелей в Новом Завете, тоже может быть сопоставлено со свойством «антракса», засвидетельствованным у Теофраста.

Апостол Фома в энкомии характеризуется тем, что он «мал с виду (ἄν τεῦ βότ), но высок в своих словах и проповеди». В лувенском издании копт. бот *вид, качество, величина, возраст, рост* переводится *size величина, рост*³, что, на наш взгляд, вероятнее всего. Риги переводит *età возраст*⁴, но Войку в комментариях к этому параграфу не исключает, что речь идет о физическом облике: сведения о внешности апостолов засвидетельствованы в апокрифической литературе⁵.

Ср. описание одного из видов антракия-карбункула у Теофраста:

Есть другой вид камней, тоже именуемый «углем» (ἄνθραξ)... Из всех камней это, пожалуй, самый ценный: даже крошечный камушек стоит не менее сорока золотых⁶.

¹ Halleux–Schamp, p. 101.

² Halleux–Schamp, p. 201–202.

³ Encomiastica II, p. 76.

⁴ Righi, vol. I, p. 145.

⁵ Voicu, p. 244, n. 117.

⁶ Theophrastus, III.18; Rossius, c. 320, прим. 27: это может быть рубин или красный гранат.

Если принять перевод бот как *рост*, отчетливо прослеживается параллель: противопоставление малого размера и высокой ценности антракса у Теофраста / апостола Фомы в энкомии.

(45) Еще он сказал: «камень смарагд». Ибо смарагд цветом подобен снегу, ибо берут от него и вставляют в венец царя. Воистину, этот камень смарагд подходит Симону Зилоту. Он человек святой¹ сердцем, крепкий верой, глаза его опущены долу перед каждым человеком, смиренный во всей своей проповеди. Он слышал, как Христос говорил: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Поэтому он стал чист сердцем, а также присоединился к Царю царей Христу, Господу нашему.

Плиний (XXXVII, 62–73) словом «смарагд» обозначает, скорее всего, изумруд, как традиционно переводится это слово применительно к более поздним источникам². Но у других древних авторов название «смарагд» может предположительно относиться к зеленому базальту, зеленому кварцу, малахиту, бирюзе³ — одним словом, к камням зеленого или зеленоватого цвета.

Странно выглядит в этом контексте уподобление камня снегу (χιων). Есть свидетельства о «смарагдах» бледного цвета. В лапидарии Сократа и Дионисия указывается, что есть разновидности желто-зеленой и бледной окраски (ὑπόχλωρος, ἀσπροειδής)⁴. Епифаний отмечает, что есть различные виды смарагда, называемого также «прасинос» (πράσινος «светло-зеленый»),

¹ Или *чистый*.

² Theophrastus, p. 97.

³ Theophrastus, pp. 97–102; см. таблицу: Rossius, с. 316.

⁴ Halleux–Schamp, p. 166.

в том числе бледно-зеленый (*χλωρός*)¹. В лапидарии Михаила Пселла (XI в.) также говорится о разнице в окраске:

Смарагд зеленый и слегка золотистый, но являет и некий голубовато-зеленый (серо-голубой? светлый? *γλαυκός*) цвет (*De lapidum virtutibus*, 19)².

Псевдо-Диоскорид в разделе про камень галактит «цвета молока» говорит, что «иные, египтяне, называют его смарагдом»³.

Интересно, что уподобление смарагду и свидетельство о белом цвете или сравнение со снегом сочетаются в описании другого камня – ясписа (яшмы). В лапидарии Псевдо-Диоскорида (гл. 12) перечисляются виды ясписа («у африканцев — *ζουμουράδ*»), в том числе подобный смарагду (*σμαραυδίζων*) и белый (*λευκίζων*)⁴. Еще более близкую параллель обнаруживает описание ясписа у Михаила Пселла: «Есть яспис и подобный смарагду (*σμαραυδίζουσα*), он же подобен снегу» (*De lapidum virtutibus*, 10)⁵.

Таким образом, сопоставление смарагда и снега в коптском энкомии оказывается не уникальным. Заставляет задуматься и свидетельство Псевдо-Диоскорида об «африканском» названии ясписа *зумурад*, что явно восходит к названию изумруда *zumurrud* (из арабского или персидского). Не исключено, что именно ошибочное истолкование этого свидетельства в каком-то из позднеантичных лапидариев послужило основанием для сопоставления «смарагд – снег».

Не совсем ясно, стоит ли отнести к тому же ряду уподобление воде. По наблюдению Теофраста (IV. 23), «... смарагд обладает и некоторыми

¹ PG XLIII, p. 296.

² De Mély, p. 203.

³ Halleux–Schamp, p. 272.

⁴ De Mély, p. 180.

⁵ De Mély, p. 202.

особыми способностями: как мы уже говорили, он уподобляет себе по цвету воду»¹. Эйхгольц переводит медио-пассивную форму ὁμοιοῦται как *уподобляется*, но Россиус в примечании к разделу I.4 делает поправку, что надо читать «уподоблять», а не «уподобляться»². По примечанию издателей Теофраста, зеленые камни при определенных условиях могут придавать воде зеленоватый оттенок³.

Коптский составитель энкомия также мог понять медио-пассивную форму в прямом смысле и истолковать это как уподобление смарагда воде.

Однако возможно и другое. У Теофраста в разделе I. 6, перед теми абзацами, где речь идет о смарагде, среди известных каменоломен названа каменоломня хиосских (Χίῳν) камней. Может быть, это и есть причина того, что смарагд назван подобным снегу: эта падежная форма по написанию идентична именительному падежу греч. χιόν «снег», и составитель коптского энкомия спутал эти два слова.

«Хиосский камень» исследователи отождествляют с темным мрамором⁴, хотя есть предположение, что имеется в виду обсидиан. Но в разделе I. 7 описывается некий черный камень, «прозрачный (διαφανής), подобный хиосскому (Χίῳν)» (далее, в разделе I. 8, речь идет, в частности, о смарагде). Из этого можно сделать вывод, что «хиосский камень» – прозрачный минерал, а значит, не мрамор. Ниже Теофраст говорит, что антракий из Орхомена темнее хиосского камня⁵. Иначе говоря, хиосский камень не совсем темный — во всяком случае, не черный. Вполне возможно, что это некий прозрачный минерал темно-зеленого цвета. Исходя из этого, можно предположить, что в первоисточнике энкомия смарагд сравнивался не со снегом, а с «хиосским камнем».

¹ Россиус, с. 321.

² Россиус, с. 318, прим. 9.

³ Theophrastus, прим. Кейли и Ричардса к с. 99.

⁴ Theophrastus, pp. 75–76. См. таблицу: Россиус, с. 316.

⁵ Theophrastus, VI.33.

Камень, украшавший диадему царицы, Епифаний определяет как топаз (П.3: см. выше, о топазе).

(46) Еще он сказал: «камень (9г b) хрусталь». А хрусталь – это камень, принимающий два обличья, и он двух природ и очень дивен. (Хотя) он светится, как огонь, после этого вода исходит из него. Воистину, этот камень хрусталь подходит Фаддею, апостолу Христову. Ведь Фаддей – муж серьезный, возвышенный добродетелью, в котором обитает дух обильного разума, он возвещает величия Божьи, и слово его становится словом огненным многократно, и он изгоняет нечистых духов ради своей великой любви к Богу.

Представление о двойственной природе горного хрусталя – о том, что он имеет отношение и к огню, и к воде – также прослеживается в античных лапидариях.

С одной стороны, существует древнее поверье, что горный хрусталь происходит из льда¹. Об этом говорит, в частности, Плиний старший (NH. XXXVII. 22–23) и, возможно, Страбон². Алле и Шамп отмечают, что ассоциация хрусталя с водой и льдом – общее место в поэзии, чему есть целый ряд свидетельств³.

С другой стороны, свойство горного хрусталя разжигать огонь от солнечных лучей подробно описывается в орфическом лапидарии⁴:

(стк. 178)

¹ Kostov, p. 110 B.

² Strabo, II. III. 4: «...они (драгоценные камни) затвердели из жидкого состояния подобно нашим кристаллам» (пер. Г.А. Стратановского). Под «кристаллами», возможно, подразумевается горный хрусталь.

³ Halleux–Schamp, p. 91, n. 1.

⁴ Halleux–Schamp, pp. 91–92.

Если огонь развести без пламени сильного хочешь,
 надо его положить на смолистые щепки сухие;
 если он обращенным лежит к открытому солнцу,
 тотчас на щепки смолистые малый он луч выпускает;
 и лишь коснется тот луч маслянистой, сухой древесины,
 дым, потом огонек, а после – обильное пламя
 явится; это издревле священным огнем называют.

...

(стк. 187)

К этому, друг, укажу и такое великое чудо:
 если его, источником пламени ставшего, сразу
 выхватишь из огня, прохладным он будет на ощупь.

Те же самые свойства, только в прозе, описываются в парафразе (керигмах) орфического лапидария (I. 1)¹. Разжигание огня и сохранение прохлады – тоже в своем роде антитеза, указывающая на двойственную природу этого минерала. Во всяком случае, вполне возможно, что здесь дело обошлось без смещения свойств и под «хрусталем» подразумевается именно горный хрусталь, чье описание основывается на данных лапидариев.

Что касается светозарности камня, такое поверье засвидетельствовано по отношению ко многим минералам. Со стеклом Теофраст сравнивает целую группу камней:

... стекловидный камень, который и отражает свет, и пропускает его сквозь себя; затем антракий и омфакс, а также хрусталь и аметист: оба они прозрачны...²

¹ Halleux–Schamp, p. 146. Текст датируется временем не ранее II в. н.э.; возможно, составлен уже в Средние века (ibid., 138).

² Россиус, с. 323.

Теофраст сообщает также, что горный хрусталь зажигает огонь, но остается на ощупь прохладным.

На это свойство намекает и эпитома орфического лапидария: «сияющий, как и хрусталь»¹.

На такой же признак горного хрусталя указывают и арабские версии. Здесь с ним, правда, ассоциируется апостол Филипп, потому что «имя Филипп толкуется как светильник горящий». Это один из немногих камней, для которых в арабских версиях указывается не только буква в названии, но и характерные черты — см. в Каирском кодексе: «пятый камень, то есть хрусталь, имеет свет, весьма блистающий»².

Сведения о деятельности апостола Фаддея (проповеди, изгнание демонов) почерпнуты, возможно, из апокрифических Деяний, поскольку в новозаветном каноне о нем сказано мало.

(47) Еще он сказал: «камень агат». Ибо агат подобен квасцам(?), с помощью него очищают больных; (9v a) квасцы (?), он же называется «перечный». Это камень острый³ на вкус, и красильщики добавляют его в (мотки) шерсти, пока они не прочистятся и не примут краску. Этот камень агат подходит Иуде Иаковлеву⁴, брату Господню. Ибо как агат подобен перцу(?), так и Иуда Иаковлев прочищает души едкостью⁵ своих слов, учит словами своими и отрезвляет людей (речью) о будущем Суде, и стыдит тех, кто творит беззаконие Содома и Гоморры: «Бог заключит их во мглу и мрак, как падших ангелов»⁶.

¹ Halleux–Schamp, p. 162.

² Righi, vol. II, pp. 362–363.

³ Или *горючий, жгучий, едкий*.

⁴ Здесь и далее букв. *сын Иакова*.

⁵ Или *горечью, жгучестью*.

⁶ Неточная цитата из Послания ап. Иуды, 6–7.

Описание агата представляет некоторые проблемы. Название восьмого камня אַגַּת в библейском перечне большей частью переводится *agat*¹ (ср. в Септуагинте: ἀγάτης). Если принять версию, что название в библейском оригинале происходит от корня אָגַג II *загораться*², свойство агата в энкомии (§ 47) εϥχηϥ ενϫτεϥϣπε *жгучий* (или *едкий*) *на вкус* (χηϥ можно также перевести как *горючий*) можно вывести из этимологии его названия в библейском оригинале. Тогда следует предположить, что подобная характеристика восходит к толкованиям на еврейском или арамейском языке.

Объект, с которым в энкомии сравнивается агат, именуется πεπριον или πεπρινον. Слово это в коптском – гапакс, нигде более не засвидетельствовано. Лувенский издатель делает поправку: πεπρι<n>ον — и видит здесь форму греч. πρινος *каменный дуб*, но применительно к данному случаю переводит *квасцы*³. Что касается артикля м.р. πε-, то слово πρινος обычно женского рода (хотя бывает и мужского). Сравнение агата с дубом могло бы вызвать ассоциацию с разновидностью этого камня, которая в орфическом лапидарии называется «древовидный агат» (стк. 231–243) – благодаря окраске с прожилками, напоминающей древесину:

В нем ты увидишь обилье деревьев с густыми ветвями,
как в вертограде цветущем, раскинувшем пышные кроны⁴.

Перевод «квасцы» дан, очевидно, по контексту: квасцовый камень или алюмен действительно используется для закрепления цвета при окрашивании тканей.

¹ Brown–Driver–Briggs, p. 986, no. 9626; Koehler–Baumgartner–Stamm, no. 9308.

² Brown–Driver–Briggs, p. 986, no. 9619.

³ Encomiastica II, p. 77.

⁴ Стк. 234–235. Halleux–Schamp, p. 94.

Риги оставляет это слово без перевода и транскрибирует как *purinon*¹ – предположительно он имеет в виду *πύρινον*, форму ср.р. прилагательного *πύρινος* *огненный* или *πύρινος* *пшеничный*. Первый вариант хорошо совпадал бы с указанным далее свойством агата как «жгучего», второй – с отмеченным в лапидариях цветом одной из разновидностей агата. Напр., у Сократа и Дионисия: «Агат – целиком желтый (*όλοκίτρινος*)». У Михаила Пселла: «агат пестрый – один бледно-желтый...». Дамигерон-Эвакс: «по цвету подобен шкуре льва»². Но здесь также есть сложность: гласный *υ* в обоих случаях ударный и вряд ли мог легко выпасть при искажении слова. Можно предположить здесь *πυρίον*, вариант от *πυρεῖον* (одно из значений его – *горючий материал* или *горящая головня*³), или некое производное от греч. *πέπερι*, *πέπερις* *перец*. Все это согласуется с эпитетом камня *χνϙ*, что, скорее всего, следует перевести *жгучий*, *горючий*, *острый*⁴. Первичное значение глагола *χοϙϙ* – *сжигать*, *жечь*, а уже потом – *быть едким*, *кислым* и т.п. Возможно, в первоисточнике имелось в виду, что камень может гореть – свойство, засвидетельствованное у того же Теофраста для целого ряда минералов.

Ср. также слово мужского рода *πυρήν*, род п. *πυρήνος* *косточка* (*плодовая*); название камня у Плиния, «Естественная история», 37.188, *πύρινον φάρμακον* *огненное зелье*, может быть, *мышьяк* в алхимическом

¹ Righi, vol. I, p. 149.

² Об источниках, где цвет агата определяется как цвет львиной шкуры, т.е. золотисто-желтый, см. Halleux–Schamp, p. 115, p. 317, n. 8.

³ Liddell–Scott–Jones, p. 1557 B.

⁴ От глагола *χοϙϙ* *сжигать*, *жечь*, *быть едким*, *кислым*, *горьким*. Риги переводит *χνϙ* как *редкий*, возводя эту форму к омонимичному глаголу *χοϙϙ* *быть редким*, *ценным* (Righi, vol. I, p. 149). Но такому переводу противоречит контекст: здесь явно говорится о вкусе (*τπε*) камня.

тарктате Зосимы, с. 201В¹, и название растения *λίβινον* у Псевдо-Диоскорида, 3.73.

Описание позволяет заключить, что, по крайней мере, часть свойств камня принадлежит вовсе не агату. Вероятнее всего, следует согласиться с интерпретацией лувенских издателей²: имеется в виду квасцовый камень (алюмен), который издавна использовался и при окраске тканей, и в медицине. Предположительное указание на окраску не противоречит этому: квасцовому камню свойственна и светло-желтая окраска.

Такое замещение тем более вероятно, что энкомий содержит упоминание о лечебном применении «агата». В лапидариях засвидетельствовано несколько таких упоминаний, относящихся также к агату. См., напр., лапидарий Епифания:

Растертый в порошок с водой и намазанный на место укуса, он обезвреживает яд скорпиона, ехидн и тому подобных³.

Другие лапидарии свидетельствуют, что «львиный агат» помогает от укуса скорпиона⁴, а «антиагат» умеряет жар⁵. Если принять догадку о квасцовом камне, напрашивается вывод, что такая замена восходит к одному из лапидариев, источников энкомия.

Сравнение апостола Иуды Иаковлева со «жгучим, едким» камнем обусловлено, возможно, резко обличительными и полемическими мотивами Послания Иуды, которое цитируется в тексте энкомия.

¹ Liddell–Scott–Jones, там же.

² *Encomiastica* II, p. 77, n. 68.

³ Eriphanius, *De XII gemmis*, p. 197.

⁴ Halleux, vol. II, p. 610.

⁵ Там же, p. 633.

(48) Еще он сказал: «камень халцедон». Ибо камень халцедон – камень темный, цвета пепла, и (9v b) мало света в нем. Воистину, этот камень халцедон подходит Иуде, сыну Симеона, Искарюту: он ходил со Христом в коварстве, и корень горечи произрастал в нем. Когда он видит знамения и чудеса, которые творит Христос, собственная мысль посрамляет его, и он говорит в сердце своем: «Это Сын Божий».

Халцедон в коптском перечне не только выглядит самым неприглядным, но и представлен как прообраз Иуды Искариота. Очевидно, подобные отрицательные характеристики обусловлены тем, что у составителя гомилии, копта-монофизита, название камня ассоциировалось с враждебной «халкидонской» конфессией. Это окончательно исключало бы авторство Севериана: Халкидонский собор состоялся в 451 г., т.е. спустя примерно столетие после его жизни. Правда, в арабских версиях такого отождествления нет, так что можно также счесть параллель «халцедон=Иуда» вторичной, вставленной в текст уже после расхождения первоначального текста энкомия. Но надо заметить, что в арабских кодексах есть намек на подобное сопоставление: последний камень перечня (не халцедон) сравнивается с Матфием, который был «причислен к именам двенадцати апостолов»¹, то есть избран на место Иуды². Не исключено, что этот вариант в коптской Vorlage арабских версий и был первичен, а раздел «халцедон=Иуда Искариот» — интерполяция, вставленная в полемических целях.

В энкомии название камня представлено в нескольких вариантах: кархнтωн³, [...]рхндωн и харкндωн⁴. Здесь явно перепутаны два географических названия, схожих по фонетике: * халкндωн *Халкидон* и

¹ Righi, vol. II, p. 360.

² Деян 1:26.

³ Huvernath, vol. 52, f. 6v A.

⁴ Huvernath, vol. 52, f. 9v A-B.

греческий вариант названия καρχιδων *Карфаген*. Но это не единственный коптский текст, где эти топонимы могут быть взаимозаменяемы: ср. выражение в остраконе – ⲉⲁⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲕⲁⲣⲕⲏⲁⲱⲛ «халкидонская ересь»¹, где речь идет явно о Халкидоне, а пишется топоним скорее как «Карфаген».

Такое чередование засвидетельствовано не только в коптских источниках. Исследователи труда Теофраста отмечают, что написание Καρχηδόνι (в) *Карфагене* (De lapid. IV. 25) ошибочно, хотя и засвидетельствовано во всех рукописях; следует читать Χαλκηδόνι (в) *Халкидоне*². Возможно, отсюда происходит конвергенция в сирийских текстах: оба географических названия могут писаться ܩܪܩܕܢ *qrkdn*’ или ܩܪܩܝܕܢ *qrkydn*³.

Но у Плиния Старшего засвидетельствованы описания, которые также вполне могли дать основание для подобной уничижительной характеристики «халкидонского» или «карфагенского» камня. Плиний характеризует халкидонские смарагды как

vilissimi... minimique, iidem fragiles et coloris incerti «самые дешевые и мелкие, они же хрупкие и нестойкого цвета» ... *venosi iidem squamosique* «они же с прожилками и шершавые» (Естественная история, XXXVII. 71–72).

Ниже (94–95), ссылаясь на Архелая, автора одного из своих источников, он говорит о карфагенских карбункулах, что те *multo minores* «гораздо мельче» и *nigrioris aspectus* «темнее с виду», чем другие разновидности карбункула.

¹ Biedenkopf-Ziehner, p. 298–299.

² Theophrastus, p. 104.

³ Payne Smith, vol. II, p. 3746.

Есть в лапидариях и указание на камень «цвета пепла», хотя Диоскорид приписывает эту окраску другому камню — галактиту¹ (он же белая яшма).

Далее (разделы 129-132) в энкомии говорится, что эти двенадцать камней образовали алтарь пророка Илии и «знаменуют нам Христа и Его двенадцать апостолов». Эпизод восходит к 3-й книге Царств², но добавлены апокрифические детали: в Библии камни алтаря отождествляются с племенами (коленами) Израиля, но там нет параллели с двенадцатью самоцветами на нагруднике.

Как уже было сказано, коптский вариант энкомия – по всей видимости, не Vorlage арабских версий, а какая-то другая редакция, причем сокращенная. Арабские переводы сделаны с тех вариантов энкомия, где некоторые темы разработаны более подробно.

Возможно, в коптской гомилии для описаний свойств камней использованы некие источники уже после того, как варианты разошлись.

В таблице 1 сопоставляются данные коптского энкомия и двух арабских версий (порядок следования, названия камней, перевод, параллели с апостолами)³. Причем, так же как в коптском тексте, в каждом из арабских кодексов перечень камней приводится два раза: после простого перечисления следует список уподоблений «камень=апостол». В каждом кодексе первый перечень отличается от второго, хотя и не столь заметно, как в коптском варианте.

Таблица 1

	Коптский	Ватиканский кодекс	Каирский кодекс
1	Сардис / Симон Петр (сигма)	ماس алмаз Симон Петр (сигма)	ماس алмаз Симон Петр (сигма)
2	Хризолит / Андрей	كسيس топаз , вариант جوهر	جوهر жемчуг Андрей

¹ Halleux–Schamp, p. 302.

² 3 Цар 18:31–32.

³ Righi, vol. II, pp. 358–360.

		жемчуг Андрей (дельта)	
3	Аметист /	فیروزج <i>карбункул</i> , он же <i>бирюза</i> Иаков (альфа)	البجادي <i>гранат</i> Иаков (альфа)
4	Гиацинт /	یاسب <i>яшма</i> Иоанн (йота)	یاسب <i>яшма</i> Иоанн (йота)
5	Топаз /	مها <i>горный хрусталь</i> Филипп («светильник»)	مها <i>горный хрусталь</i> Филипп
6	Лигурий /	بلور <i>берилл</i> Варфоломей (бета)	بلور <i>берилл</i> Варфоломей
7	Жемчуг /	جزع <i>оникс</i> , вариант: <i>ثاجي</i> <i>сапфир</i> (проверяющий чистоту золота) Фома	камень, «проверяющий золото» Фома
8	Карбункул / Фома	زبرجد <i>хризолит</i> ¹ Матфей	زبرجد <i>хризолит</i> Матфей
9	Смарагд /	عقيق <i>агат</i> Симон Кананит (сигма)	عقيق <i>агат</i> Симон Кананит (сигма)
1	Хрусталь /	كر كهند <i>халцедон</i> Иаков Алфеев	كر كهند <i>халцедон</i> Фаддей
1	Агат /	مدمنج <i>сардоникс</i> ²	<i>гранат</i> Симон Алфеев
1	Халцедон / Иуда Искарот	يرك <i>сердолик</i> , он же <i>ثاجي</i> <i>сапфир</i> / Матфий	مرجان <i>коралл</i> Матфий

¹ По фонетическому составу (*zbrgd*) можно предположить «смарагд».

² Так в простом перечне. В списке с параллелями эта фраза пропущена.

Принимая во внимание существенные расхождения между коптской и арабскими версиями, их трудно возвести непосредственно к одному и тому же первоисточнику. (Ватиканский и Каирский кодексы арабской версии тоже различаются между собой, но не настолько сильно.) Возможно, здесь следует говорить даже не о конкретном источнике, но о некоей экзегетической традиции, которой следовали обе версии.

Вспомним, что первоисточником перечня в энкомии назван пророк Иезекииль. В примечаниях к лувенскому изданию справедливо сказано, что в книге Иезекииля нет перечня двенадцати камней, хотя драгоценные камни упоминаются в 27:16 (в Септуагинте есть расхождения) и 27:22, а в 27:16–25 перечисляются ценности разного вида. На самом деле, по словам издателей, автор, по-видимому, исходит из перечней в Исх 28:17–20 и 39:10–13, а также в Откр 21:19–20¹.

Возникают вопросы: почему же список двенадцати камней, явно восходящий к описанию орната первосвященника в книге Исхода, составитель энкомия приписывает Иезекиилю? И почему перечень в Откровении Иоанна Богослова настолько расходится с перечнями в Танахе?

Следует оговориться, что в заключительной главе 48 книги Иезекииля есть описание грядущего Иерусалима, где двенадцать ворот выходят на четыре стороны света и называются по именам племен Израиля (Иез 48:30–34). Мотив драгоценных камней здесь отсутствует, но в остальном гл. 21 Откровения Иоанна Богослова обнаруживает преемственность именно с этим описанием.

Перечень Откр 21 в отношении камней небесного Иерусалима опирается также на более раннюю библейскую традицию. Несколько райских драгоценных камней, часть из которых совпадает с названными в Откр 21, перечисляются в описании грядущего мессианского Иерусалима:

¹ Encomiastica I, p. XIII; Encomiastica II, p. 72, n. 34.

Ис 54:11–12 Я положу камни твои на рубине (רִבְנִי , реконструируется как רִבְנִי; «рубин? карбункул? в Септ ἄνθραξ) и сделаю основание твое из сапфиров (סַפִּירִים , Септ σάπφειρος); и сделаю окна твои из рубинов (רִבְנִים рубин? Септ ἴασπις), и ворота твои — из жемчужин (פִּתְּוֹתֵי־בְּרִיָּאֵס карбункулы? букв. «сверкающие, горящие камни»? Септ λίθοι κρυστάλλου «камни хрустальные»), и всю ограду твою — из драгоценных камней רִבְנִים (букв. «отрадные камни», Септ λίθοι ἐκλεκτοί «отборные камни»).

Товит 13:16–17 Ибо Иерусалим отстроен будет из сапфира (σάπφειρος) и смарагда (σμάραγδος) и из дорогих камней (λίθοι ἔντιμοι); стены твои, башни и укрепления — из чистого золота (χρῦσιον καθαρόν); и площади Иерусалимские выстланы будут бериллом (βήρυλλος), анфраксом (ἄνθραξ) и камнем из Офира (λίθος ἐκ Σουφίρ).

См. также кумранские тексты 5Q 15 I, 1,6-7 и 4Q 164 (4Q pIs d).

Если коптская версия энкомия называет лишь имя Иезекииля, в арабской версии цитируются некие речения этого пророка, где говорится, что три «основания» небесного Иерусалима построены из двенадцати драгоценных камней, каковые и перечисляются¹. В книге Иезекииля, как и отмечает издатель энкомия, нет такого раздела, хотя и говорится о трехъярусном строении одного из зданий комплекса грядущего Храма (Иез 42:3). На первый взгляд, цитата в арабском энкомии ближе всего к упомянутому выше разделу в Откр 21:18–21. Но, кроме того, она еще явственнее, чем имя Иезекииля в коптской рукописи, наводит на мысль о существовании некоего апокрифа под именем Иезекииля.

Таблица 2 объединяет варианты библейского списка двенадцати самоцветов на ризе первосвященника в масоретском тексте (далее Мас) и древнейших версиях Исх 28:17–20: в Септуагинте (далее LXX), Вульгате,

¹ Righi, vol. II, pp. 358–359.

Пешитте и таргумах. Во второй колонке приведены наиболее вероятные переводы названий камней в масоретской Библии¹.

Таблица 2. Исход 28:17-20

Мас	Вероятный перевод	LXX	Вульгата	Пешитта	Таргум Неофити	Таргум Пс.-Ионафана	Таргум Онкелос
סָדָם	сердолик? рубин?	σάρδιον	sardius	סַמְקָה <i>swmq'</i>	סמקרה	סמוקתא	סמקון
פְּטוּף	топаз? хризолит?	τοπάζιον	topazius	זֶרְגַּ' <i>zrg'</i>	ירקרה	ירקתא	ירקון
בְּרָקֶה	изумруд? темно-зеленый берилл?	σμάραγδος	zmaragdus	בְּרָקָה <i>brq'</i>	ברקתה	ברקתא	ברקון
נֶפֶד	рубин? карбункул? “зеленый”? бирюза? малахит? гранат?	ἄνθραξ	carbunculus	שְׁדֵי־יָדָה <i>šdyd'</i>	כרוידינה	איזמוגד	אזמרגדין
סַפִּיר	лазурит? сапфир?	ἴασπις	sapphyrus	סַפִּירָה <i>spyl'</i>	סיף דספרינה	ספיירינון	שבניז
יָהֶלֶם	яшма? оникс?	σάπφειρος	iaspis	בְּחַלְמָה <i>nq't'</i>	עין-עגלה <i>teľyčuy' laz</i>		סבהלום
לְשֵׁף	карбункул? гиацинт? красный янтарь?	λιγύριον	ligyrius	כַּנְכְּנֻוֹן <i>knknwn</i>	לשם זורין	קנכירינון	קנכירי
בְּבֹ	агат? оникс?	ἀχάτης	achates	בְּבֹתָה <i>qrkdn'</i>	ברולין	טרקין	טרקא
אֶחְמָה	красная яшма? аметист?	ἀμέθυστος	amethystus	אֶחְמָה <i>'yn 'gl'</i> ²	זמרגדין	עין עיגל	עין-עגלא
תְּרִשִׁי	желтая яшма? топаз?	χρυσόλιθος	chrysolitus	תְּרִשִׁי <i>tršyš</i>	כרום ימה רבה	כרום ימה רבה	כרום ימא
שֹׁהַב	оникс? хризопраз? берилл? малахит?	βηρύλλιον	onychinus	שֹׁהַב <i>brwl'</i>	ברלחא	בירליוות חלא	בורלא
יֶשְׁפָה	яшма	όνύχιον	berillus	יֶשְׁפָה <i>yšph</i>	מגליתה	מרגניית	פנתירי

¹ Переводы даются по словарям: Koehler–Baumgartner–Stamm; Brown–Driver–Briggs.

² Payne-Smith, vol. II, p. 2868A:)L1G(e nYi(*телячий глаз* - название камня; может быть, *сардоникс* или *аметист*.

Расхождения коптского текста с библейскими перечнями наблюдаются не только в порядке следования, но и в самих названиях камней. Последнее, казалось бы, не может считаться убедительным аргументом, потому что, как уже было сказано, названия минералов — возможно, самая неясная по этимологии лексическая группа в словаре Библии, и при переводе значение часто подвергается искажениям. Но различие четко видно, если сравнивать коптский текст с соответствующими стихами Септуагинты. Это тем более правомерно, что в коптском энкомии все названия камней представляют собой греческие заимствования. Коптская версия Библии была сделана с Септуагинты, и перечни самоцветов в вышеперечисленных местах следуют греческому тексту. А в энкомии есть целый ряд существенных отличий. Так, здесь отсутствует сапфир, который есть в Исх 28 и 39, нет оникса и ясписа, зато присутствуют гиацинт, халцедон, жемчуг и горный хрусталь («камень хрусталь»), в перечнях Септуагинты не засвидетельствованные.

Если сравнить все списки самоцветов в Библии, включая Новый Завет, то ближе всех к коптскому тексту оказывается перечень в Откр 21. Здесь присутствуют халцедон и гиацинт, назван и жемчуг, хотя и вне списка двенадцати камней — как материал, из которого построены двенадцать врат нового Иерусалима (Откр 21:21). Есть также и намек на хрусталь — в предшествующих перечню стихах, где свет небесного града уподобляется «камню яспису кристалловидному» (κρυσταλλίζοντι; там же, 11).

Таким образом, источником перечня в энкомии послужила, скорее всего, не Септуагинта. Пожалуй, самую прямую параллель к Септуагинте в энкомии представляет рассказ об употреблении топаза (Исх 28:5–6). Как было показано выше (см. раздел о топазе), коптское описание обрамления топаза почти дословно повторяет описание обрамления двух камней ⲙⲓⲛ на эфоде (варианты перевода: *оникс*, *хризопраз*, *берилл* или *малахит*, в Септ камни *смарагдовые*).

Что касается остального текста, ясно, что ни порядок перечисления камней, ни их полный набор в коптском энкомии не может непосредственно восходить ни к одному из известных нам библейских перечней. Ни первый перечень (§ 28, простое перечисление), ни второй (§§ 29–48, описание свойств и параллели с апостолами) не совпадают с библейскими.

Список не может также восходить ни к одному из христианских перечней: ни к Мелитону, ни к Епифанию, ни к аналогичному пассажи у Андрея Кесарийского. Отождествление апостолов с самоцветами, если оно есть, проводится по-другому, и сам список апостолов несколько отличается: так, Андрей Кесарийский называет в числе апостолов Павла, но не называет Иуду. В коптском тексте перечислены только первые ученики Иисуса — Павел не упоминается; отсутствует также Варфоломей, который есть в перечне Андрея Кесарийского.

Следующий вопрос: почему, приводя перечень двенадцати камней, составитель энкомия ссылается не на Исход или Откровение Иоанна Богослова, а на Иезекииля? Единственный в канонической книге Иезекииля список самоцветов обнаруживается в описании одеяний царя Тира, причем перечислено не двенадцать, а всего девять камней:

Ты жил в Эдеме, в саду Божьем. Твои одеяния были сплошь драгоценные камни: рубины, хризолиты, гагаты, топазы, шохам, яшма, лазурит, бирюза, изумруды. Украшения твои и облаченья твои были сделаны из золота. Они были на тебе с самого дня сотворения твоего (Иез 28:13).

Перечень камней в Септуагинте выглядит несколько иначе:

... сардий, топаз, смарагд, антракий, сапфир, яспис, серебро, золото, лигий, агат, аметист, хризолит, берилл и оникс.

Коптская версия, выполненная с Септуагинты, в точности повторяет этот перечень¹.

Таблица 3 демонстрирует названия камней в масоретском тексте Иез 28 и в других древнейших версиях: в Септуагинте, Вульгате, Пешитте и таргуме Ионафана на книги пророков. Во второй колонке даны наиболее вероятные переводы названий оригинала по упомянутым выше словарям (см. таблицу 1). Для названий на других языках, если они отличаются, приводится буквальный перевод.

Таблица 3

	Мас	Вероятный перевод	LXX	Вульгата	Пешитта	Таргум Ионафана
1	אַדָּם	сердолик? рубин?	σάρδιον	sardius	סרדון <i>srdwn</i>	מִקְדָּן некий красный камень
2	פִּזְדָּה	топаз? хризолит?	τοπάζιον	Topazius	קרקדן <i>qrkdn'</i> <i>халцедон</i>	רַק от корня <i>зеленый, бледный?</i>
3	יָהֶלֶם	яшма? оникс?	σμάραγδος	iaspis	זמרדן <i>zmrgd'</i> <i>смарад</i>	סבילום
4	תְּרִשִׁי	желтая яшма? топаз?	ἄνθραξ	chrysolitus	בריל <i>brwl'</i> <i>берилл</i>	צְרִים כְּרוֹם <i>цвет моря</i>
5	שֹהַם	оникс? хризопраз? берилл? малахит?	ἴασπις	onyx	ספיר <i>spyl'</i> <i>сапфир</i>	בְּרִילָא <i>берилл</i>
6	יְשַׁפֵּה	яшма	σάπφειρος	berillus	ישפון <i>'yspwn</i>	פַּנְתֵּרִין «пантерион»
7	סַפִּיר	лазурит? сапфир?	λιγύριον	sapphyrus	קרוסטלל <i>qrwstllws</i> <i>хрусталь</i>	שַׁבְּוִין <i>сапфир</i>
8	נִפְדָּה	рубин? карбункул? зеленый камень? бирюза? малахит? гранат?	ἀχάτης	carbunculus	מרגנדן <i>mrgnyt'</i> <i>жемчуг</i>	זמרדן <i>смарад</i>
9	בְּרִקָּה	изумруд? темно-зеленый берилл?	ἀμέθυστος	zmaragdus		בְּרִקָּה (от корня ברק <i>сверкать, молния?</i>)
10			χρυσόλιθος			
11			βηρύλλιον			
12			ὄνυχιον			

Как можно заметить, в Септуагинте в перечень камней, между названиями ἴασπιν и λιγύριον, вставлено καὶ ἀργύριον καὶ χρυσίον *и серебро, и золото*. Далее следуют еще шесть названий самоцветов, итого их получается

¹ Ciasca, p. 288.

не девять, как в масоретском оригинале Иез 28, а двенадцать, как в Исх 28. Более того: в масоретском тексте Иезекииля не только количество, но и набор, и порядок перечисления камней не такие, как в книге Исхода, а в Септуагинте они в точности повторяют перечень Исх 28 и 39. Только *сапфир* и *яспис* поменялись местами, но это можно объяснить ошибкой переводчика или вариацией в тексте, с которого делался «перевод Семидесяти». Иначе говоря, в Септуагинте перечень камней на одеждах царя Тира скорректирован по образцу перечня камней на одеянии первосвященника.

Любопытные параллели обнаруживаются в сирийской версии Пешитты. В основном сирийский перевод следует масоретскому оригиналу: здесь нет тех поправок и дополнений по аналогии с Исходом, как в Септуагинте – за исключением того, что названия большей части камней (сардис, халцедон, смарагд, берилл, яспис, жемчуг, хрусталь) заимствованы из греческого. Перечислено даже меньше камней, чем в масоретском тексте: здесь их не девять, а восемь. Но сами названия оказываются ближе к коптскому энкомию, чем любой из библейских списков: в перечне Пешитты присутствуют халцедон, хрусталь и жемчуг, которых ни в оригинале, ни в Септуагинте нет. Как уже было сказано выше, эти названия засвидетельствованы только в Откр 21, но и там хрусталь и жемчуг названы вне перечня. «Золото» (под № 9 в перечне) могло быть истолковано как хризолит (ср. кальку с греческого названия в сирийском переводе Откр 21 – «золотой камень»). Хотя известно, что на перевод Пешитты оказали влияние ранние таргумы, перевод перечня в Таргуме Ионафана на книгу Иезекииля существенно расходится с Пешиттой, так что здесь вряд ли можно говорить о какой-либо преемственности¹.

Главы книги Иезекииля, посвященные языческому городу Тиру и его царю (гл. 26–28), носят, разумеется, обличительный характер. Но, возможно, есть связь между описанием одежды первосвященника и данными о

¹ Подробнее о Таргуме см. диссертацию: Damsma.

богатстве Тира и его царя. Во-первых, Тир и его царь имеют прямое отношение, так сказать, к материальной части иудейской религии: сообщается, что царь Тира Хирам поставлял Соломону материал и слуг для постройки Храма (3 Цар 5), мастер Хирам из Тира отлил медную утварь для Храма (там же, 7:13–47). В гл. 27 книги Иезекииля Тир описывается как богатейший город, утопающий в роскоши, центр оживленной торговли – в частности, торговли драгоценными камнями (Иез 27:16.22). В сопоставлении с данными энкомия все это заставляет предположить, что существовала апокрифическая традиция на основе книги Иезекииля, где царь Тира выступал и как поставщик драгоценных камней для одежд первосвященника. Правда, по данным библейского канона одежда первосвященника делалась еще во время Исхода, но в апокрифах некоторые библейские реалии могут смещаться.

Х. Квиринг в статье, посвященной рассматриваемой здесь теме¹, не только говорит об экспорте из Финикии камней для первосвященнического орната X в. до н.э., но и называет Хирама «прототипом» или «образцом» для царя Соломона². В связи с этим возникает еще одна догадка. Почему стих Иез 28:13 в Септуагинте оказался «выровнен» по образцу описания камней на одежде первосвященника из Исх 28? Восходит ли эта поправка к некоему варианту оригинального текста, Vorlage Септуагинты, который отличался от масоретской редакции? Но следов подобного текста, насколько нам известно, не обнаружено. Ни одна из других версий, сделанных не с Септуагинты, такого варианта не поддерживает – этого нет ни в Пешитте, ни в Вульгате, ни в таргумах. Один из возможных ответов на этот вопрос заключается в том, что во времена, когда складывался так называемый «перевод Семидесяти», уже существовало предание, связывающее описание одежды первосвященника с представлением о богатстве царя Тира и торговле драгоценными камнями в Тире.

¹ Quiring, pp. 109–120.

² Quiring, p. 120.

Кроме того, непосредственно после описания его одежд царь Тира представлен как сверхъестественное существо, херувим (керуб), пребывавший в божественной обители, «среди огненных камней» (Иез 28:14–15)¹.

Р.А. Барнетт предполагает, что описание царя Тира как огненного херувима, обитающего в райских горах и садах, могло быть также частью обличения: пророк высмеивает и обличает царя за то, что он прямо или символически отождествляет себя со своим божеством Мелькартом или с его созданием, керубом (или, как это формулирует Барнетт, сфинксом)².

Одна из реконструкций мифологического повествования о «финикийском Эдеме» выглядит примерно так:

Ты, хранитель печати Табнит,
 исполненный мудрости и совершенный красотой.
 В Эдеме, в саду богов, ты был!
 Драгоценные камни были твоим одеянием.
 С того дня, как ты был сотворен,
 Я сделал тебя херувимом защищающим.
 На святой горе бога ты был,
 среди камней огненных ты ходил.
 (10:) Ты был безупречен в своих путях
 с того дня, как был создан,
 пока нечестие не обнаружилось в тебе.
 Твое нутро было исполнено преступления и греха,
 так что Я сбросил тебя с горы богов³.

¹ Полностью эту цитату см. в главе 4, «Сатанологический миф».

² Barnett, pp. 12–13.

³ Rosenwasser, p. 10.

Сирийский апокриф «Пещера сокровищ» прямо говорит, что царь Тира Хирам объявил себя божеством:

... он был человек и кощунствовал, говоря: — Я бог, на престоле Божьем сию в сердце моря.¹

Как бы то ни было, обожествление образа царя Тира служит дополнительным основанием для того, чтобы его одеяния трактовались в апокрифах как небесный прототип одежды первосвященника.

Параллель между повествованием Иезекииля о князе Тира и перечнем двенадцати самоцветов в Откр 21 проводит уже Ориген. Основываясь на характеристике этого правителя в Иез 28:12-14, Ориген в 13-й гомилии утверждает, что имеется в виду не человек, а божество, и не земной Вавилон². Далее он говорит о двенадцати (а не девяти) драгоценных камнях на одеянии «херувима» (*Omnem lapidem bonum indutus es, sardium et carbunculum, sapphirum et beryllum et hyacinthum et iaspin et reliquos **duodecim** lapides*) и упоминает, что в Откровении перечислены камни такого же вида и в таком же порядке (*eodem modo atque ordine nuncupatos*)³. Таким образом, уже в раннехристианской экзегезе проводится сопоставление самоцветов «небесного Вавилона» и небесного Иерусалима.

В арабских версиях энкомия Иуда Искарот, который «стал среди них прокаженным», не входит в перечень камней. Обе арабских версии указывают, что в обличении царя Тира Иезекииль говорит именно о нем⁴.

Кроме того, существует коптский текст, где пересказывается вариант «сатанологического мифа», почерпнутый, как говорит составитель, из

¹ La Caverne des trésors, гл. 35.25 и далее. Полностью эту цитату см. в главе 4, «Сатанологический миф».

² Origène. pp. 408–409.

³ Там же, с. 424–426.

⁴ Righi, vol. II, pp. 368–369.

некоего еретического писания. Там Сатанаил, судя по одной детали, прямо отождествляется с тирским «херувимом» из Иез 28:

Когда обнаружил Бог в нём (Сатанаиле) это зло, Он приказал, чтобы один из этих херувимов извлек его из среды огненных камней и сверг на землю¹.

По мнению Войку, и арабский, и коптский вариант перечня камней восходит именно к списку у Иезекииля, «с которым совпадает в девяти случаях»². Но, на наш взгляд, если в четверти случаев обнаруживается несовпадение, гипотеза о прямой преемственности выглядит сомнительно. Тот же автор сам отмечает, что в коптском списке есть халцедон и горный хрусталь, которые отсутствуют в Иез 28, но есть или подразумеваются в Откр 21³.

Говоря о библейских «лапидариях» и их переводах, нельзя не вспомнить один примечательный раздел, или «барайта», из мидраша на Исход, приписываемого таннаю р. Исааку, то есть восходящий приблизительно ко II в. н.э.⁴ Здесь все самоцветы на нагруднике первосвященника носят названия, заимствованные (несомненно или с большой степенью вероятности) из греческого.

Нижеследующая таблица показывает названия камней в таннаитском мидраше на Исх 28, в сопоставлении с масоретским текстом, Септуагинтой, Пешиттой и коптским энкомием.

Таблица 4

Мас	Септ	Пешитта	Энкомий	Мидраш
סָרְדִּיּוֹן	σάρδιον	سردیون <i>swmq'</i>	сардион	סרדיון <i>sardis, sardoniks</i>

¹ Crum 1903, pp. 387–397.

² Voicu, p. 248.

³ Прим. 133 на той же странице.

⁴ Bacher, pp. 79-90.

פּטדא	τοπάζιον	ⲛⲓⲥⲓⲣⲓⲥ' <i>zrg'</i>	χρυσολιθεος	טוּמפּוּזִין <i>topaz</i> ¹
ברקת	σμάραγδος	ⲃⲣⲓⲕⲏⲥ' <i>brq'</i>	αμεθυστος	זַיַּיקִינְתִּין <i>zuaqint</i>
נפך	ἄνθραξ	ⲥⲃⲓⲧⲓⲥ' <i>šdyd'</i>	εὐακινεος	בְּרִדִּינִין ²
ספיר	σάπφειρος	ⲥⲫⲉⲩⲱⲥ' <i>spyl'</i>	δοπατιον	סַנְפִּירוֹן <i>sanfirony</i>
יהלום	ἴασπις	ⲛⲓⲥⲓⲣⲓⲥ' <i>nq't'</i>	λικυριον	אֶסְמַרְגִּדִּין <i>smaragd</i>
לשם	λιγύριον	ⲕⲛⲕⲛⲱⲛ <i>knknwn</i>	μαρκαριθς	כְּחַלִּים ³
שבו	ἀχάτης	ⲓⲣⲓⲕⲏⲥ' <i>qrkdn'</i>	αμεραξ	אֶבֶטִּיס <i>agam</i> ⁴
חלמה	ἀμέθυστος	ⲓⲛⲓⲥⲓⲣⲓⲥ' <i>'yn 'gl'</i>	σμαραγδος	הִמּוּסִין <i>искаж. аметист?</i>
רשיש	χρυσόλιθος	ⲧⲣⲓⲥⲓⲥ' <i>tršyš</i>	κρυσταλλος	קְרוּמִטִּסִּין ⁵
הם	βηρύλλιον	ⲃⲣⲱⲓⲥ' <i>brwl'</i>	αχαθς	פּראַלוֹקִין <i>из греч. παράλευκον</i> <i>беловатый</i> ⁶
שפה	όνύχιον	ⲓⲥⲫⲏⲥ' <i>yšph</i>	καρχηδων	מַרְגִּלִּיטִּים <i>жемчуг</i> ⁷

Как можно убедиться, в мидраше присутствуют жемчуг и, очевидно, хрусталь, как в энкомии.

¹ С поправкой Бахера: טוּמפּוּזִין , из греч. τοπάζιον со вставным ם (Bacher, p. 83).

² Бахер считает, что это искаж. ῥόδινον *розовый* . Но есть предположение, что это сильно искаженное sarchedonius *карфагенский*, см. выше, о названии *халцедон* в коптском энкомии (Bacher, p. 85).

³ По реконструкции, κέγγριον (κεγγριαῖον), от греч. *просяное зерно*.

⁴ С поправкой средневекового экзегета: אַבֶּטִּיס , т.е. *agam* (Bacher, p. 87).

⁵ В Пешитте (Иез 28:13) предпоследний камень называется קְרוּסְטַלְלוֹס, из греч. κρύσταλλος «хрусталь». Бахер предполагает, что и здесь следует читать קְרוּסְטַלְלוֹס = קְרוּסְטַלְלוֹס «хризолит» (Bacher, p. 87, n. 2). Но в поправке нет необходимости: здесь вполне может быть назван «горный хрусталь», как в коптском энкомии на этом же месте.

⁶ Или περίλευκον «белый по краям». По Бахеру, это соответствует ониксу.

⁷ Бахер отмечает, что это единственный случай такого написания в постбиблейском арамейском, вместо обычного מַרְגִּלִּית , מַרְגִּלִּתָּא , מַרְגִּלִּתָּא. Надо сказать, этот вариант еще ближе к исходному греческому μαργαρίτης или μαργαρίτις. По мнению Бахера, имеется в виду не жемчуг, а т. наз. μαργαρίτης χερσαῖος «сухопутный жемчуг», драгоценный камень, упоминающийся у Арриана и Элиана (Bacher, pp. 88–89). Но ничто не мешает обойтись без подобной поправки и считать, что здесь действительно назван жемчуг, ср. текст энкомия.

Издатель делает вывод, что этот перечень в мидраше на Исход — не позднейшая интерполяция, попавшая туда «по произволу некоего аггадиста», а с самого начала был в составе повествования р. Исаака. Если так, то перед нами раннее толкование имен драгоценных камней, наиболее близкое к Септуагинте¹. Список греческих названий драгоценных камней, дошедший в мидраше восходит к некоему раннему источнику, который здесь опирается на древнюю экзегетическую традицию, сохранившуюся в греческих и арамейских переводах Библии, а также в Откр. В составе мидраша из школы Измаила этот список знакомит нас с воззрениями, бытовавшими в Палестине в середине II в., о значении названий драгоценных камней².

Следует также обратить внимание на сверхъестественные свойства, приписываемые в энкомии драгоценным камням. Они находят параллели в целом ряде лапидариев — даже в тех, где, казалось бы, отсутствуют фантастические поверья и детали. Особенно широко представлено свойство светиться в темноте, которое в энкомии приписывается нескольким камням: хризолиту, жемчугу, горному хрусталу и, может быть, другим. Параллель к этому мотиву можно обнаружить в библейских апокрифах. Примечательная легенда о драгоценных камнях, нигде более не засвидетельствованная, содержится в апокрифической книге «Библейские древности», приписываемой Филону Александрийскому³. Этот апокриф содержит ряд аггадических преданий, среди них встречаются уникальные⁴. Книга написана в Палестине в I в. н.э.⁵, сохранилась в переводе на позднюю латынь IV в., но оригинал был явно еврейский, причем имелся промежуточный греческий перевод⁶. В святоотеческой литературе книга не упоминается. Но можно

¹ Bacher, p. 83.

² Bacher, p. 90.

³ Используется издание: Pseudo-Philon. См. также издание Pseudo-Philo.

⁴ Pseudo-Philon, vol. II, pp. 38–39.

⁵ Murphy, p. 6.

⁶ Pseudo-Philon, II, pp. 75–78.

предположить, что именно она имеется в виду под «Книгой дочерей Адамовых» в одном из древних списков библейских апокрифов: многие женские персонажи названы по именам.

История двенадцати камней в книге связана с Кенезом, судьей Израиля. Это апокрифическая фигура; в книге Судей упоминается лишь некто Кеназ как отец первого судьи, Гофониила (Суд 1:13, 3:9–11). В книге Псевдо-Филона, как часто бывает в апокрифах, это краткое упоминание развито до размеров большого и значительного раздела: Кенез здесь – первый из судей Израиля после Иисуса Навина. Описывается последовавший после смерти Иисуса Навина период смут, правления безымянных судей и впадения израильтян в язычество (Суд 1–2).

История священных драгоценных камней начинается в главе XXV книги¹. Кенез доискивается, в чем именно согрешили впавшие в язычество израильтяне каждого из двенадцати племен (колен):

XXV. 10. И затем он допросил мужей из племени Асира, которые сказали: «Мы нашли семь священных изображений, которые амореи называли святыми нимфами, похитили их с драгоценнейшими камнями, что были вставлены в них, и спрятали. И вот, теперь они лежат под вершиной горы Сихем. Итак, пошли – и найдешь их». И Кенез послал мужей, и они перенесли их оттуда.

11. Это нимфы, которые, когда их призывали, ежечасно указывали амореям их работы. Это те, которых измыслили семь мужей грешников после потопа, чьи имена таковы: Канаан, Фут, Селат, Немброт, Элат, Десуат. И более не будет такого изображения вовеки², изваянного рукой

¹ Pseudo-Philon, I, 200–201.

² Или *в мире*. Лат. *in seculo*. Слово «s(a)eculum» *век* в этой книге употребляется, как правило, в значении *мир*, что восходит к греч. αἰών и в конечном счете – к евр. *'olam*. Здесь выражение можно перевести или *вовек*, ср. французский перевод в издании – *jamais*, или *в мире*.

мастера или украшенного разнообразной живописью. Но были они пригвождены и посвящены идолослужению. Те драгоценные камни были привезены из земли Эвилат, среди них был хрусталь и прасин, и являли они форму резной чаши¹. А еще один из них был резным сверху, а еще один – наподобие хризопраза гравированного, резьба так сияла, как если бы внутри таилась глубина и виднелась влага.

12. И это драгоценные камни, которые были у амореев в их святилищах, потому цена их была безмерна, и тем, кто входил туда ночью, не требовался свет светильника – так сиял природный свет камней. Но наиболее среди них светился тот, который был вырезан наподобие чаши, и его чистили щетиной. Ведь если кто из амореев был слеп, то шел и направлял глаза на него, и вновь обретал свет. Обнаружив их, Кенез отложил и спрятал их до тех пор, пока не узнает, что с ними делать. [...]

XXVI². 1. И когда Кенез, услышав все эти слова³, записал их в книгу и прочитал перед Господом, сказал ему Бог: «Возьми этих мужей, и то, что обнаружено при них, и все, что им принадлежит, и положи в поток Фисон, ты сожжешь это огнем, чтобы утих мой гнев на них».

2. И сказал Кенез: «Неужели и эти драгоценные камни мы сожжем огнем? Или посвятим их Тебе, потому что нет у нас подобных им?» И сказал ему Бог: «Если Бог принимает во имя Свое что-либо из проклятого, что же сделает человек? Потому теперь возьми эти драгоценные камни и все, что обозначено в книге, и когда расположишь

¹ diatridis. Очевидно, искаж. diatreta, из греч. διάτρητος, букв. *резная, просверленная*, означает стеклянный сосуд (чашу) тонкой работы, с ажурной резьбой (Liddell–Scott–Jones, p. 416A).

² Pseudo-Philon, vol. I, pp. 202–213.

³ Т.е. признания представителей ряда племен Израилевых в преступлениях против веры.

так людей, поместишь камни в той же стороне, что и книги¹, потому что огонь не сможет их сжечь, и потом Я открою тебе, как их уничтожить. А людей и всё, что обнаружено, ты сожжешь огнем. И когда соберется весь народ, скажешь им: «Так будет со всяким мужем, чье сердце уклонится от Бога его». [...]»²

6. И после этого Кенез захотел испытать, сгорят ли камни на огне, и положил их в огонь. И сделалось так, что как только они падали в огонь, угасал огонь. И взял Кенез железо, чтобы разрубить их, но как только меч их касался, плавилось его железо. Потом он пожелал хотя бы уничтожить книги водой³, но сделалось так, что вода, как только попадала на них, застывала сама собой⁴. И видя это, сказал Кенез: «Благословен Бог, что создал столь великие чудеса для сынов человеческих, и создал первосотворенного Адама, и открыл ему все, чтобы Адам, когда согрешит в этом, отказался от всех них, чтобы не открыть их роду людскому и (люди) не стали бы властвовать через них».

7. И сказав это, он взял книги и камни и положил их на вершину горы около нового алтаря, как велел ему Господь.

[...]

8. И в ту же ночь сделал Бог так, как сказал Кенезу: повелел облаку, оно пошло и взяло росу из райского льда, излило ее на книги и стерло их. Потом пришел ангел и сжег их. А другой ангел взял драгоценные камни и бросил их в сердце моря, повелел морской пучине,

¹ Судя по контексту, имеются в виду книги, записанные Адамом со слов небесных сил и содержащие божественные тайны.

² В этом опущенном нами эпизоде Кенез велит сжечь вероотступников и все найденные при них атрибуты идолослужения.

³ Еще один апокрифический мотив: попытка уничтожить книги божественных тайн, записанные Адамом. В одной из версий «Жизни Адама и Евы» есть эпизод, где рассказано, как предохранить таблицы с Адамовыми книгами от грядущего пожара и потопа.

⁴ *stringeretur in se*. Возможно, следует перевести *убывала*.

и она поглотила их. И другой ангел пошел, принес двенадцать камней и положил их около того места, откуда унес те семь, и вырезал на них имена племен.

9. Назавтра Кенез встал и нашел те двенадцать камней на вершине горы, где сам положил те семь. И резьба их была такая, как будто изображение глаз начертано на них.

10. И первый камень, на котором было написано имя племени Рувима, был подобен камню сардскому (*lapidi sardino*). А второй камень был из слоновой кости (*de dente*), там было вырезано имя племени Симеона, образ топаза (*similitudo topazionis*) был виден на нем. А на третьем камне вырезано было имя племени Левия, – который подобен был камню смарагдовому (*smaragdino*). Третий же камень назывался хрусталь (*cristallus*), на котором было вырезано имя племени Иуды, и он был подобен камню карбункулу (*carbunculo*). А пятый камень был прасин¹, и написано на нем (имя) племени Иссахара, и цвет камня сапфира (*saphiri*) был в нем. У шестого же камня резьба была, как бы хризопраз, запечатленный разными различиями, и там вырезано (имя) племени Завулона, и камень яспис (*iaspis*) походил на него.

11. А у седьмого камня резьба блестела, являя в себе как бы налитую влагу в глубине, и там написано имя племени Дана, каковой камень подобен был камню лигирию (*ligirio*). Восьмой камень вырезан был из адаманта (*de adamante*), и там написано имя племени Неффалима, и он был схож с камнем аметистом (*ametisto*). А резьба девятого камня была вырезана с горы Офир, и там написано (имя) племени Гада, и камень агат (*achates*) походил на него. А у десятого камня резьба была выдолблена и являла сходство с камнем из Теймана (*lapidis Theman*), и там написано (имя) племени Асира, и камень хризолит (*crisolitus*) походил на него. А одиннадцатый камень избран из Ливана, и там

¹ От греч. *πράσινος* *светло-зеленый*; также название некоего камня зеленого цвета в лапидариях; последнее значение засвидетельствовано и в Септуагинте, Быт 2:12.

написано было имя племени Иосифа, и камень берилл (*berillus*) походил на него. А двенадцатый камень вырезан с высоты Сиона, и камень ониксовый (*onichinus*) походил на него.

12. И сказал Бог Кенезу: «Возьми эти камни и положи их в ковчеге Завета Господня со скрижалями Завета, которые Я дал Моисею на Хориве, и они будут там, пока не поднимется Иаэль, который построит Дом во имя Мое, и тогда он положит их передо Мной на двух херувимах, и они будут Меня перед взором Моим в память дома Израиля.

13. И будет, когда полны будут грехи народа моего и станут враги властвовать над домом их, я возьму камни эти и те, прежние, вместе со скрижалями, и положу их в место, откуда они изначально были принесены. И они будут там, пока я не вспомню о мире¹ и не посету жителей земли. И тогда я возьму и эти, и другие многие, гораздо лучшие, из того (места), которое “не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку”², доколе не произошло что-либо подобное в мире³. И не будут испытывать недостатка праведные ни в делах света солнца, ни в сиянии луны, потому что свет драгоценнейших камней будет их светом».

14. И встал Кенез, и сказал: «Вот, сколь великое добро сотворил Бог людям, и из-за своих грехов они обмануты и лишены всего этого. А сегодня знаю, насколько недолговечен род людской, и жизнь их ничего не будет стоить».

¹ В тексте: *seculi*, букв. (*o*) *веке*. О значении этого слова в латинской версии Псевдо-Филона см. выше, прим. 137 к XXV. 11. Французский перевод: *monde*.

² В такой формулировке речение засвидетельствовано в 1 Кор 2:9, но восходит к книге Исайи (Ис 52:15). Поскольку книга в целом не носит христианского характера, можно считать это позднейшей интерполяцией или поправкой первоначальной цитаты из Исайи.

³ Букв. *в веке*.

15. И сказав это, он забрал камни из того места, где они были положены. И когда взял их, как будто свет солнца распространился над ними, и сияла земля от их света. И положил их Кенез в Ковчег Завета Господня вместе со скрижалями, как велено было ему, и там они по сей день.

Некоторые мотивы этой легенды могут рассматриваться как конечный результат слияния, где материал библейских перечней объединен с материалом описаний в античных лапидариях и в некоем апокрифе.

Легко заметить, что в «Библейских древностях» развиты и объединены в виде параллели или антитезы два библейских мотива: драгоценные камни на одеянии языческого божества (ср. Иез 28) сопоставляются с самоцветами на ризе первосвященника (Исх 28 и 39). Иначе говоря, это подтверждает существование уже в I в. н.э. апокрифической традиции, объединяющей «лапидарии» на одеяниях царя Тира и первосвященника.

Даже сверхъестественные свойства священных камней находят соответствие в лапидариях, причем во вполне реалистичных описаниях. Собственно, у Псевдо-Филона отмечено четыре главных чудесных свойства «языческих» камней: способность излучать свет (XXV. 12; побочным результатом этого, очевидно, служит их способность исцелять слепоту), негораемость (XXVI. 2), неуязвимость для железа и непотопляемость (XXVI. 6). По меньшей мере, три из перечисленных свойств обнаруживают аналогии в лапидариях. Так, свойство «не поддаваться железу» Теофраст отмечает для целого ряда особо твердых камней:

...есть и такие (камни), что их вовсе не берет железо, или же только насилу и с трудом¹.

¹ Theophrastus, I. 5; Россиус, с. 318.

А некоторые камни, как мы отмечали выше, обладают свойством не уступать воздействию — например, не режутся железом, но лишь другими камнями¹.

Далее указывается, что некоторые камни, в частности, тот, «из которого вырезают печати», не поддаются железу². Плиний Старший вообще говорит, что топаз – единственный драгоценный камень, который можно обрабатывать без помощи корунда, просто железом³ (Эйхгольц отождествляет этот камень с перидотом⁴). Иначе говоря, по Плинию, остальные драгоценные камни обработке железом не поддаются.

То же самое можно сказать о такой особенности, как несгораемость. Она неоднократно засвидетельствована в лапидарии Теофраста:

Одни (камни расплавляются, другие нерасплавляемы; одни горят, другие нет...⁵.

Есть другой вид камней, также именуемый “углем”, но словно возникший из вещества с противоположной природой и совершенно не поддающийся огню⁶... Не горит и камень из окрестностей Милета... и примерно так же дело обстоит со свойствами адаманта⁷, – причина его

¹ Theophrastus, VII. 41; Россиус, с. 324.

² Theophrastus, VII. 43–44; Россиус, с. 325.

³ Pliny, XXXVII. 109: «И только она одна из благородных гемм чувствительна к напильнику, все остальные шлифуются наксосским камнем и точильными камнями» (пер. Г.А. Тароняна).

⁴ Eichholz, p. 105.

⁵ Theophrastus, I. 4; Россиус, с. 317.

⁶ Это, скорее всего, гранат (Россиус, таблица на с. 315).

⁷ Адамант, греч. ἄδαμας – название самого твердого из известных в древнем Средиземноморье минералов (Liddell–Scott–Jones, p. 20). Слово впервые засвидетельствовано у Платона (Тимей 59; Политик 303). По приведенному выше замечанию Костова, это не алмаз, а скорее всего, корунд (Kostov, 110B–111A).

несгораемости отнюдь не в том, что в нем будто бы вовсе нет влаги, как в пемзе или в пепле¹.

Твердость и несгораемость — естественные качества. Но такое чудесное свойство, как способность светиться, также приписывается в лапидариях целому ряду самоцветов. По коптскому энкомию, светится во тьме хризолит, жемчуг; возможно, то же подразумевается в описаниях горного хрусталя, сардиса, топаза и аметиста. Свидетельство о подобном свойстве мы находим у Страбона (XVI. IV. 6):

Топаз – это прозрачный камень, сверкающий золотистым блеском; днем его заметить нелегко, так как он отражает солнечные лучи, но собиратели видят его ночью².

Схоже с этим сообщение Епифания о карбункуле (антракии):

Иные говорят, что находят его следующим образом: не днем его высматривают, но ночью, когда он сверкает издали напоподобие светильника или (горящего) угля и виден издали... Под какими бы одеждами он ни был спрятан, его отблеск виден сквозь покров; потому он и называется антракий³.

Михаил Пселл определяет антракий редким прилагательным *τηλεφεγγής* *светящий издали*. Схожую характеристику он дает бериллу⁴. Описание топаза у Михаила Пселла очень схоже с описанием Страбона:

¹ Theophrastus, III, pp. 18–19; Россиус, с. 320.

² Перевод Г.А. Стратановского.

³ Eriphanius, De XII gemmis, IV, pp. 296–297.

⁴ De Mély, p. 202.

Днем он не виден, ибо солнце скрывает его свет, а ночью он сияет издалека¹.

Возможно, на это намекает Теофраст в описании жемчуга (VI. 36, о нем см. выше, в комментариях к энкомию) и именно в этом смысле следует понимать эпитет *διαφανής*, неподходящий по смыслу в этом вообще-то реалистическом описании.

См. также выше, об испускающих лучи «камнях Гелиоса» в орфическом лапидарии².

Способность драгоценных камней исцелять слепоту тоже находит ряд аналогий: в тех лапидариях, где говорится о целебных или магических свойствах самоцветов, некоторые из них названы исцеляющими от глазных болезней.

Таким образом, возможно, что одним из источников легенды о камнях в «Библейских древностях» также послужил Теофраст или какой-то восходящий к нему лапидарий. Реалистические наблюдения Теофраста вполне могли трансформироваться в сверхъестественные свойства драгоценных камней у Псевдо-Филона. С другой стороны, упоминание автора коптского текста о том, что некоторые камни испускают свет, может восходить к соответствующему свойству камней в «Библейских древностях».

У Псевдо-Филона прослеживается и еще одна мифологема: представление о райском происхождении драгоценных камней. В XXV. 11 местом обретения чудесных камней названа земля Эвилат, а в XXVI. 1 местоположение их после изъятия – «поток Фисон». Это еще одна линия, восходящая, возможно, к толкованию Иез 28:13, где сказано, что царь Тира (а следовательно, и камни на его одеянии) обитал «в Эдеме». В книге Бытия оба географических названия связаны и с Эдемом, и с драгоценными камнями. О реке, вытекающей из Эдема, говорится, что она разделяется на четыре потока

¹ De Mély, p. 204.

² Halleux-Schamp, p. 98.

(Быт 211–12): «Один из них называется Пишон (יִשְׁׁוֹן , греч. Φίσων), он огибает страну Хавила (חַוִּילָה , греч. Ευίλατ), где есть золото. Хорошее золото в той стране, есть там и благовонная смола, и драгоценный камень оникс (шохам)». Так в масоретском оригинале. В Септуагинте вместо смолы назван еще один драгоценный камень: ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος *антракий (карбункул) и зеленый камень (камень прасин)*.

Интересно, что в таргуме Неофити на Быт 2:11 название земли – не Хавила, а חַוִּילָה, по всей видимости, от греч. Ἰνδική *индийская*. То же в Таргуме Псевдо-Ионафана: חַוִּילָה (ср. свидетельства лапидариев об Индии как родине целого ряда драгоценных камней).

Некоторые камни в арабских версиях энкомия обозначены одновременно двумя разными названиями, например, «карбункул, чье имя переводится: бирюза». В коптской версии это предположительно встречается один раз: лигурий назван также бирюзой (? авернх). Ср. перечень «языческих» камней у Псевдо-Филона, где каждый камень носит два разных названия. Это опять же позволяет предполагать, что у коптской легенды и Псевдо-Филона был некий общий источник.

Параллелью к Псевдо-Филону может также послужить эпизод из другого псевдоэпиграфа – 2-го, или «сирийского», откровения Варуха, написанного в первое или второе десятилетие II в. н.э. (сохранился сирийский текст; очевидно, он восходит к греческому оригиналу):

(Ангел спустился в Святая святых.) Он взял оттуда завесу, священный эфод, крышку Ковчега, две скрижали, святое одеяние священников, кадиланицу, сорок восемь драгоценных камней, которыми священники были украшены, и все священные сосуды Скинии. И сказал земле громким голосом: «Земля, земля, земля! Слушай слово Бога воинств! Прими те вещи, что Я доверил тебе, и стереги их до последних времен, чтобы, когда будет приказано, извлечь их, – чтобы не завладели ими чужеземцы. Ибо пришло время, когда Иерусалим будет

восстановлен на время, пока не будет сказано, что будет он заново отстроен навеки». И земля раскрыла уста и поглотила их (6. 7–9)¹.

Таким образом, можно предположить, что в позднеантичную эпоху, очевидно, на рубеже новой эры, существовал апокриф, приписываемый пророку Иезекиилю. Там были соединены мотивы, присутствующие в канонической книге Иезекииля и добавленные в процессе интерпретации текста: мотив драгоценных камней из Эдема – атрибутов языческого божества, двенадцати драгоценных камней (божественного происхождения) на одежде первосвященника и, возможно, самоцветов в двенадцати основаниях небесного Иерусалима. В основе апокрифа мог лежать агадический мидраш на книгу Иезекииля. Этот апокриф и послужил источником описания двенадцати камней, приписываемого Иезекиилю, в энкомии апостолам. Может быть, в Септуагинте у Тирского царя и оказалось не девять самоцветов, а двенадцать, как на ризе первосвященника, потому что легенда о двенадцати вратах небесного Иерусалима уже существовала в III веке до н. э., в эпоху «перевода Семидесяти».

Можно было бы даже сделать еще более смелое предположение по поводу рассказа о двенадцати основаниях и вратах небесного Иерусалима в гл. 21 Откровения Иоанна. Как было показано выше, список двенадцати камней в коптском энкомии ближе всего именно к этому описанию; с другой стороны, оба списка во многом расходятся с перечнями в канонических библейских книгах. Возможно, не только перечень в энкомии, но и повествование о двенадцати камнях, основаниях небесного Иерусалима, в Откр 21:18–21 восходит к этому предполагаемому «апокрифу Иезекииля».

¹ Gurtner, 36.

ГЛАВА 7. ОНОМАСТИКА И ОРФОГРАФИЧЕСКИЕ ИСКАЖЕНИЯ

Известно, что греческие заимствования в коптских текстах претерпели множество искажений. Доходит до того, что трудно бывает восстановить первоначальное правописание, а следовательно, значение слова.

7.1. Орфографические искажения

В рукописи М 591 из собрания Пирпонта Моргана (гомилия о св. Феодоре Стратилате) отец Феодора говорит о домашнем идоле своей супруги-язычницы:

πειτοϋωτ ναγϋχον ετταλνϋ εγραι εχμ πεικαπικλαριον¹

этот бездушный идол, воздвигнутый на этом капикларιον.

Составители лувенского издания гомилий в примечании к переводу предполагают, что это некое лат. *capiclarium*, возможно, принадлежащее к латинским словам, начинающимся с *capitul-*². В пример приводится слово *καπικλάριος* *тюремщик, надзиратель*, засвидетельствованное в патристике³.

Но исходя из контекста, можно сделать другое предположение: это слово представляет собой искаженное лат. *subicularium* *спальня*. Это подтверждается одной предыдущей фразой:

ασταλοϋ ριχην οϋμανενκατκ εϋσα πεснт мπειδωλον⁴

она подняла его на ложе, что под идолом.

¹ Hyvernat, vol. 28, fol. 123v col. i.

² Encomiastica II, p. 3, n. 7.

³ Lampe, I, 702 b.

⁴ Hyvernat, vol. 28, fol. 122v col. ii.

Иначе говоря, статуя была подвешена (или поставлена в нишу) над постелью.

Сходство со словом *καλικλάριος* *тюремщик* можно объяснить преобразованием заимствованного слова в духе парэтимологии (народной этимологии).

Наглядный пример парэтимологии представляет собой искажение названия монеты, лат. *centenarium*. В коптском тексте оно превратилось в *κινδύναριον*, явно по аналогии с *κίνδυνος* *опасность*¹.

О слове *περίσωμα*, которое, скорее всего, представляет собой искаженное *περίωμα*, см. в разделе «Легенды об Адаме».

Возможно, именно правописание заимствованных слов, а вовсе не их процент в тексте, может служить критерием для определения, составлен ли данный текст по-коптски или переведен с греческого. Вряд ли возможно предположить, что переводы делались со слуха или по памяти. Переводчик должен был иметь в своем распоряжении письменный греческий оригинал, с которого и выполнял коптскую версию. В этом случае слова, переходящие в коптский язык без перевода, неизбежно передаются правильно. Во всяком случае, не будет таких типично коптских ошибок, как взаимозамена глухих и звонких согласных. Если орфография коптских слов искажена, значит, перед нами оригинальный текст, где заимствованные слова уже «обкатаны» в коптском обиходе. Есть, конечно, случаи вольного переложения иноязычного текста, но это совсем не то же самое, что перевод, и могло быть сделано даже по памяти.

Если исходить из этого критерия, то большинство опубликованных текстов из монастыря Хамули (собрание Пирпонта Моргана) следует считать оригинальными коптскими сочинениями, кроме тех, что однозначно представляют собой переводы — например, версии библейских книг.

¹ *Miscellaneous Coptic Texts*, pp. 7, 9, 33.

Много общего с проблемой искажения заимствованных слов обнаруживает вопрос ономастики, происхождения и первоисточников имен собственных. Эти имена, большей частью иноязычные, в процессе заимствования и адаптации также могут видоизменяться, приспособляясь к фонетике данного языка.

Особенно разнообразна ономастика в ангелологии и демонологии апокрифических и иных текстов, включая заклинания. Известно, что в Танахе, издревле тщательно отредактированном в монотеистическом духе, почти не засвидетельствованы имена ангелов и только при внимательном прочтении и исследовании части книг можно выявить следы древних верований. В таких радикальных отклонениях от канона, как гностическая «вторичная» мифология, большое место занимают имена, заимствованные из других мифологий. Если же творцы ангелологических и демонологических построений желали оставаться в рамках библейского канона, им оставались два пути для разработки ономастики.

7.2. Ангел-писец

Пример искажения ангельского имени можно видеть в одном из эпизодов энкомия четверем животным Апокалипсиса, лист 5v, кол. i (см. Приложение). Патриарх Енох, центральный персонаж ряда апокрифических книг, говорит:

... Бог вознес меня, передал мне калам спасения и хартии через Мефриэля ангела, древнего писца, и я переписывал их шестьдесят дней и шестьдесят ночей в зонах света.

Такой же эпизод засвидетельствован только в гл. 22 2-й или «славянской» книги Еноха, где имя ангела-писца — Вереveilль или

Вревеиль, Врѣвоиль¹. В энкомии форма имени другая: меџринл, но чередование в и џ — распространенное явление в коптском, а начальное м- может быть результатом фонетической диссимиляции. Кроме того, в и м могут чередоваться в разных диалектах². Таким образом, можно предположить начальный вариант * вевринл > * мевринл > меџринл.

Этот параллельный эпизод бросает свет также на происхождение и датировку 2-й книги Еноха. Он опровергает гипотезу о ее позднем происхождении³, а также мнение, что она «не была известна ни одной из древних апокалиптических литератур»⁴.

7.3. Сатана

Особенно отчетливо процессы формирования и преобразования имен собственных можно проследить на примере имен Сатаны и низших демонов.

Известно, что слово טֹשֶׁבִּי *противник, враг, мятежник* в книге Иова (Иов 2:1) представляет собой имя нарицательное, о чем свидетельствует артикль; это производное от корня טֹשׁ или טֹשׁוּ *отклоняться, отпадать*⁵.

Есть и гипотеза, что корень этого слова выглядит иначе: טֹשׁ , то есть конечное *-n* — не суффикс, а корневой согласный⁶.

В книге Иова он — один из «сынов Божьих»; есть и еще одно место, свидетельствующее, что это прозвище или определение ангела. В Числ 22:22 это слово применяется к ангелу, преградившему дорогу Валааму: לֹא יִטְּשֶׁנִּי «чтобы противостоять ему, преградить ему дорогу».

Это можно рассматривать как один из случаев, когда свойство или действие персонифицируется и становится именем собственным. В Зах 3:11

¹ Macaskill, p. 102–105; Vaillant, p. 26 f.

² Crum 1979, p. 27 A.

³ Мещерский, 107.

⁴ Stone 2006, 46.

⁵ Brown–Driver–Briggs, № 9373–4.

⁶ Breytenbach–Day, 1369.

слово также имеет артикль, а Пар 21:1 засвидетельствовано без артикля и, возможно, воспринимается уже как имя собственное¹.

Примечательно, что в коптской литературе обнаруживаются минимум два случая обратного преобразования имени собственного в нарицательное — множественное число «сатаны», обозначающее некий вид демонов. В гомилии о Ноевом ковчеге, приписываемой Василию Кесарийскому, о падших ангелах сказано, что они «стали сатанами»². В манихейском трактате «Кефалайа», 27.15, перечисляются силы мрака: «архонты и демоны, дьяволы и сатаны»³.

Очевидно, и определение Сатаны как (п)ка̀тнгорос, из греч. κατήγορος *обвинитель*, следует считать буквальным переводом наименования 𐩧𐩢𐩨𐩠𐩪⁴. Это греческое заимствование по отношению к нему встречается и в иудейских толкованиях.

В коптских текстах засвидетельствовано и еще одно определение — ἀντικείμενος, из греч. ἀντικείμενος *противостоящий, противник*. Это тоже может быть калькой с евр. 𐤀𐤒𐤑𐤇.

7.4. Мастема

Самое раннее известное упоминание этого второго имени Сатаны — 𐩧𐩢𐩨𐩠𐩪, в греческих фрагментах Μαστιφάτ или Μανσημάτ (*status constructus?*), в латинских Mastima — обнаруживается в псевдоэпиграфе «Книга Юбилеев» (II в. до н.э.), здесь это имя вождя злых ангелов. Кроме того, оно присутствует в ряде апокрифических писаний⁵.

¹ Подробнее об этимологии и происхождении этого имени см. Everson, p. 36–40.

² De Vis, p. 219.

³ Кефалайа, с. 267.

⁴ В гомилии Макария из Ткоу (Muséon 92/1979, pp. 301-320, см. особенно p. 303), в энкомии архангелу Михаилу, приписываемом Иоанну Златоусту (Hyvernats, vol. 22, fol. 1r–7v). Здесь Сатана именуется ка̀то̀ггорос, а Михаил — суннгорос *защитник*.

⁵ См. Crum 1934, с. 52, прим. 13; Crum, A Coptic Palimpsest, с. 214, прим. 1.

Особенно часто встречается это имя в коптской литературе — как в религиозной, так и в заклитиях и магических *historiolae* (повествовательных вставках), где в той или иной форме изложен сатанологический миф. В коптских текстах он не раз называется «ненавистником», что сразу наводит на мысль об игре слов, ассоциации с коптским *мосте*, *масте ненавидеть*¹. Но вполне возможно, это не только игра на фонетическом сходстве.

Евр. *מְרִיבִים*, от корня *מריב* *завидовать, питать вражду*,² мы находим в книге Осии (Ос 9:7.8), в пророчестве о грядущей гибели Израиля³. Синодальный перевод в стихе 7 *враждебность*, а в стихе 8 *соблазн*; в современном переводе переводе Российского Библейского общества — в обоих случаях *ненависть*. Септуагинта и Вульгата дают один и тот же перевод: Септ в обоих случаях *μανία*, Вульг *amentia* и *insania* *безумие* (ср. ниже, этимологию имени Саклас). Пешитта передает это словом *כחמיה* *невоздержанность, распутство*⁴. В любом случае перед нами одно из указанных выше явлений: олицетворенное свойство или действие приобретает функцию имени собственного.

7.5. Сакла

Это одно из немногих имен собственных, по-видимому, арамейского происхождения, заимствованных в греческие, а затем коптские тексты без перевода.

В гностических писаниях под именем *саклас* выступает архангел, «великий ангел» (так в «Евангелии египтян»⁵), «бог неправедных» (в «Откровении Адама») или «первоархонт» — владыка низших космических сил или низший демиург, который по незнанию мнит себя единым Богом. В

¹ Dochhorn 2013, 35–36.

² Brown–Driver–Briggs, № 9403.

³ Charles, vol. II, p. 28, n. 8.

⁴ Payne Smith, vol. II, p. 598 B.

⁵ НХ III, p. 57-58.

«Апокрифе Иоанна» это одно из имен Иалтабаофа-Самаэля, верховного архонта, творца людей и владыки нижнего мира.

В манихействе это имя засвидетельствовано в одной из глав коптского трактата, а также в пересказах манихейской космогонии в ересиологическом труде Феодорита Кирского¹ и у сирийского автора Феодора Бар Конай². Здесь Сакла — глава архонтов злого начала, создавший перстных Адама и Еву.

Как известно, эта мифологема представляет собой гностическое перетолкование образа Бога-Творца исторических книг Библии, окруженного «ангелами служения», — того, кому теоретики этих раннехристианских школ отказывали в праве называться высшим, благим, единым Богом.

Сами составители гностических книг переводят имя Сакла как «глупец». Действительно, существует древнееврейский и арамейский глагол כָּלַל *skl* со значением *быть глупым*³.

Судя по окончанию, саклас представляет собой эллинизированное арамейское слово. Арамейское כָּלַל *skl'* означает «глупец»; в некоторых источниках это название духа зла.

Почему именно это слово стало еще одним именем верховного демона? Вспомним положение, которое давно стало общим местом в исследованиях по гностицизму: образ верховного гностического женского божества, чаще всего именуемого Премудростью, в конечном счете восходит к гипостатизированному образу Премудрости библейских книг⁴. Обычно при этом ссылаются на книгу Притчей, гл. 8–9 — здесь олицетворенная Премудрость предстает как первое творение Бога и Его помощница в сотворении мира.

¹ Theodoretī episcopi, p. 378.

² Theodorus Bar Koni, ch. LXIX, p. 318. Здесь вариант этого имени: ܫܟܠܐ.

³ Brown–Driver–Briggs, № 6551. В масоретской Библии: *глупый, глупец* Иер 5:21, Эккл 2:19; 7:17; 10:3; 10:14; כָּלַל *глупость* Эккл 10:6.

⁴ MacRae, p. 86.

Следует отметить, что библейское понятие חכמה «мудрость, премудрость» далеко не исчерпывается представлением о большом уме или знаниях. Неотъемлемый и главный элемент библейской премудрости — праведность. Иначе говоря, можно быть умным и нечестивым, но нельзя быть одновременно мудрым и неправедным. Равным образом «глупость, безумие» в библейских книгах есть не просто отсутствие ума, но отсутствие некоего правильного образа мыслей, истинного знания, предполагающего праведность. Ср. гностические тексты, где высшее знание обычно неразрывно связано с понятием праведности и с этикой, причем создатели и правители материального мира лишены этой высшей мудрости.

Противоположностью олицетворенной Мудрости в библейской «литературе Премудрости» может выступать гипостатизированная таким же образом «глупость» (см. ту же книгу Притчей). Но гораздо чаще Премудрости здесь противостоит обобщенный персонаж, именуемый «глупец» (или «безумец»).

Если Премудрость на пути от библейских толкований к гностическому мифу всё более индивидуализируется, то в тех же толкованиях, которые предположительно легли в основу гностического представления о верховной Премудрости, ее постоянный оппонент — «глупец» — тоже мог выступать как некая олицетворенная космическая сила.

Можно предположить, что и образ демона по имени «Глупец» восходит к толкованию какой-то арамейской версии «книг Премудрости» — например, к таргуму книги Притчей. Так, слово חלל в значении *глупец, глупый* встречается в следующих стихах таргума:

Глупцы (חלל) только презирают мудрость и наставление (Притч 1:7)¹.

Доколе глупцы (חלל) будут ненавидеть знание? (1:22)².

¹ Hagiographa Chaldaice, p. 118.

² Hagiographa Chaldaice, p. 119.

Отойди от человека глупого (אִלְמוּד) (14:7)¹.

Здесь «глупец» (*saklā'*) выступает как ненавистник мудрости и учения, тот, кого следует избегать².

В «Книге поставления Михаила» дьявол назван составным именем *саклатавшө* — из знакомых по гностической литературе имен низшего демиурга Сакла и Иалтаваоф. Исследователь этого письменного памятника Й. Доххорн задается вопросом, как эта «гностическая реминисценция» попала в совершенно не гностический текст³. Но скорее всего, это не собственно гностическая деталь, а наследие некой ранней апокрифической традиции, которую унаследовали как учение гностиков, так и общая религиозная литература, и магические тексты. Принимая во внимание семитское происхождение обоих имен, можно предположить здесь даже дохристианскую традицию.

7.6. Неврод / Небруэль

По ряду гностических текстов и изложений манихейского учения, имя женского демона, с которым Сакла создал материальный мир и людей, — *невршд* (*невроунл*). Скорее всего второй вариант имени — вариант первого, с добавлением теофорного элемента -нл; ср. такой же вариант имени Сифа, сына Адама — *снөнл*, гностическое *поиманл* (очевидно, от имени Поймандр) и др. Следует заметить, что практически каждое библейское имя собственное с элементом *ל*- оказывается ангельским именем у гностиков или в эпиклезах заклинаний. Что же касается исходного варианта имени, то он явно позаимствован из Библии. Неврод (Неброд) — греческий вариант имени

¹ Nagiographa Chaldaice, p. 129.

² Смагина 2011, с. 260–262.

³ Dochhorn 2013, p. 29.

одного библейского персонажа. Потомок Хама, «могучий охотник перед Господом» и первый упоминаемый царь в книге Бытия носит имя נִמְרוֹד *Нимрод* (Быт 10:8-9). В Септуагинте это имя пишется Νεβρωδ.

Казалось бы, между библейским царем-охотником и гностической верховной демоницей нет связи. Но в мидрашистском толковании на книгу Бытия Нимрод выступает уже в более близкой роли — как глава мятежников, восставших против Бога. В главе 23 мидраша «Берешит Рабба» Нимрод называется «мятежником» — явно по аналогии с корнем נָמַם *восставать, поднимать мятеж*.

Берешит Рабба, XXIII:VII. (Слова р. Симона¹): Он поразил голову Нимрода, говоря: «Этот заставил их восстать».

XXVI:IV. Р. Симон сказал: — В трех местах слово «начинать» несёт смысл «восставать, поднимать мятеж» (далее цитируются Быт 4:26, 6:1 и 10:8 — об имени Божьем, о потопе и о Нимроде).

Эти два свидетельства — мидрашистское и гностическо-манихейское — находят связующее звено еще в одном коптском гностическом тексте. В «Евангелии от Иуды» (51,8–17) следующим образом описывается явление четы ангелов, призванных царствовать «над хаосом и преисподней» (то есть над материальным миром):

И вот, явился из облака [ангел], лицо его извергало пламя, а обличье его запятнано кровью, и есть у него имя Небро (נֵבְרוֹ), то, которое переводится как «мятежник» (אַפְ[וֹס]תַּתְנִס), а другие (зовут его) И[ал]дабаот. И ещё один ангел вышел из облака — Сакла².

¹Аморай 3-го поколения, конец III – IV в.

² Codex Tchakos, p. 278. Jenott, p. 172.

Имя $\text{N}\epsilon\beta\rho\omega$ происходит от греческого варианта имени «Нимрод» в Септуагинте: $\text{N}\epsilon\beta\rho\omega\delta$ (с типичной для греческого языка вставкой β между носовым и плавным и последующим выпадением носового: $-mr-$ \rightarrow $*-mbr-$ \rightarrow $-br-$). Следует отметить, что потеря конечного согласного этого имени в «Евангелии от Иуды» может быть результатом «феминизации» имени: известна парадигма греческих имен собственных женского рода с окончанием именительного падежа на $-\omega$.

См. также свидетельство Ипполита (V.14.3) о гностической доктрине ператов (ператиков). Здесь один из духов, рожденных «по образу» женского божества, стража вод, носит имя $\text{N}\epsilon\beta\rho\acute{\omega}\nu$ ¹.

Более того, Ипполит сообщает примечательное толкование библейского свидетельства Быт 10:9 о Нимроде (Невроде) у ператиков — в учении о «мировом змее», принимающем множество обличей:

О нем, говорят они, написано: «Сильный зверолов, как Неврод, пред Господом» ($\acute{\omega}\varsigma \text{N}\epsilon\beta\rho\acute{\omega}\delta \gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\varsigma \kappa\upsilon\nu\eta\gamma\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$)².

Это свидетельство заставляет пристальнее взглянуть на данный стих Бытия — в частности, на его греческую версию в Септуагинте.

Евр. גִּבּוֹר «сильный, могучий» передается в Септуагинте словом $\gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\varsigma$, которое прежде всего означает *гигант*. Вспомним, что прототипом порождений мрака в манихейской доктрине послужили, в частности, порождения библейских падших ангелов (Быт 6:4), которые в Септуагинте также именуется $\gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ *гиганты*. Таким образом, в греческой Библии Нимрод носит то же определение, что гиганты, которые, как и падшие ангелы, в гетеродоксальных учениях могли служить прототипами демонов.

¹ Hippolytus, p. 178.

² Hippolytus, p. 184. Заметим, что предлог $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ в ссылке на Быт 10 несколько видоизменен.

Далее, выражение «перед Господом» в Септуагинте переводится ἐναντίον κυρίου. Предлог ἐναντίον *перед, в присутствии* имеет и другое значение — *против*.

Таким образом, выражение могло быть истолковано как *гигант, ловец (охотник) против Господа*. Это позволяет понять, как свидетельство о Нимроде (Невроде) при толковании библейского текста могло ассоциироваться с мятежными гигантами.

Следует принимать во внимание, что Нимрод — первый и древнейший упомянутый в Библии царь. Вероятно, и это повлияло на его отождествление с одним из владык материального мира.

В «Пещере сокровищ», 24.24, он назван не только первым царем, но и великаном, а дьявол постоянно именуется «мятежником» — слово, производное от того же корня מֵרַד *mrđ*¹. По-видимому, и эта параллель основана не только на фонетическом сходстве.

7.7. Двенадцать ангелов преисподней

В гностических «теогониях» присутствует представление о двенадцати ангелах, которых сотворила вышеописанная чета верховных архонтов (низших ангелов) Сакла и Небруэль, чтобы они царствовали над «хаосом и преисподней». По четырем рукописям «Апокрифа Иоанна» (НХ III 16, НХ II 10, Берлинская рукопись 38–40 и частично НХ IV 17) эта группа имен восстанавливается следующим образом:

1. гашѳ (аѳѳѳ, іаѳѳ)
2. гармас (гермас) , «Око огня»
3. галіла (каліла оүмврі)
4. іѳвнл (іаѳнл)

¹ La Caverne des trésors, pp. 20–21.

5. ἀδωνάϊος (ἀδωνάϊου, он же саваωθ)
6. саваωθ (καϊν)
7. καϊн (καϊναν), «которого великие поколения людские зовут Солнце»; авел;
8. авирессине (авиресиа, аврисене, акирессина);
9. ιωβηλ (ιοϋβηλ) ;
10. гармоупианл (армоупианл, армоупиенл) ;
11. ἀδωνϊн (μελχεϊρ ἀδωνεϊн, архир ἀδωνϊн) ;
12. веліас .

М. Тардые пытается идентифицировать эти имена с названиями знаков Зодиака, но большинство его построений не слишком убедительны¹. А. Уэлберн, кажется, даже не пытается объяснить их на основании библейского материала².

Действительно, список двенадцати ангелов имеет некоторые солярные черты. Так, о шестом ангеле сказано, что его зовут также «Солнце» (в греческом оригинале было Ἡλιος). Определение второго ангела, «Око огня», тоже может относиться к Солнцу. В магических текстах из Египта мы находим инвокацию двенадцати обликов верховного солнечного божества как двенадцати дневных часов (есть также заклятие двенадцати ночных часов как обликов бога преисподней)³. Приводятся их имена, некоторые (как «Адонай» и «Саваоф») совпадают с именами ангелов данного списка. Возможно, мифологема 12-ти ангелов «преисподней и хаоса» уходит своими корнями также в это греко-египетское учение о двенадцати часах-ликах Солнца.

¹ Tardieu, pp. 277—284.

² Welburn, pp. 241–54.

³ См. Hopfner, pp. 142–143.

Есть несколько имен с неясной этимологией. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что имена этих ангелов большей частью семитского происхождения. Среди них есть библейские определения и эпитеты Бога (αδωναιος и σαβαωθ); это неудивительно, если вспомнить, что гностики отождествляли Бога исторических книг Танаха с низшим Демиургом, владыкой материального мира.

Имена последних двух ангелов, велias и мелхеир, обнаруживаются в ряде источников как имена демонов. Имя верховного демона Белиал (Белиар) присутствует не только в Новом Завете (2 Кор 6:15), но и в ряде нехристианских текстов: в кумранских документах, в «Завещаниях двенадцати патриархов» и других апокрифах¹.

Имя одиннадцатого ангела мелхи́р (предположительно производное от 𐩦𐩣𐩪 *царь*) встречается в коптских текстах. Оно засвидетельствовано как имя дьявола в «Книге апостола Варфоломея о воскресении Христовом»². Страница сохранилась фрагментарно, но может быть восстановлена по аналогичному эпизоду во фрагменте другой рукописи «Откровения Варфоломея»:

... λιαρ³. Он попра́л Мельхи́ра (мелхи́р) и сковал его узами железными и булатными⁴.

Второе имя αδων(ε)ιν — явно производное от 𐩦𐩣𐩪 *господин, владыка*; а имя архир, заменяющее в одной из рукописей, можно считать эллинизированным вариантом мелхи́р, восходящим к греч. ἀρχή *начало*,

¹ Полный перечень источников см.: Charlesworth, vol. 2, p. 932

² Coptic Apocalypse, p. 6.

³ Может быть, это фрагмент имени [βε]λιар *Белиар*, о котором речь шла выше.

⁴ Lacaui, p. 43, fol. 63 a; Westerhoff, p. 76.

власть, оно же название одного из разрядов небесных сил в Новом Завете (напр., Римл 8:38, Еф 3:10).

Имя третьего ангела גלילא представляет собой, по-видимому, производное от семитского корня ללל со значением *вращать(ся)*. Можно вспомнить слово רִכְלָה *колесо*, в видении Иезекииля обозначающее один из разрядов небесных сил — колёса Престола-колесницы (Иез 1:15). Вспомним, что в книгах Еноха «офанимы» — название категории небесных сил, наряду с херувимами и серафимами¹. В Пешитте термин Иез 1:15 *колесо* переводится גלל, производным от того же корня *gl*.

Целая группа имен этого перечня носит имена библейских персонажей первых глав книги Бытия. Понятно, откуда происходят имена קַיִן *Каин* и אָבֵל *Авель*. Отождествление Каина с солнцем можно объяснить тем, каким он представлен в иудейской экзегезе. Фразу «Господь положил знак на Каина» (Быт 4:15) экзегеты II в. н.э. объясняют следующим образом:

Р. Иегуда и р. Нехемья². Р. Иегуда сказал: «Он заставил солнечный диск светить на него». Р. Нехемья сказал: «На такого-то нечестивца Святой, благословен Он, заставил солнечный диск светить?» А он учит, что Он заставил проказу осветить его³.

В главе 21 трактата «Пирке де-Рабби Элиэзер» повествуется, что Ева родила Каина от ангела Самаила⁴:

¹ Напр., 1-я книга Еноха, 71.7. 2-я книга Еноха: Vaillant, p. 22, 94.

² В мидраше приводится целый ряд дискуссий между этими танными 3-го поколения (ок. 130-160 гг.).

³ Берешит Рабба, XXII:XII. Употребляется выражение от того же корня: הוֹרִיף *светить, озарять*.

⁴ Pirke de-Rabbi Eliezer, ch. 21.

И она увидела, (что) подобие его – не от нижних, а от вышних; поглядела (*Фридлиндер*: пророчествовала) и сказала: "Человека обрела я с Господом" (Быт 4:1).

Легенда о том, что Ева родила от Самаила и Каин выглядел как ангел, излагается в Таргуме Псевдо-Ионафана и в ряде раввинских писаний¹.

Та же деталь в разных вариантах повторяется в различных версиях псевдоэпиграфа «Жизнь Адама и Евы». В греческой версии (1:3) первое имя или эпитет Каина — *Διάφοτος светлый, лучезарный*². Также в латинской версии (21:3a): Каин *erat lucidus был светлым, сверкающим*. В армянской и грузинской версиях сказано, что он цветом походил на звезды³.

Фраза «Каин, которого великие поколения людские зовут Солнце» напоминает схожую формулу в гностическом «Откровении Адама» (70,18–19) по отношению к другому патриарху: «Ной, которого поколения зовут Девкалион»⁴. Герой библейской истории Потопа отождествляется здесь с центральным персонажем греческого мифа о потопе.

Ипполит (V.14) приводит пространную цитату из некоей книги ператиков, где космогонические «силы» отождествляются с греческими и египетскими божествами, причем сформулировано это единообразно, и формулировки напоминают приведенную выше формулу:

Дочь Тифонова, верный страж всевозможных вод. Имя ее Хорзар, её неведение назвало Посейдоном. (...) А правитель двенадцати ночных часов — Соклан, которого неведение назвало Осирисом. (...) Правитель двенадцати дневных часов — Эвно (...) которого неведение назвало Исидой. (...) Сила бога правая, которую неведение назвало Реей. (...)

¹ Bowker, p. 136.

² Anderson–Stone, p. 26.

³ Anderson–Stone, p. 24.

⁴ The Apocalypse of Adam, c. 26.

Сила бога левая, властвует над пищей, ее неведение назвало Деметрой, имя же ей Бена. (...) Сила (огня) правая, властвует над плодами, его неведение назвало Мином. (...) Сила огня левая, его неведение назвало Гефестом. (...) Три силы срединные, висящие в воздухе, виновницы рождения, их неведение назвало Мойрами. Сила мужеженская, вечно подобная детям, нестареющая (...) которого неведение назвало Эросом¹.

Под «неведением» подразумеваются, конечно, прочие религии, не обладающие истинным знанием ператиков.

С большой вероятностью можно предположить, что и Каин в гностическом списке двенадцати ангелов отождествлен с греческим солнечным божеством, и «Солнце» надо понимать как имя собственное: «Каин, которого великие поколения людские называют Гелиос».

Имя «Авель» также попадает в эту группу, что заставляет вспомнить распространенный в ранней иудейской и христианской экзегезе мотив: Сиф был единственным сыном Адама, Каин и Авель рождены Евой не от Адама, а от ангела или демона².

Кроме этих двух имен, в списке «ангелов преисподней и хаоса» засвидетельствовано еще три имени потомков Адама: *καϊναν*, *ιωβνλ*, *ιουβνλ*. Ср. их имена по Септуагинте: *Ιωβελ* *Иавал* (Быт 4:20), *Ιουβαλ* *Иувал* (4:21), *Καιναν* *Каинан* (5:9–12).

Здесь следует вспомнить, как иудейская экзегеза объясняет перерыв и ретроспективу изложения родословия потомков Адама в начале Быт 5:

¹ Hippolytus, p. 178–180.

² Об этом см.: Klijn.

Адам, Сиф, Енос¹ — и молчание? Он² сказал: — До тех пор — по образу и подобию, с тех пор и далее поколения испортились и стали кентаврами (קינטורין)³.

Далее из стиха «С тех пор люди и начали призывать имя Господне» (Быт 4:26) еще один раввинский авторитет выводит толкование, что они стали обожествлять себя⁴.

Следующая глава мидраша продолжает эту тему, и излагается легенда, уже прямо соотносящуюся с гностической англологией — толкование на Быт 5:1 «Вот книга про род (תולדות) родословия, потомков) Адама»:

Эти — потомки, а первые⁵ — не потомки. А кто они? Божества (אלהים). Другое толкование: эти — потомки, а первые — не потомки. А кто они? Демоны (דמונים, букв. *духи*). Ибо сказал р. Симон:⁶ — Все сто тридцать лет, что Ева была отлучена от Адама, демоны мужские разжигались от неё и порождали от неё, а демоны женские разжигались от Адама и рожали от него⁷.

Таким образом, пять из двенадцати ангелов, царствующих над материальным миром, носят имена персонажей первых глав Бытия. Напрашивается вывод, что существовала легенда, по которой первые

¹ Быт 4:26

² Абба Коген из Барделлы, приблизительно начало III в.

³ Берешит Рабба, XXIII:VI, 1С

⁴ Там же, 2D

⁵ Т. е. Каин, Авель и потомство Каина.

⁶ Аморай 3-го поколения, конец III - IV в.

⁷ Берешит Рабба, XXIV:VI:6.

потомки Адама стали демонами или низшими небесными силами, правителями нижних небес и земного мира.

7.8. Аббатон-Муриил

Имя ангела смерти **АВВАТОН**¹ происходит от евр. **אבדון** *Аваддон*, от корня **אבד** *разрушать, губить* (Иов 28:22, Притч 15:11). В Танахе слово не персонифицировано и стоит в паре с «Шеол» *преисподняя, мир мертвых*; в Септуагинте **אבדון** переводится *ἀλώλεια*, в Вульгате *perditio* *гибель*.

В Новом Завете слово *Ἄβραδδών* персонифицировалось и стало именем «ангела бездны» (Откр 9:11). Этой традиции следует коптское писание.

Возникает вопрос: почему в коптском варианте имя претерпело такие изменения (*Ἄβραδδών* → **АВВАТОН**)? Возможно, дело не только в особенностях коптской фонетики, где греческие звонкие согласные могут заменяться на глухие. Больше всего слово похоже на эллинизированное **САВВАТОН** *суббота, седьмой день*. Можно было бы счесть такое искажение еще одним случаем народной этимологии, но опять же, вероятно, дело не в этом или не только в этом. Ангел Муриил-Аббатон в энкомии — седьмой из тех, что посланы за глиной для создания Адама, что и завершило сотворение мира²; ср. субботу как седьмой день. Параллель можно усмотреть и в утверждении, что Аббатон ведет праведников в «место покоя»³, ср. субботний покой (Быт 2:2–3). Таким образом, вполне возможно, что составитель энкомии уподобляет смерть (во всяком случае, смерть праведников) субботнему отдыху, отсюда и приведение имени в соответствие с **САВВАТОН**.

¹ Coptic Martyrdoms, p. 225–249

² Coptic Martyrdoms, p. 28, fol. 11b.

³ Coptic Martyrdoms, p. 53, fol. 24a.

Первое имя ангела смерти в хвалебном слове — *моуринл*¹. Это имя засвидетельствовано и в других коптских текстах, но относится не к ангелу смерти².

Этимология имени как производного от греч. *μύρον* «мирра»³ не вполне убедительна. Есть примечательное раввинское толкование топонима *מוריה*, *מריה* *Мория* — гористая местность, где Авраам готовился принести в жертву Исаака (Быт 22:2), она же место постройки Храма (2 Пар 3:1). Название толкуется как «место ужаса» (*מורא*), потому что Храм «устрашает язычников»⁴. Возможно, имя Муриэль также произведено от слова *מורא*, на основании как функции этого ангела, так и его устрашающего облика, описанного в коптском «Слове об ангеле Аббатоне»⁵.

Таким образом, можно сделать вывод, что имена собственные в ангелологии и демонологии раннехристианских легенд образуются двумя путями: 1) ангелологизация или демонологизация персонажа Библии, 2) персонификация понятия, качества или действия. Иногда, например, в случае с именем Неврод / Небруэль, можно проследить оба этих принципа. Судя по многочисленным параллелям в иудейских толкованиях, эти мотивы восходят к некой ранней иудео-христианской экзегезе.

7.9. Женские имена в апокрифах на Бытие

Исследование имен собственных позволяет сделать также некоторые предположения о книге «Пещера сокровищ» (VI или VII в.)

¹ Coptic Martyrdoms, p. 27, fol. 11a.

² См., напр., имя на амулете-обереге (Richter, p. 126, 128).

³ Davidson, p. 199.

⁴ The Jewish Encyclopedia, Vol. IX, p. 17B

⁵ Coptic Martyrdoms, p. 49–50, fol. 22a–b

Книга полностью дошла на сирийском языке, но сохранились и версии на ряде других языков, включая коптский¹. Так, П.-Ю. Пуарье опубликовал фрагменты коптской версии «Пещеры сокровищ», идентифицировав её в двух папирусных листах (рукопись IX в.) библиотеки Пирпонта Моргана². Издатель считает это отрывком из полной коптской версии «Пещеры сокровищ», о которой нет других свидетельств. По мнению Пуарье, язык, с которого переведен коптский текст, невозможно определить. Но есть одна деталь, позволяющая предположить перевод с греческого. Греческая форма звательного падежа в обращениях к адресату $\omega \theta\epsilon\omega\phi\iota\lambda\epsilon$ *о Феофил*³ взята, скорее всего, целиком из Vorlage коптской версии. Это не совпадает с соответствующими местами сирийского текста. Возможно, имя «Феофил» употреблено здесь в подражание обращению к Феофилу во вступлении к Деяниям апостолов (Деян 1:1). В восточном варианте сирийского текста (LII.14) имя другое: «брат наш Намосайя (ܢܡܘܣܝܐ)», в западном вообще нет имени собственного: «брат наш по закону (ܢܡܘܣܝܐ)»⁴. Последнее позволяет допустить, что имя Намосайя в восточном варианте — не что иное, как искаж. ܢܡܘܣܝܐ *nmws'*, из греч. νόμος *закон*. Следовательно, можно предположить существование не дошедшей до нас греческой версии, с которой и сделан коптский перевод.

«Пещера сокровищ» примечательна, в частности, тем, что там приводятся имена женских персонажей (жен и дочерей патриархов), о которых в канонических книгах Библии ничего не сказано.

Сохранился псевдоэпиграф, где жены патриархов также названы по именам: это «Книга Юбилеев» (II в. до н. э.), сохранившаяся в переводе на

¹ La Caverne des trésors, vol. II, p. XXIV–XXVI.

² Poirier.

³ Poirier, p. 418 и 421.

⁴ La Caverne des trésors, vol. I, p. 440–441.

эфиопский (геэз)¹. Отсюда предположение, что с «Юбилеями» следует отождествить «Книгу дочерей Адамовых» (*Liber de filiabus Adae Leptogeneseos*), упомянутую в списке апокрифов «Декрета Геласия» (конец V в.)².

При сопоставлении женских имен в «Пещере сокровищ» и в «Книге Юбилеев» сходства между двумя перечнями не обнаруживается, даже если делать скидку на искажения, которые обычно претерпевают имена собственные при переводе текста на другой язык.

В следующей таблице 5 приведены имена жен первых патриархов по текстам «Пещеры сокровищ» (варианты восточных и западных рукописей), коптского фрагмента и «Юбилеев»:

Таблица 5

Патриарх	ПС (вост.\зап.)	Коптский фрагмент	Юбилеи
Каин			'Awan
Сиф	ملححه / ملححه	галмиа (сестра Авеля)	'Azūra
Енос	... / سة	галаот (дочь Иувала)	Noam
Кенан	حفا / حفا	гарит (дочь Каттура)	Mu'aleleth
Малалеил	سة لفا / سة لفا	ѠаѠнр (дочь Еноса)	Dinah
Иаред	اكنة / اكنة	галапит	Bāraka
Енох	ماتلم / ماتلم	гаган (внучка Малалеила)	'Edni
Мафусаил	صححة	сакоут	'Edna
Ламех	صحفا	нихас	Betenos
Ной	صحط	гехер (внучка Еноха)	'Emzara
Сим	... / صحط	Ѡ... р (дочь Мафусаила)	Sedeqetelebab
Арфаксад	... / صحط	артоут (внучка Иафета)	Rasu'eya

¹ Vanderkam, vol. 1–2.

² Charlesworth, vol. I, p. xxii.

Каинан			Melka
Сала	... / ܣܠܐ	мωρεαε (внучка Сима)	Mu'ak
Эвер	... / ܐܘܪܐܕ	σαλπιτα	'Azurad
Фалек	... / ܦܠܝܩ	ναγιθιτ (дочь Салы)	Lomna
Рагав αγραγαυ	... / ܪܘܓܒ	᾿᾿γατ (дочь Эвера)	'Ora
Серух	... / ܣܪܘܚ	γινλ (дочь Фалека)	Melka
Нахор	$\text{ܢܚܘܪ} / \text{ܢܚܪ}$		'Iyaska

Есть еще один апокриф, где во множестве приводятся женские имена – приписываемая Филону книга «Библейские древности», датируемая первой половиной или концом I в. н.э.¹ Эта книга с не меньшим правом может претендовать на отождествление с «Книгой дочерей Адамовых»: женских имен здесь даже больше, чем в тексте «Пещеры сокровищ». Если в Бытии о каком-то патриархе говорится, что у него после рождения старшего сына и далее «рождались сыновья и дочери» (Быт 4–11), то в «Библейских древностях» обычно указывается количество этих детей и называются их имена.

Здесь можно усмотреть некоторые параллели с «Книгой Юбилеев». При этом следует учитывать, что имена собственные, пройдя минимум две стадии переноса в языки с сильно отличающейся фонетикой, неизбежно претерпевают искажения. Это наглядно показывают различия в именах сирийского текста «Пещеры сокровищ» и коптской версии, явно представляющей перевод одного из разделов той же самой книги². В

¹ Подробнее об этом письменном памятнике см. в главе 5, «Коптская трактовка библейского перечня двенадцати драгоценных камней».

² Poirier, p. 416.

латинском языке, на котором сохранилась версия «Библейских древностей», отсутствуют характерные для семитских языков ларингальные согласные.

Надо принять во внимание также путаницу в генеалогии, заметную даже в сопоставлении с каноническим текстом книги Бытия. Так, имена жен Каина, Ада и Цилла (Быт 4:19), по Вульгате Ada и Sella, в «Библейских древностях» представлены как имена старшей и младшей из пяти дочерей Малалеила (I.12), а также жён Ламеха (II. 6). Часть женских имен в первых главах «Юбилеев» повторяют имена других женских персонажей Бытия (ср. Быт 11:29, имена правнучек Нахора מֶלְכָּה и מֶשְׁכָּה, в Септ Μελχα и Εσχα, в Вульг Melcha и Iescha).

Во всяком случае, можно предположить следующие соответствия:

Noam, жена Еноса (Юбилей, 4.13) — Noaba, старшая дочь Адама (Библейские древности, I.1)

Mu'aleleth, жена Каинана, внучка Сифа (Юбилей, 4.14) — Malida, дочь Сифа (Библейские древности, I.5)

'Ora, жена Рагава (Юбилей, 11.1) — Oda, дочь Серуха, внучка Рагава (Библейские древности, IV. 13)

Melka, жена Серуха (Юбилей, 11.7) — Melcha, жена Рагава, отца Серуха (Библейские древности, IV. 11)

'Iyaska, жена Нахора (Юбилей, 11.9) — Esca, одна из дочерей Нахора (Библейские древности, IV.14).

Можно также провести параллель между именами жены Салы (сына Каинана) Mu'ak (Юбилей, 8.6) и дочери Каина Маас (Библейские древности, II.4), учитывая путаницу в именах и то, что рассказ о потомстве Каина у Псевдо-Филона следует после рассказа о потомстве Ноя.

Это позволяет предположить, что существовали две различные дохристианские апокрифические традиции в отношении женских персонажей книги Бытия.

ГЛАВА 8. МАНИХЕЙСКАЯ КОСМОГОНИЯ КАК «ПЕРЕПИСАННАЯ БИБЛИЯ»

Строгий монотеизм почти совершенно лишил иудейскую религию древней «первичной» мифологии – той, которая идет, как показывают классические исследования, от довербальных форм, от ритуала¹. Но впоследствии, уже на основе монотеистического библейского текста, на протяжении немалого периода успешно развивалась мифология «вторичная», когда в мифологему преобразуется то, что мы определяем как литературный прием: толкование, парафраз, аллегория². Ср. несколько иной случай – когда построения, образы и категории популярных форм античной философии мифологизируются в магических текстах³.

При внимательном исследовании источников выясняется: подобный же «вторичный» характер носят едва ли не все элементы сложной и развитой гностической мифологии.

При изучении ересиологических трудов ранних отцов Церкви⁴ можно понять, насколько пеструю, разнообразную и во многом неожиданную

¹ Следует оговориться: здесь речь идет именно о письменно зафиксированном религиозном учении и о том, что считалось нормой согласно текстам. Об устной народной традиции и "низовых" религиозных представлениях в древнем Израиле мы можем составить себе только очень приблизительное представление. Подобная же картина по отношению к Иудее и диаспоре позднеантичного периода может быть составлена (хотя бы по магическим текстам), но будет неполной.

² Напомним: речь идет о той эпохе, когда уже можно по отношению к тексту говорить о «просто» парафразе, метафоре и других литературных приемах.

³ Прекрасное представление об этом дают грекоязычные магические папирусы из Египта первых веков н. э., собранные в издании: *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri. Hrsg. v. K. Preisendanz. I–II. Stuttgart, 1973-1974.*

⁴ Назовем хотя бы такие важнейшие источники, как ересиологический труд Иринея Лионского (II в. н. э.; *Irenaei Lugdunensis Episcopi Adversus Haereses, lib. I*), а также

картину представляло собой христианство первых веков н. э., еще не признавшее единого канона, не упорядоченное вселенскими соборами, переживающее стадию становления и брожения, со многими, зачастую странными и диковинными разновидностями. Большую группу этих раннехристианских сект, засвидетельствованных еще во II в., современные исследователи объединяют под именем гностических.

Именно в гностицизме ярче всего проявляется расхождение раннего христианства с каноническим иудаизмом: если в последнем религиозные идеи выражаются прежде всего через земную историю, то гностиков эта история интересует в последнюю очередь. Сотворение мира для них – или ошибка младших божеств, или результат происков темных сил; мировая история важна лишь постольку, поскольку через нее проходит «праведный род», которому предстоит спастись и благополучно дожить до конца света и уничтожения несовершенного мира. Да и недолго предстоит длиться этой истории: гностикам, как и ессеям, в высокой мере свойственно напряженное ощущение «последних времен», близкого конца света (вообще, кажется, типичное для сектантского мировоззрения).

Это можно отчетливо проследить при анализе гностических космогоний в коптских рукописях библиотеки Наг Хаммади. Насколько подробно и пространно описано в них зарождение иерархии божеств и низших космических сил, настолько бегло и кратко говорится об истории земного мира и человечества: от «первых времен» повествование едва ли не сразу переходит к «последним», к сотериологическому учению и эсхатологии. См., напр., такие тексты, включающие сифианскую гностическую космогонию, как дошедшие до нас в коптской версии «Апокриф Иоанна»¹ и «Евангелие египтян»¹.

«Панарион» Епифания Кипрского, где упомянуто и описано множество различных школ и направлений (Eriphanus, Panarion).

¹ Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes ; Waldstein–Wisse, The Apocryphon of John.

Аллегорическая интерпретация библейского текста засвидетельствована в I в. н. э. у Филона Александрийского; но он, очевидно, не единственный, кто толковал писание подобным образом. Ряд ранних отцов Церкви также используют аллегорическое толкование в своих трудах. И конечно, этот метод должен был стать основополагающим в тех христианских учениях, где исторические книги Писания не желали понимать буквально. Так, в гностических книгах ветхозаветные патриархи и потомки Каина превращаются в божеств, ангелов и демонов материального мира – начиная с Адама, Сифа («великий Сиф»), Каина и Авеля. Ряд событий первоначальной истории трактуется «с точностью до наоборот»: Всемирный потоп и пожар Содома и Гоморры предстают в «Евангелии египтян» как попытки низшего демиурга погубить праведный род, а сами Содом и Гоморра – как святые места зарождения и хранения этого рода².

Известна вполне сложившаяся, с фиксированным письменным канонем религия гностического типа: манихейство, зародившееся в III в. н. э. в Иране – точнее, в Месопотамии, в области распространения арамейскоязычного христианства. Книги манихейского канона были написаны по-арамейски.

Как уже говорилось выше, самые лучшие результаты дает реконструкция манихейской доктрины по коптским текстам. Они не тенденциозны, как полемические описания ересиологов, не фрагментарны, как среднеиранские турфанские тексты, и старше китайских и среднеиранских текстов, то есть по времени ближе всего стоят ко времени зарождения и раннего распространения манихейства.

Общепризнано, что это религия синкретическая, соединяющая в себе различные элементы, из которых главные – зороастрийский и гностическо-христианский; основатель манихейства, Мани (ок. 216–276), жил и воспитывался в одной из иудео-христианских общин Месопотамии.

¹ Русский перевод см.: «Евангелие египтян» – памятник мифологического гностицизма.

² Подробно об этом см.: «Евангелие египтян» – памятник мифологического гностицизма.

При рассмотрении манихейских источников перед исследователем, в числе прочих, встают два вопроса:

1) Что следует считать первичным, а что вторичным в так называемом манихейском синкретизме? Точнее говоря, представляет ли эта мифология христианизированную иранскую систему, или же в основе ее лежит иудео-христианство, преобразованное иранскими влияниями?

2) Какую роль в формировании манихейского мифа сыграла библейская история творения?

Прежде всего следует вспомнить, какова была цель проповеди Мани. Многочисленные источники, прежде всего манихейские, говорят, что он задался целью создать универсальную и совершенную религию для всех времен и народов. Учение об «апостолах» и возрождающейся истинной церкви предполагает, что такая религия была бы не новшеством, но восстановлением первоначальной истинной религии.

Это означало прежде всего воссоединение христианства (в такой форме, которую Мани считал канонической) с имперской религией — зороастризмом, а также с буддизмом (инкорпорировать его в новое учение, впрочем, не составляло особой трудности).

Можно предполагать, что подобная идея была для Мани не пропагандистским приемом, но искренним убеждением. Известно, что Мани рос и воспитывался в иудео-христианской общине. Между тем, из библейского текста логически вытекает, что первоначально, когда люди видели Бога и говорили с Ним, ни о какой ложной религии не могло быть и речи: язычество и идолопоклонничество, таким образом, оказываются чем-то позднейшим и привнесенным. Следовательно, чтобы создать истинную религию, достаточно ее восстановить и очистить от позднейших искажений.

При исследованиях выявлено достаточное количество параллелей с легендами, сложившимися на основе ранней (иудейской и раннехристианской) экзегезы текста Библии. Но сами по себе разрозненные параллели совсем не обязательно означают родство. В конце концов,

существует типологическая близость каких-то самых общих понятий и деталей: во всякой религии есть верховное божество, богиня-мать, боги-демиурги, бог-воитель, триада «отец-мать-дитя», во многих мифологиях есть представление о космическом древе и т. д., и можно набрать достаточное количество соответствий практически для любых двух религиозных учений. Похоже, что именно этим методом, помимо прочих, руководствовался первый известный нам исследователь и критик манихейства — Александр Ликопольский¹.

Далеко идущие выводы возможно делать, если параллельными оказываются не только отдельные явления, но и их места в общей системе, их взаимосвязи. Между тем при подробном рассмотрении манихейского космогонического мифа обнаруживаются именно структурные соответствия.

О многом говорит уже одно то, что большинство персонажей пантеона и элементов космологии, как показано в посвященных им разделах, носят имена, восходящие к библейскому тексту. В турфанских текстах они называются именами соответствующих зороастрийских божеств. Но такие параллели прослеживаются далеко не во всех текстах этого корпуса. Так, во фрагментах «Шапуракана» манихейские эманации действительно отождествляются с божествами зороастрийского пантеона, но в парфянских и согдийских фрагментах они носят арамейские имена (или переведенные с арамейского). Более того, отождествление с зороастрийскими божествами не всегда единообразно, даже если оно проводится: так, имя *Mīhr-yazd* «бог Митра» в разных текстах носят разные божественные эманации, обитающие на Солнце². Это наводит на мысль о вторичности зороастрийского элемента: не гностические мифы адаптируются к изначальной зороастрийской основе, а зороастрийские — к христианско-гностической, причем далеко не везде.

¹ *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio.*

² Sundermann, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos.*

Много написано об иранских, раннехристианских, гностических элементах в манихействе. Но на параллели между манихейским учением и ранней библейской экзегезой до сих пор мало обращалось внимания.

Вот как выглядит начало манихейского космогонического мифа, если восстановить его по коптским источникам:

Существует два извечных, противоположных начала: свет и мрак, они же добро и зло. Верховное божество света – Отец величия, окруженный светлыми зонами. Олицетворенное и активное начало мрака – Материя. В некий момент мрак позавидовал свету и вознесся, пожелав его захватить. На границе двух начал образовалась область смешения – некая часть светлого начала была захвачена мраком. Пять стихий мрака (огонь, дым, ветер, вода и тьма) взрастили пять видов деревьев, из плодов которых родились двуполые демоны (архонты) мрака; так произошли разные виды земных растений и животных. Отец величия и его женская ипостась, Великий дух, путем эманации произвел божество по имени Первочеловек, а с ним пять светлых стихий (огонь, воздух, ветер, воду и свет, они же отождествляются с пятью умственными категориями, именуемыми Разум, Разумение, Мысль, Помысел и Суждение). Облекшись в одежды-стихии, Первочеловек сошел на битву с мраком. Ему удалось остановить мрак, но тот совлек с него светлые стихии (они же с этого момента называются Душа живая) и связал в области смешения. Первочеловек и связанные мраком стихии остались в печали. Тогда снизошло другое божество – Дух живой. Он воззвал к Первочеловеку, тот услышал и ответил (Зов и Слух/Ответ стали самостоятельными божествами). Дух живой подал Первочеловеку десницу и вознес из смешения. Божества благословили его и приняли к себе, но он не смог сразу слиться с верховным светом, потому что познал зло («вкусил смерть»). До конца света он должен оставаться на небесах материального мира. Душа живая осталась в смешении, плача и печалась. Для ее освобождения был сотворен материальный мир: конец света настанет, когда вся она очистится от смешения и вознесется.

На первый взгляд эта космогония имеет мало общего с космогонией Бытия. Но если сопоставить манихейский миф с аггадическими легендами на Бытие и апокрифами, мы обнаружим разительные параллели в учении о первоначальном хаосе и стихиях, отделении света от тьмы, сотворении всего живого, сотворении Адама и Евы, их грехопадении и изгнании из рая в здешний мир.

Уже при рассмотрении учения манихеев о двух пентадах стихий возникает вопрос: а) почему свет и тьма, два первоначала, предстают также в ряду стихий; б) почему воздух (дым) и ветер представляют собой разные стихии. Вывод о происхождении учения о стихиях из греческой философии, сам по себе бесспорный, ответов именно на эти вопросы не дает.

Вот что говорит о первом дне творения, толкуя текст Быт 1:1–6, Вавилонский Талмуд:

Сказал рав Иегуда¹: – Сказал Рав²: Десять вещей сотворены в первый день, и вот они: небо и земля, тоху и боху, свет и тьма, ветер и вода, мера (למ) дня и мера ночи. Небо и землю – ибо сказано (Быт. 1:1). Тоху и боху – ибо сказано (и т.д. – приводятся соответствующие цитаты из первых стихов Быт 1)³.

Подобное толкование мы находим и в других источниках. «Пирке де-рабби Элиэзер», гл. 3, говорит об этом так:

Восемь вещей сотворены в первый день, и вот они: небо, земля, свет, тьма, тоху, боху, дух, вода. Ибо сказано (*далее цитируется Быт 1:2*).

¹ Ученик Рава (см. следующую сноску).

² Рав – Абба Ареха (155–247 гг.).

³ Der Babylonische Talmud, Hagigah, II, fol. 12a.

Как видим, здесь присутствуют именно десять первоэлементов, среди которых, соответственно первым стихам Бытия, в отдельные стихии выделены ветер, свет и тьма. (Воздух – одна из основных стихий греческой философии; в Танахе это понятие и слово отсутствует, а постбиблейский иврит и арамейский адаптировано греческое заимствование).

Таким образом, можно утверждать, что манихейское учение о стихиях восходит не только к греческой философии, но и к толкованию первых стихов библейского повествования о творении.

Манихейское учение о пяти гипостатизированных умственных категориях (Разум, Разумение, Мысль, Помысел, Суждение) и соответствующих пяти добродетелях, составляющих основу мироздания, тоже находит свое соответствие и возможный исток в Талмуде:

Сказал рав Зутра бар Товия¹: Сказал Рав: Десятью вещами (или словами – דברים) сотворен мир: мудростью (חכמה), разумением (תבונה), знанием (דעת), силой (כח), грозой (גערה), мощью (גבורה), праведностью (צדק), суждением (משפט), верностью (חסד) и милостью (רחמים). Мудростью и разумением – ибо сказано (Притч 3:10 и 3:20). Знанием – ибо написано (там же). Силой и мощью – ибо написано (Пс 65:7). Грозой – ибо написано (Иов 26:11). Праведностью и суждением – ибо написано (Пс 89:15). Верностью и милостью – ибо написано (Пс 25:6)².

Соответствия в терминологии позволяют предположить, что представление о пентаде умственных категорий берет начало, скорее всего, из какого-то таргума на Притчи: исходя из идеи олицетворенной Премудрости, гипостатизируются и прочие подобные понятия, как-то «разум, мысль, помысел» и т. д.

¹ Ум. в 417 г.

² Der Babylonische Talmud, Hagigah, II, fol. 12a.

Более того, у манихеев активное творческое начало и у света, и у мрака именуется названием четвертого члена умственной пентады – Помысел (арам. מַחְשַׁבְתָּהּ, в сирийских источниках ܡܚܫܒܬܗ, в греческих и коптских ἐνθόμησις). Материя именуется «Помысел смерти»; двуединое эсхатологическое божество – «Помысел жизни». «Помыслом» в манихейском трактате именуется сила, которая содержится в деревьях, обеспечивает их жизнь и рост.

Почему это понятие выражается именно таким термином, можно объяснить, только если обратиться к талмудическому материалу. В Талмуде и мидрашах евр. מַחְשַׁבְתָּהּ и арам. מַחְשַׁבְתָּהּ употребляется, помимо прочего, в следующих контекстах:

В начале сотворил Бог шесть вещей до сотворения мира; есть среди них те, что сотворены, есть из них те, о которых был замысел (מַחְשַׁבְתָּהּ) к сотворению. Тора и Престол славы были сотворены. <...> Отцы, и Израиль, и Храм – о них был замысел к сотворению (Берешит Рабба, I:IV. Цитируется Ос 9:10, Пс 74:2, Иер 17:12, Пс 72:17).

Рабби Юдан¹ от имени рабби Ицхака²: – До того, как было сотворено творение, его замысел (מַחְשַׁבְתּוֹ) уже был явлен перед Тобой (там же, IX:III).

Ему вторит мидраш "Левит Рабба", XXIX:1 (На Левит 23:24), говоря о предыстории сотворения Адама:

В первый день он пришел (Богу) в помысел (עלה במחשבתה).

¹ Аморай 4-го поколения, 2-я пол. 4 в.

² Таннай рабби Ицхак (II в.) или аморай рабби Ицхак (III в.).

Словарь М. Ястрова переводит אלהות как *Gedanken, Absicht, Plan*,¹ то есть "помысел" или "замысел".

Казалось бы, манихейский миф о первоначальной агрессии Мрака по отношению к свету – это чисто иранская черта космогонии: такое агрессивное противостояние двух начал вряд ли может следовать из библейской интерпретации. Но обратившись к иудейской литературе первых веков н. э., мы находим там не только противопоставление *века сего* и *века будущего*, но и дихотомию *верхние – нижние*, т. е. противостояние между горней и дольной областями сотворенного мира. (Ср. противопоставление *верхнего и нижнего, верха и низа* в манихейских источниках.) А фраза о «войне сынов света против сынов тьмы» в заглавии одного из кумранских документов заставляет еще больше задуматься над этим вопросом.

В главе 4, «Сатанологический миф», уже говорилось о зависти как движущей силе агрессии дьявола в апокрифах.

Прямую линию от иудейского толкования к манихейскому мифу можно провести, если обратиться к псевдоэпиграфу «Жизнь Адама и Евы». Здесь описана жизнь Адама и Евы до и после грехопадения; в частности, есть эпизод плача Адама о рае, ставший в христианстве поэтическим сюжетом. Заслуживает внимания эпизод смерти Адама. Ангелы спускаются с небес, подают душе Адама руку и возносят на небеса, где он должен пребывать до конца света, когда воссядет на престол; Ева остается на земле, плачет и просит смерти вместе с Адамом. Ей обещают, что она воссоединится с Адамом в конце мира, после Страшного суда.

Можно заметить, что с этим сюжетом «Жизни Адама и Евы» детально совпадает миф о Первочеловеке и Душе живой в манихейском учении, причем место Адама занимает Первочеловек, а место Евы – Душа живая.

Таким образом, если сравнить космогонию и историю первых людей в книге Бытия, развитую в мидрашах, таргумах и апокрифах, с манихейской

¹ Jastrow, II, 25B–26A.

историей первых божеств и космогонией, получают довольно схожие схемы:

Таблица 6. Сопоставление космогонических учений

Библиейская космогония ¹	Манихейское учение
В начале сотворил Бог (форма мн. ч.) небо и землю.	Два начала было, (два бога,) небо и земля.
Земля была "тоху ва-боху" (пуста и безвидна), и тьма над бездной, и дух Божий носился над водой.	Свет был непостижим и незрим (?), а мрак располагался внизу, в бездне, был бесформенным и безобразным.
Перечисляются небо, земля, тьма, бездна, дух = ветер, вода, свет и тьма.	У светлого и темного начала было пять стихий: воздух/дым, ветер/ветер, огонь/огонь, вода/вода, свет/тьма.
Бог сотворил свет и отделил его от тьмы.	Свет и тьма были разделены между собой. В какой-то момент тьма позавидовала свету и пошла на него войной.
Образовалась твердь и суша, верхние и нижние воды разделены.	Образовалась область смешения между верхним и нижним миром.
Было сотворено море и суша.	Материя упала на сухое и влажное.
Были сотворены растения.	Материя вырастила пять деревьев.
Были сотворены животные, птицы и рыбы («душа живая»).	Из плодов деревьев родились зооморфные демоны пяти

¹ Курсивом обозначены апокрифические вставки из «Жизни Адама и Евы» и прочих толкований.

Бог сказал: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» и сотворил первого человека Адама. *(В творении участвует Премудрость, ангелы, все ипостаси Троицы).*

Вместе с Адамом была сотворена женщина, его помощница. *Они были одеты в одеяние славы (света).*

Адама и его жену поселили в сад Эдем, где росли древо жизни и древо познания.

Адам и его жена вкусили от древа познания добра и зла и *узнали вкус смерти.*

Адам и его жена увидели, что наги *(у них было отнято божественное светлое одеяние славы).*

Оба они спрятались.

Бог воззвал к Адаму, он услышал и ответил.

Адам и его жена изгнаны из

миров Мрака.

Свет произвёл в себе стихии (Душу живую).

Отец света сотворил Первочеловека. Варианты: в творении участвовал Великий дух (Мать) и все светлые зоны.

Вместе с Первочеловеком была созданы стихии (Душа живая) – его «одеяния света» и оружие.

Первочеловек и Душа живая сошли в область смешения, где выросли пять деревьев и их плоды.

Первочеловек и светлые стихии схватились со злым началом (узнали вкус смерти) и были им связаны.

У Первочеловека были отняты светлые одежды стихий – Душа живая.

Оба они оказались пленниками в смешении.

Отец воззвал к Первочеловеку, он услышал и ответил (явление Зова и Слуха-Ответа).

<p>рая.</p> <p><i>Адам заплакал о потерянном рае¹. Адам назвал жену Ева (имя понимается как производное от корня «жить»).</i></p> <p><i>Адам и его жена пребывали в горе (угнетении) оттого, что пали. (Повторяются слова θλίβω, θλίψις).</i></p> <p><i>Когда Адам умирал, к нему снизошли небесные силы, подали ему руку и вознесли.</i></p> <p><i>Ева осталась на земле, горя и плача.</i></p> <p><i>Ангелы очистили и вознесли Адама на третье небо, где он должен оставаться до конца света.</i></p> <p><i>Еве обещано, что она</i></p>	<p>Первочеловек и светлые стихии остались в области смешения и не могли вознестись.</p> <p>Стихии заплакали². С этого момента, собственно, светлые стихии и называются «Душа живая».</p> <p>Первочеловек и Душа живая пребывали в горе (угнетении) оттого, что остались внизу, связанные злым началом. (Повторяются слова ἑλίβε, ἑλίψις).</p> <p>Дух живой снизошёл к Первочеловеку, подал ему десницу и вознёс.</p> <p>Душа живая осталась связанной в смешении, горя и плача.</p> <p>Дух живой вознес Первочеловека в верхнюю область космоса и очистил; но он должен оставаться на материальных небесах до конца света.</p> <p>С сотворением мира Душа</p>
--	--

¹ Тема «плача Адама» впоследствии развита и использована в христианских песнопениях. См. об этом: Каспина, М.М.

² Одна из глав манихейского трактата посвящена этой теме и носит название: «О стихиях, которые заплакали».

<i>воссоединится с Адамом в конце времен.</i>	живая начала очищаться и возноситься. Этот процесс завершится в конце времен.
<i>Адам в конце дней воссядет на престол, а диавол и его силы будут низвержены и осуждены.</i>	Первочеловек в конце дней воссядет на престол, а силы мрака будут низвержены и осуждены.

При этом манихейский канон повторяет историю первых глав Бытия как бы дважды. За изложенной выше космогонией следует история сотворения земных Адама и Евы, вкусивших плод с древа познания. Этот миф более буквально следует библейскому тексту, хотя и он дополнен мифологическими вставками и истолкован в типично гностическом духе.

Всё это позволяет по-иному посмотреть на следующий вопрос. В Талмуде и мидрашах неоднократно упоминаются некие постоянные оппоненты иудейских мудрецов – еретики, называемые *миним*. Есть исследователи, считающие, что так здесь называются вообще христиане. Но многие высказывания этих еретиков носят специфический и легко узнаваемый характер.

В главе VIII мидраша «Берешит Рабба» некие еретики, именуемые «миним», задают талмудистам вопросы, стараясь, судя по вопросам, доказать, что творцов мира было несколько: «С кем Он советовался?»¹ и «Сколько богов творили?» (VIII–IX).

В книге «Мидраш Танхума»² (Берешит, 1:1) мы видим довольно пространную дискуссию с «миним»:

¹ Т. е. с кем советовался Бог, когда говорил: «Сотворим человека».

² По изданию: מדרש תנחומא . על המשא חמשי תורה . Jerusalem, 1964. Окончательная редакция – не ранее середины VIII в., но цитируются авторитеты IV в. и ранее.

1,1. А почему не сотворены ангелы в первый день? Чтобы миним не сказали: «Михаил стоял на севере, а Гавриил на юге, и они растягивали (плמ) небо и землю". А кто сотворил их? Святой, благословен Он, сам; ибо сказано: **В начале сотворил Бог**, и так далее.

1,7. Миним спросили у рабби Симляя¹: «Сколько божеств (אלהות) сотворили мир?»²

Можно было бы предположить, что оппоненты мидрашистских авторитетов — язычники, адепты политеизма. Но в таких случаях текст мидраша содержит указание на это. Ср. спор Гамалиила (I в.) с неким *философом* в «Берешит Рабба», I:IX, или упоминание там же אפיקורסים *безбожников, вольнодумцев* (I:X; букв. *эпикурейцы*).

Более всего такие попытки доказать множественность творцов напоминают именно построение гностического типа, где мир обычно творят несколько младших или низших сил. Может быть, под «миним» здесь подразумеваются адепты неких гностических школ.

Не исключено, однако, что это спор с общехристианской идеей о трех ипостасях Бога; ср. гл. 1, примеры в коптских текстах, где в функции творцов выступает Троица или (отдельно) ипостась Бога-Сына.

Та же глава «Мидраш Танхума» содержит раздел, заставляющий задуматься, не выведено ли само манихейское учение о «двух началах» непосредственно из толкования первого стиха книги Бытия:

Р. Акива³ сказал: — Если бы сказано было «небо и землю»,¹ мы сказали бы: это два божества. Но «-הלך небо и -הלך землю» *означает* «их и то, что сотворено вместе с ними»².

¹ В других рукописях: р. Исмаила.

² Аргумент основывается на том, что в Танахе слово «Бог» предстает в форме множ. ч.: אלהים.

³ II в. н.э.

Сказанное позволяет сделать одно довольно смелое предположение. Не происходит ли само заглавие и краткая формула манихейского учения «О двух началах» из своеобразной интерпретации заглавного слова Бытия: *בראשית* в *начале* – если предположить, что *-ב* истолковано как цифра 2?

¹ Т. е. без артикля и предлога *-לח*.

² Мидраш Танхума, 1.8.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В каждом религиозном учении можно, как правило, проследить две тенденции, которые хотелось бы назвать центробежной и центростремительной: стремление к объединению божественного начала и, наоборот, к его дифференциации, дроблению на отдельные сущности. В самом развитом политеизме всегда в той или иной мере присутствует понятие о едином центре, изначальной точке развития, концентрации всего пантеона, будь он сколь угодно разнообразен, вокруг единого верховного божества. С другой стороны, в самом строгом монотеизме обнаруживаются более или менее развитые представления о множественности божественного начала – о низших или младших небесных силах, о посредниках между божеством и миром – их дифференциация по функциям, отдельные культы. В разные периоды какая-то одна тенденция может проявляться интенсивнее, преобладать над другой.

В каждой религии есть потребность в каких-то мифологических объяснениях различных аспектов бытия: сотворение мира, людей, строение небес и преисподней, учение о душе, эсхатология, иерархия сверхъестественных сил и т. п. Для раннего христианства обоснованием и источником такой мифологии должна, казалось бы, служить Библия. Но оказывается, что космогония, ангелология, учение о душе, которые мы находим в Танахе, далеко не всегда в полной мере удовлетворяют эту, в той или иной мере присущую каждой религии потребность.

Космогония в книге Бытия на самом деле изложена весьма кратко и скупо. Об ангелологии и демонологии, о строении небес и преисподней можно судить только по отрывочным сведениям в разных библейских книгах (напр., в книге Даниила, самой поздней книге Танаха, датируемой серединой II в. до н.э.). Что касается эсхатологического учения, то ветхозаветная мысль – если говорить об изначальном смысле текстов, а не об их позднейших переосмыслениях – обычно не идет дальше земного мессианского царства.

Учение о душе настолько расплывчато, что это уже в I в. н. э. позволило фарисеям и саддукеям (и те и другие – отнюдь не еретики, но вполне законопослушные приверженцы иудаизма) иметь прямо противоположные точки зрения по такому основополагающему вопросу, как бессмертие души. Религиозное учение выражено в Танахе в первую очередь через земную историю – историю взаимоотношений Бога с избранным народом¹.

Между тем уже в некоторых кругах иудаизма т. наз. «межзаветного» периода заметно глубокое разочарование именно в земной истории. Этим характеризуется и зародившееся в лоне иудаизма первоначальное христианство: мессианская идея здесь преобразована из земной и историко-политической в чисто духовную и неотмирную, а грядущее мессианское царство вынесено за пределы земного мира и истории человечества, в горний мир и эсхатологическое будущее.

Начиная с первых веков н. э., эту лакуну в иудейском учении в большой мере восполняет талмудическая аггада.

Вообще говоря, иудаизм всегда относился к мистическим спекуляциям весьма и весьма осторожно. В Талмуде мы видим даже запрет на подобное богословие:

(Мишна II, 1:) Всякого, кто толкует о четырёх вещах, – жаль его, он всё равно что не приходил в мир: о том, что вверху, о том, что внизу, о том, что прежде, и о том, что после².

Иначе говоря, полагается запрет на спекуляции о небесах, преисподней, предыстории мира и эсхатологии. Но талмудическая аггада содержит богатый легендарный материал и на эти «не рекомендованные к изучению» темы.

¹ Пользуюсь случаем поблагодарить М. Г. Селезнева за его консультации по вопросам библеистики и истории иудаизма.

² Вавилонский Талмуд, «Хагига», II, лист 11b.

Здесь – скажем, в таком фундаментальном толковании на Бытие, как мидраш «Берешит Рабба»¹ (окончательная редакция – ок. 500 г. н. э., но цитируемые авторитеты относятся к концу II – IV вв.) – мы находим и развитую мифологию, и иерархию небесных сил, и понятие о демонах, и учение о строении космоса, в том числе небес, и представления о *веке (мире) грядущем*, который всё более теряет черты реального земного «царства». Все эти сложные, часто имеющие несколько вариантов построения зиждутся на толковании библейского текста – зачастую, как ни парадоксально, на очень буквальном толковании.

Строгий монотеизм почти совершенно лишил иудейскую религию древней «первичной» мифологии – той, которая идет, как показывают классические исследования, от довербальных форм, от ритуала². Но впоследствии, уже на основе монотеистического библейского текста, на протяжении немалого периода успешно развивалась мифология «вторичная», когда в мифологему преобразуется то, что мы определяем как литературный прием: толкование, парафраз, аллегория³. (Ср. несколько иной случай – когда построения, образы и категории популярных форм античной философии мифологизируются в магических текстах)⁴.

¹ Midrash Bereshit Rabbah. Critical Edition with Notes and Commentary. By J. Theodor and Ch. Albeck. 2nd edition. Jerusalem, 1996. Vol. 1-3.

² Следует оговориться: здесь речь идет именно о письменно зафиксированном религиозном учении и о том, что считалось нормой согласно текстам. Об устной народной традиции и "низовых" религиозных представлениях в древнем Израиле мы можем составить себе только очень приблизительное представление. Подобная же картина по отношению к Иудее и диаспоре позднеантичного периода может быть составлена (хотя бы по магическим текстам), но будет неполной.

³ Напомним: речь идет о той эпохе, когда уже можно по отношению к тексту говорить о «просто» парафразе, метафоре и других литературных приемах.

⁴ Прекрасное представление об этом дают грекоязычные магические папирусы из Египта первых веков н. э., собранные в издании: *Papyri Graecae Magicae*.

При внимательном исследовании источников выясняется: подобный же «вторичный» характер носят едва ли не все элементы сложной и развитой гностической мифологии.

При изучении ересиологических трудов ранних отцов Церкви¹ можно понять, насколько пеструю, разнообразную и во многом неожиданную картину представляло собой христианство первых веков н. э., еще не признавшее единого канона, не упорядоченное вселенскими соборами, переживающее стадию становления и брожения, со многими, зачастую странными и диковинными разновидностями. Большую группу этих раннехристианских сект, засвидетельствованных еще во II в., современные исследователи объединяют под именем гностических.

Именно в гностицизме (как египетском, так и сирийском) ярче всего проявляется упомянутое выше расхождение раннего христианства с каноническим иудаизмом: если в последнем религиозные идеи выражаются прежде всего через земную историю, то гностиков эта история интересует в последнюю очередь. Сотворение мира для них – или ошибка младших божеств, или результат происков темных сил; мировая история важна лишь постольку, поскольку через нее проходит "праведный род", которому предстоит спастись и благополучно дожить до конца света и уничтожения несовершенного мира. Да и недолго предстоит длиться этой истории: гностикам, как и ессеям, в высокой мере свойственно напряженное ощущение «последних времен», близкого конца света (вообще, кажется, типичное для сектантского мировоззрения).

Это можно хорошо проследить при анализе гностических космогоний в рукописях Наг Хаммади. Насколько подробно и пространно описано в них зарождение иерархии божеств и низших космических сил, настолько бегло и кратко говорится об истории земного мира и человечества: от «первых

¹ Назовем хотя бы такие важнейшие источники, как ересиологический труд Иринея Лионского (II в. н. э.), а также "Панарион" Епифания Кипрского, где упомянуто и описано множество различных школ и направлений.

времен» повествование едва ли не сразу переходит к «последним», к сотериологическому учению и эсхатологии. См., напр., такие тексты, включающие сифианскую гностическую космогонию, как дошедшие до нас в коптской версии «Апокриф Иоанна» (русский перевод М. К. Трофимовой)¹ и «Евангелие египтян».

Общие изменения в умонастроениях позднеантичной эпохи затронули также иудейскую религию и не могли не повлиять, конечно, на библейскую интерпретацию.

Уже самые ранние известные нам таргумы – арамейские изводы Библии – сплошь и рядом представляют собой не только перевод, но и толкование, дополнение, а иногда и парафраз библейского текста. Наглядное представление об этом дает, напр., текст первых глав Бытия в палестинском «Таргуме Неофити»². Здесь мы находим, например, истоки такой характерной для гностиков мифологемы, как сотворение мира "посредниками", младшими божествами или низшими силами. Развивая представленный еще в гл. 8 книги Притчей образ гипостатизированной Премудрости как соучастницы творения, таргум представляет орудиями, а возможно, и субъектами творения Слово (אמרמ) Божье и Премудрость (חכמה)³. Интересны также некоторые толкования, которые могли повлечь за собой коренную перемену представлений, например, о грехопадении: в таргуме Адам и Ева, вкусив запретного плода, не *познали* добро и зло, но получили возможность *различать между* добром и злом⁴.

¹ Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg. v. M. Krause und P. Labib. Wiesbaden, 1962.

² Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la Bibliotheca Vaticana. Tomo I. Genesis. Ed. A. Diez Macho. Madrid – Barcelona, 1968.

³ Ibid., p. 3. Исследование этого текста см. в издании: Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions complètes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger Le Déaut. Tome I. Genèse. P., 1978, pp. 74–83.

⁴ Targum Neophyti, 3:5 и далее.

Один из крупнейших исследователей восточного христианства первых веков высказывал предположение, что ранние сирийские христиане до создания сирийской версии Библии (Пешитта) использовали в качестве версии Писания ранние таргумы, написанные практически на том же языке, что и язык сирийской церкви¹. Если это действительно было так, то ранние восточные христианские учения вместе с библейским текстом должны были автоматически перенять и толкования таргумов.

Не последнее место в перетолковании Библии сыграли многочисленные апокрифы, в частности, широко распространенная, начиная с последних веков до н. э. и первых веков н.э., апокалиптическая литература. Возможно, в раннем христианстве существовали круги, для которых апокалипсисы имели такое же значение, как исторические книги Библии — для канонического христианства. Апокалипсисы отвечали именно на те вопросы, которые более всего занимали первых христиан и замалчивались в библейском каноне: подробности космогонии, учение об ангелах и демонах, эсхатология.

В результате анализа структуры, сюжета, лексики, ономастики и возможных источников коптских текстов можно сделать следующие выводы:

1) Легенды об Адаме и Еве в литературе христианского Египта питались целым рядом разнообразных источников. При сопоставлении коптских текстов с другими повествованиями нагота и первоначальная «одежда света» первых людей понимается как безгрешное состояние, а эсхатологические одежды праведников и нагота отшельников — возвращение к этому состоянию, посмертное или прижизненное. Множественность источников обнаруживается и в идентификации древа познания добра и зла. Эти варианты легенд отражены также и в коптской иконографии.

2) Ангелологические и демонологические представления в коптских текстах формируются главным образом на почве особой трактовки библейского канона. Формирование этих представлений часто идет двумя

¹ Vööbus, A. History of Asceticism in Syrian Orient.

путями: а) гипостатизация отвлеченного понятия или свойства, б) трактовка библейского персонажа как ангела или демона. Это четко прослеживается на примере ономастики в коптских текстах.

3) Сатанологический миф, как и в других апокрифах, основывается на библейском материале. В коптской литературе засвидетельствованы оба варианта этого мифа: гордыня (Сатана низвержен за то, что пожелал стать наравне с Богом или выше) и отказ поклониться сотворенному Адаму. Последний вариант в разных источниках либо преподносится как подлинный, либо критикуется как еретический, что говорит о множественности источников этого мифа в коптской литературе. Обнаруживаются и коптские писания, где два мотива объединены, и тексты, где круг библейских источников сатанологического мифа оказывается шире, чем традиционно признанные.

4) Древнеегипетские космологические представления обнаруживаются в ряде коптских текстов, но обращает на себя внимание то, что многие из них сопоставляются и в общих чертах совпадают с соответствующими деталями, которые можно вычлениить при анализе некоторых библейских книг и апокрифов на основе Библии, в особенности апокалиптической литературы. Можно сделать вывод, что составители текстов ставили целью, помимо прочего, сближать верования своей древности с деталями библейской космологии.

5) В коптских текстах, оригинальных и переводных, можно выделить специфические жанры: катехизические «главы», числовая притча и «гермения» на основе библейского материала. Очевидно, «главы» представляют собой не название книги, а особый жанр, восходящий к иудейской экзегезе, где засвидетельствованы одноименные писания. Анализ текстов показывает, что жанр восходит не только к античному философскому диалогу, но и к диалогу божества и человека в древневосточной литературе. Частный случай представляет собой сюжет небесного пира и диалога на пиру, возможно, восходящий к античному сюжету «пирующих философов».

Числовую притчу-главу можно возвести к библейской числовой притче, которая, в свою очередь, восходит к древневосточной литературе. Делается вывод, что жанр «гермении», то есть выборки из библейских книг (преимущественно из Псалтири) по общему слову, корню или группе слов, также может представлять собой сильно редуцированный вариант числовой притчи, откуда и происходит название жанра.

6) Исследование перечня двенадцати драгоценных камней, восходящего к ряду библейских книг, и их сопоставления с апостолами показывает, что перечень и параллели не могут быть возведены ни к одному известному нам аналогичному тексту. Источником реальных или фантастических свойств камней явно послужил некий лапидарий или группа лапидариев древности, а критериями рассказов об апостолах — не только новозаветный канон, но и апокрифы. Анализ перечней самоцветов в древних версиях Библии показывает, что коптский перечень более всех близок к перечням в сирийской Пешитте и в Откр 21. При сопоставлении с другими текстами, в особенности с легендой о самоцветах в «Библейских древностях» Псевдо-Филона», делается вывод, что существовал некий не сохранившийся «апокриф Иезекииля», который и послужил основным источником данного повествования и, возможно, повлиял на описание небесного Иерусалима в Откр 21.

7) Реконструкция манихейского космогонического мифа по коптским текстам, где он излагается особенно подробно, показывает, что первоосновой послужила некая разновидность раннего христианства, питавшегося, в том числе, легендарным материалом. Сопоставление реконструкции манихейского мифа с библейской историей творения позволяет сделать вывод, что основой манихейского учения послужил не зороастризм, а т. наз. «переписанная Библия» — переработка библейского канона на основе особых толкований Писания, с привнесением легендарного материала.

8) Исследование коптских источников позволяет хотя бы отчасти восстановить представления ранних эпох развития христианства, когда две

монотеистические религии еще не разошлись окончательно и питались общей экзегезой, на почве которой сформировались легенды, сохранившиеся в традициях последующих веков.

ПЕРЕЧЕНЬ УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ И СОКРАЩЕНИЙ

Библейские книги (включая второканонические):

Быт — Бытие

Исх — Исход

Лев — Левит

Числ — Числа

Втор — Второзаконие

Ис Нав — Иисус Навин

Суд — Судьи

1 Цар — 1-я книга Царств

2 Цар — 2-я книга Царств

3 Цар — 3-я книга Царств

4 Цар — 4-я книга Царств

2 Пар — 2-я Паралипоменон

Эсф — Эсфирь

Пс — Псалтирь

Притч — Притчи Соломоновы

Эккл — Экклезиаст

Ис — Исаия

Иер — Иеремия

Иез — Иезекииль

Дан — Даниил

Ос — Осия

Мих — Михей

Агг — Аггей

Зах — Захария

Прем — Премудрость Соломона

Мф — Евангелие от Матфея

Мк — Евангелие от Марка

Лк — Евангелие от Луки

Ин — Евангелие от Иоанна

Деян — Деяния Апостолов

Римл — Послание к Римлянам

1 Кор — 1-е Послание к Коринфянам

2 Кор — 2-е Послание к Коринфянам

Еф — Послание к Ефесянам

Кол — Послание к Колоссянам

Фил — Послание к Филиппийцам

Евр — Послание к Евреям

Откр — Откровение Иоанна Богослова

Вульг — Вульгата

Мас — масоретская Библия

НХ — Наг Хаммади

Септ — Септуагинта

СС — Clavis scriptura, условное обозначение коптских рукописей

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- 1 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М., Российское Библейское общество, 1995.
- 2 Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. Перевод А. С. Десницкого, Е. Б. Рашковского и Е. Б. Смагиной. М., РБО, 2000.
- 3 Ветхозаветные апокрифы. Пер. Е. В. Витковского. М., 2001.
- 4 Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий. Под ред. А. И. Сидорова. Москва, 2007.
- 5 Ернштедт, П.В. Коптские тексты Государственного Музея изобразительных искусств имени А.С. Пушкина. М.-Л., 1959.
- 6 Жизнь Адама и Евы. Вступительная статья, перевод с древнегреческого и латинского и комментарии Е.Б. Смагиной // Вестник Древней Истории, 2008, № 1 с. 228-251.
- 7 Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М., 1998.
- 8 Мистерии Иоанна, апостола и святого девственника. Вступительная статья, перевод с коптского и комментарии Е.Б. Смагиной // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2015. Вып. 5 (45). С. 97–110.
- 9 Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. Перевод с латинского, предисловие и примечания Г.А. Тароняна. М., 1994.
- 10 Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти. Перевод с коптского, предисловие и комментарии Е.Б. Смагиной // Ориенталистика. Т. 2, № 4 / 2019, с. 1038–1060.
- 11 «Псалмы Фомы» (I-IV). Вступительная статья, перевод с коптского и комментарий Е. Б. Смагиной // Восток. № 4. М., 1992. С. 112–123.
- 12 Смагина Е.Б. Вопросы Феодора. Введение, перевод, комментарии. Часть 1 // Ориенталистика. 2023; т. 6(2), с. 346-368.
- 13 Смагина Е. Б. Вопросы Феодора. Перевод, комментарии. Часть 2 // Ориенталистика. 2023; т. 6(3-4), с. 644–668.
- 14 Теофраст. О камнях. Вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии А.А. Россиуса. // ВДИ, № 3 – 2005, с. 306-331.
- 15 Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах. Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А.Ю. Братухина. СПб, Университетская книга, 2010.
- 16 Acta martyrum. Ed. I. Balestri et H. Nyvernat. (CSCO. Vol. 86. Scriptores coptici, t. 6). Louvain, 1953.
- 17 Alcock, A. The Mysteries of John the Evangelist // Alin Suciu (ed.). Patristic, Apocrypha, Coptic Literature and Manuscripts. Posted on September 16, 2013. <http://alinsuciu.com>.

- 18 *Analecta Sacra (et Classica) Spicilegio Solesmensi Parata*. Ed. J.B. Pitra. Roma, 2011.
- 19 Anderson, G. A., & Stone, M. E. (edd.). *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition. Atlanta, 1999.
- 20 Andrew of Caesarea. *Commentary on the Apocalypse*, translated by E. S. Constantinou. (Fathers of the Church series, Catholic University of America Press, volume 123). Washington, 2011.
- 21 *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior. Collegit, digessit, recensuit A. Vassiliev.* (Сборникъ памятниковъ Византійской литературы А. Васильева.) Mosquae, 1893.
- 22 *The Apocalypse of Adam. Nag Hammadi Codex V,5. Considered from its Egyptian Background*. Ed. P.-A. Linder. (Lund Studies in African and Asian Religions. Vol. 7.) Ödeshög, 1991.
- 23 *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*. M.R. James (ed.). (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. II. No. 3). Cambridge, 1893.
- 24 *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices Ii,1; Iii,1; And Iv,1 With Bg 8502,2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies)*. Ed. M. Waldstein, F. Wisse. Leiden–New York–Köln, 1995.
- 25 *Ascensio Isaiae. Textus*. Ed. P. Bettiolo u.a. // *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. 7*. Turnhout, 1995.
- 26 *Der Babylonische Talmud. Mit Einschluß der vollstaendigen Mišnah*. Hrsg. v. L. Goldschmidt. 9 Bde. Haag: Nijhoff, 1933.
- 27 Balestri, P.J. (ed.). *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani. Vol. III. Romae*, 1904.
- 28 Beltz, W. *Die koptischen Zauberpergamente der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*. // *APF 30*, 1984, S. 83—104.
- 29 *La Bible d'Alexandrie. Traduction et annotation des livres de la Septante sous la direction de M. Harl, G. Dorival et O. Munnich. 17. Les Proverbes*. Par D.-M. d'Hamonville. Paris, 2000.
- 30 *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. Editio electronica*. Ed. M. Tvvedale. Londini, 2006.
- 31 *The Biblical Antiquities of Philo*. Now first translated from the Old Latin Version by M.R. James. Prolegomenon by L.H. Feldman. (The Library of Biblical Studies. Ed. H.M. Orlinsky. Translations of Early Documents. Series I. Palestinian Jewish Texts (pre-Rabbinic). New York, 1971.
- 32 *Bibliotheca Apostolica Vaticana. Digitized Manuscripts*. www.mss.vatlib.it
- 33 *Bibliotheca hagiographica graeca*. F. Halkin, ed. Bruxelles, 1973. Vol. I–III. BHGa – *Novum Auctarium*. Bruxelles, 1984.
- 34 Biedenkopf-Ziehner, A. *Koptische Ostraka. Band I. Ostraka aus dem Britischen Museum in London. Mit Einführung in das Formular der vorgelegten Urkunden*. Wiesbaden, 2000.
- 35 Blake, R.P., De Vis, H. *Epiphanius, De gemmis: the Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version by R.P. Blake and the Coptic-Sahidic Fragments by H. de Vis*. // *Studies and Documents 2*. London, 1934.

- 36 Böhlig A., Wisse F. Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians. Leiden: Brill, 1975.
- 37 Breviarium Chaldaicum. Pars prima. ab Adventu ad Quadragesimam. P. Bedjan (ed.). Maisonneuve : Lutetiae Parisiorum, 1886.
- 38 Brière, M. (ed.). Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. (Homélies LXX à LXXVI) // *Patrologia orientalis*, t. XII. Paris, 1919, p. 3–163.
- 39 Budge, E. A. W. (ed.). The Earliest known Coptic Psalter. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique Papyrus Codex Oriental of the British Museum by E. A. Wallis Budge. L., 1898.
- 40 La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques. Su-Min Ri (ed.). (CSCO, vol. 486/7. *Scriptores Syri*. T. 207/208). Lovanii, 1987.
- 41 Charles, R.H. (ed.). The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Vol. I–II. Oxford, 1913.
- 42 Charlesworth, J.H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1–2. New York – London. u.a., 1985.
- 43 Ciasca, A. (ed.). *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*. Vol. II. Romae, 1889.
- 44 Clemens Alexandrinus II. *Stromata* I-VI. Ed. O. Stählin. (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Leipzig. (1. und 2. Aufl. Bd. 15, 1906, 1936; 3. Aufl. 1960: L. Früchtel; 4. Aufl. 1985: U. Treu).
- 45 Codex Tchakos. Texte und Analysen. Hrsg. v. J. Brankaer und H.-G. Bethge. (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur der ersten Jahrhunderte. Bd 1610. B.–N.Y., 2007.
- 46 Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Edited, with English Translations, by E.A. Wallis Budge. London, 1913.
- 47 Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt. with English Translations by Ernest Alfred Wallis Budge. London, 1912.
- 48 Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt. E.A. Wallis Budge, ed. (Coptic Texts. Vol. IV.) London, 1914. MERC.AC.
- 49 Cramer, M. Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin. Ihre sachliche, örtliche und zeitliche Einordnung in das Gesamtgebiet koptischer Grabinschriften. Le Caire, 1949.
- 50 Cramer, M. Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung. Eine Auswahl aus sahidischen und bohairischen Antiphonarien vom 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Wiesbaden, 1969.
- 51 Cramer, M., Krause, M. (hrsg.). Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967). (Jerusalem Theologisches Forum. Band 12.) Münster, 2008.
- 52 Crum, W.E. A Coptic Palimpsest // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XIX (1897), pp. 210–222.
- 53 Crum, W.E. Magical Texts in Coptic – I // *JAE* XX (1934), pp. 51-53.
- 54 Crum W.E. Texts attributed to Peter of Alexandria // *Journal of Theological Studies*, vol. 4 (1903), pp. 387–397.

- 55 Cuvigny H., Hussein A., Wagner G. Les ostraca grecs d'Aïn Waqfa (Oasis de Kharga). Documents de fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, XXX. Le Caire, 1993.
- 56 Cuvigny H., Wagner G. Les Ostraca grecs de Douch I–III. Le Caire, 1986–1992.
- 57 De Vis H. (ed.). Homélie coptes de Vaticane. Texte copte publié et traduit par Henri De Vis. I, II. (Cahiers de la Bibliothèque Copte. 5, 6.) Louvain–Paris, 1990.
- 58 Delaporte L. (ed.). Fragments Sahidiques du Nouveau Testament. Paris, 1906.
- 59 Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg. v. M. Krause und P. Labib. Wiesbaden, 1962.
- 60 Dijkstra J.H.F., Van der Vliet, J. The Coptic Life of Aaron. Critical Edition, Translation and Commentary. (Supplements to Vigiliae Christianae. Vol. 155). Brill : Leiden – Boston, 2020.
- 61 Eissa M. Psalm Excerpts on an Ostrakon. Editions of O. NMEC Inv. 91 // Chronique d'Égypte. XC (Bruxelles, 2015), Fasc. 179, p. 411–413.
- 62 Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. I. Five Coptic Homilies attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antioch, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch. Ed. by P. Chapman L. Depuydt, M.E. Foat, A.B. Scott, S.E. Thompson. L. Depuydt, General Editor. // CSCO. Vol. 554. Scriptorum Coptici. Tomus 47. Lovanii, 1993.
- 63 Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. II. Five Coptic Homilies attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antioch, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch. Translated by P. Chapman, L. Depuydt, M.E. Foat, A.B. Scott, S.E. Thompson. With an Introduction by S.A. Harvey. L. Depuydt, General Editor. // CSCO. Vol. 555. Scriptorum Coptici. Tomus 48. Lovanii, 1993.
- 64 Epiphanius. Libri de XII gemmis. Patrologiae cursus completus, vol. XLIII, p. 293–372.
- 65 Epiphanius. Panarion. Bd 1–3. Hrsg. v. K. Holl. Berlin, 1915–1933.
- 66 Evelyn White H. G., Sobhy G.P.G., Lythgoe A. M. The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn. Part 1. New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius. (The Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition.) New York, 1926.
- 67 Förster M. Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch // Archiv für Religionswissenschaft, 11 (1908), S. 477–529.
- 68 Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. By J. Neusner. Vol. I–III. Atlanta, 1985
- 69 Ginzâ. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Übersetzt und erklärt von M. Lidzbarski, Göttingen, 1925.

- 70 Giron N. *Légendes coptes. Fragments inédits. Publiés, traduits, annotés par Noël Giron.* Paris, 1907.
- 71 Grébaut S. *Les miracles de Jésus. Texte éthiopien publié et traduit par S. Grébaut // Patrologia Orientalis. T. 12, Paris, 1919, pp. 555–652.*
- 72 Gurtner D.M. *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text. With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances. // Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies. N.Y.-L., 2009.*
- 73 Haelewyck, J.-C. *Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum. Édition de la version syriaque brève. Le Muséon, 127. Fasc. 1. Louvain, 2014. Pp. 95–147.*
- 74 *Hagiographa Chaldaice.* Ed. P. de Lagarde. Osnabrück, 1967.
- 75 *Hagiographica inedita decem e codicibus eruit F. Halkin.* Turnhout; Leuven, 1989.
- 76 Halkin, F. (ed.). *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome // Subsidia hagiographica. Vol. 60, pp. 69–285. Bruxelles, 1977.*
- 77 Halkin, F. *La vie de saint Onuphre par Nikolaos le Sinaïte // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. N. S. Vol. 24. Roma, 1987. Pp. 7–27.*
- 78 Hall, H.R.H. *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraca, Stelae, etc. in the British Museum.* London, 1905.
- 79 Halleux, R., Schamp, J. (edd.). *Les lapidaires grecs: lapidaire orphique, kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denys, lapidaire nautique, Damigéron-Evax.* Paris, 1985.
- 80 Hasitzka, M.R.M. (ed.). *Koptisches Sammelbuch. I–IV // Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer). Neue Serie. XXIII. Folge, Bd I–IV. I: Wien, 1993. II: Wien, 2004. III: München–Leipzig, 2006. IV: Wien, 2012.*
- 81 Hegemonius. *Acta Archelai.* Ed. Ch. H. Beeson. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 16.) Leipzig, 1906.
- 82 Henrichs, A., Koenen, L. *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes: kritische Edition / heraus. von Ludwig Koenen und Cornelia Römer.* Opladen, 1988.
- 83 Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium.* Ed. M. Markovich. Berlin–New York, 1988 (Patristische Texte und Studien 25).
- 84 *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onophrius by Paphnutius with a Discourse on saint Onnophrius by Pisentius of Coptos.* T. Vivian, transl. (Cistercian Studies Series: Number One Hundred Forty). Kalamazoo, Michigan, 2000.
- 85 *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI).* Ed. M. Brière // *Patrologia orientalis*, t. XII. Paris, 1919, p. 3–163.
- 86 *Homiletica I: Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of*

- Rome. Ed. by D. Brakke, P. Chapman, Z. Pleše, J.R. Smith, M.C. Stone, C.S. Wansink, F. Weidmann. L. Depuydt, General Editor. // CSCO. Vol. 524. *Scriptores Coptici*. Tomus 43. Lovanii, 1991.
- 87 *Homiletica II: Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome. Translated by D. Brakke, P. Chapman, Z. Pleše, J.R. Smith, M.C. Stone, C.S. Wansink, F. Weidmann. With an Introduction by R.A. Greer. L. Depuydt, General Editor. (CSCO. Vol. 525. *Scriptores Coptici*. Tomus 44). Lovanii, 1991.*
- 88 Horner, G.W. (ed.). *Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic*. Vol. VII. Oxford, 1924.
- 89 Hyvernât, H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae, 1922. MICH.BC.; *clavis coptica* 0017.
- 90 *Irenaei Lugdunensis Episcopi Adversus Haereses. Libri quinque*. Ed. Ubaldo Mannucci. Romae: Forzani, 1907. // *Bibliotheca Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum. Series secunda. Scriptores Graeci antenicaeni*. Vol. III, pars I.
- 91 Jenott, L. *The Gospel of Judas. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the 'Betrayers' Gospel'*. (Studien und Texte zur Antike und Christentum 64). Tübingen, 2011.
- 92 *Kellis Literary Texts*. Vol. 1. Ed. I. Gardner, with Contribution by S. Glackson, M. Franzmann and K.A. Worp. Oxford, 1996.
- 93 *Kephalaia*. Ed. H.-J. Polotsky & A. Böhlig. Stuttgart: Kohlhammer, 1940.
- 94 *Kephalaia II (S. 244–291)*. Ed. A. Böhlig. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- 95 *Kephalaia (I). Zweite Hälfte. Alle restlichen Seiten*. Hrsg. W.-P. Funk. Québec, 1999.
- 96 Koenen, L., Römer, C. *Kölner Mani-Codex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund des von A. Henrichs u. L. Koenen besorgten Erstedition*. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia. Vol. XIV.) Opladen, 1988.
- 97 Kropp, A. M. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Bd I–III. Bruxelles, 1930–31.
- 98 Kropp, A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686)*. Bruxelles, 1966.
- 99 Kuhn K.H. *A Coptic Jeremiah Apocryphon* // *Le Muséon* 83 (1970), pp. 95–135, 291–326.
- 100 Lacau, P.L. *Fragments d'apocryphes coptes* // *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, tom. ix. Cairo, 1904.
- 101 Lafontaine, G. *Une homélie copte sur le diable et sur Michel, attribuée à Grégoire le Théologien* // *Le Muséon*, 92 (1979), p. 37–60.
- 102 Lantschoot, A. van. *Un texte palimpseste de Vat. Copte 65* // *Le Muséon*, 60 (1947), p. 261–268.
- 103 Lantschoot, A. van. (ed.). *Les "Questions de Théodore"*. Texte sahidique, recensions arabes et éthiopienne. (Studi e testi. 192.) Vaticano, 1957.

- 104 Layton, B. (ed.). Nag Hammadi Codex II.2–7. Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1,654,655. Volume Two. (Nag Hammadi Studies. XXI.) Brill: Leiden – New York – København – Köln, 1989.
- 105 Liber Institutionis Michael. Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel. Ed. C. D. G. Müller. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 225. Scriptorum Coptici, 31.) Louvain, 1962.
- 106 Lindenberger, J. The Aramaic Proverbs of Ahiqar. Baltimore–London, 1983.
- 107 Macaskill, G. The Slavonic Texts of 2 Enoch. Leiden–Boston, 2013.
- 108 Manichäische Homilien. Hrsg. H.-J. Polotsky. Stuttgart, 1934.
- 109 Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai. Jerusalem, 1955.
- 110 Melito. J. B. Pitra, and Pier Giorgio Di Domenico. Clavis Scripturae. // Visibile parlare, 4. Vaticano, 2001.
- 111 Mély, F. de (ed.) Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen Âge. Par F. de Mély. Tome II. Premier Fascicule. Les lapidaires grecs. Texte. Avec la collaboration de M. Ch.-Ém. Ruelle. P., 1898.
- 112 Midrash Bereshit Rabbah. Critical Edition with Notes and Commentary by J. Theodor and Ch. Albeck, 2nd edition, Jerusalem, 1996, Vol. 1-3.
- 113 Midrash Rabbah. רש"במה . Wayiqra Rabbah. Jerusalem, 1983.
- 114 Milik, J.T. (ed.). The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Ed. by J.T. Milik with the collab. of M.Black. Oxford, 1976.
- 115 Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translations by Ernest Alfred Wallis Budge. London, 1915. MERC.AA ; clavis coptica 0382.
- 116 The Monastery of Epiphanius at Thebes. Part I. Ed. H.E.Winlock, W.E. Crum, H.G. Evelyn White. Part II. Coptic Ostraca and Papyri. Ed. with translations and commentaries by W.E.Crum. Greek Ostraca and Papyri. Ed. with translations and commentaries by H.G. Evelyn White. (Publication of the Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition.) New York, 1926.
- 117 Murphy, F. J. Pseudo-Philo. Rewriting the Bible. New York – Oxford, 1993.
- 118 Naveh, J., Shaked, Sh. Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem, 1985.
- 119 Origène. Homélie sur Ézéchiél. Texte latin. Intr., trad. et notes par M. Borret. (Sources chrétiennes. N° 352). P., 1989.
- 120 Palladius. De Gentibus Indiae et Bragmanibus. W. Berghoff, ed. Meisenheim am Glan, 1967. (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 24).
- 121 Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri. Hrsg. v. K.Preisendanz. I–II. Stuttgart: Teubner, 1973–1974.
- 122 Patrologiae cursus completus. Ed. P. Migne. Parisiis, 1857-1866.
- 123 Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol, 4. Berlin, 1902. vol. 5, 116 Berlin, 1906 (repr. De Gruyter, 1962).
- 124 Philo. With an English translation by F. H. Colson. In ten volumes. (Loeb Classical Library.) London – Cambridge, Mass., 1929–1962. Vol. VI, VII.
- 123 Philo. The Works of Philo: Complete and Unabridged, translated by Charles Duke Yonge. New updated edition; Peabody, MA, 1993.

- 125 Philo. Quaestiones et solutiones in Genesim A, I-II. Ed. Ch. Mercier. Paris, 1979.
- 126 Pietersma, A. The Apocryphon of Jannes and Jambres the magicians: P. Chester Beatty XVI. Leyde, 1994.
- 127 Pietersma, A., Lutz, R.T. Jannes and Jambres (First to Third Centuries A.D.). A new Translation and Introduction by A. Pietersma and R.T. Lutz.
- 128 Pirke de-Rabbi Eliezer: Text, Redaction and a Sample Synopsis [in Hebrew]. Eliezer Treitl (Hg.). Jerusalem, 2012.
- 129 Pitra, Dom. I. B. Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera, selecta e Graecis, Orientalibus et Latinis codicibus Parisiis et Romae, 1852-'60, 5 vols.
- 130 Plato, The Symposium. Greek text with commentary by K. Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- 131 Pleyte, W., Boeser, P. A. A. (edd.). Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide. Leide, 1897.
- 132 Pliny. Natural History. With an English Translation in Ten Volumes. Ed. N. Rackham. Vol. X: Libri XXXVI-XXXVII. Cambridge – L., 1944.
- 133 Poirier, P.-H. Fragments d'une version copte de la *Caverne de Trésors* // *Orientalia*, vol 52: 1983, pp. 415–423.
- 134 Preuschen, E. (ed.). Adamschriften: Die apokryphen gnostischen Adamschriften: aus dem armenischen übersetzt und untersucht. Giesen, 1900.
- 135 Prieur, J.-M. (ed.). Acta Andreae. Textvs. (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. 6). Brepols–Turnhout, 1989.
- 136 Pseudo-Philo. The Biblical Antiquities of Philo. Now first translated from the Old Latin Version by M.R. James. Prolegomenon by L.H. Feldman (The Library of Biblical Studies. Ed. H.M. Orlinsky. Translations of Early Documents. Series I. Palestinian Jewish Texts (pre-Rabbinic). New York, 1971.
- 137 Pseudo-Philon. Les Antiquités bibliques. T. I. Introduction et texte critiques par D. J. Harrington. Traduction par J. Cazeaux. Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index par Ch. Perrot et P.-M. Bogaert. // *Sources chrétiennes*, vol. 229-230. P., 1976.
- 138 Puech, H.-Ch. Extrait de la CXXIIIe homélie de Sévère d'Antioche. Réfutation de la doctrine manichéenne // *Recherches sur le manichéisme*. Ed. F. Cumont. Bruxelles, 1908. P. 89–150.
- 139 Righi, D. (ed.). Severiano di Gabala, In apostolos: Clavis Coptica 0331 (CPG 4281). Testo, traduzione, introduzione e note a cura di Davide Righi. I-II. // *Unione accademica nazionale. Corpus dei Manoscritti Copti Letterari. Letteratura copta. Serie Testi*. Roma, 2004.
- 140 Richter, T.S. An Amulet for Protection, Probably Against Fever // *Coptica Argentoratensia. Textes et documents de la troisième université d'été de papyrologie copte* (Strasbourg, 18-25 juillet 2010). (*Cahiers de la Bibliothèque copte* 19). P., 2014. p. 125-128.

- 141 Saint Michael the Archangel: Three Encomiums. By Theodosius of Alexandria, Severus, Patriarch of Antioch, and Eustathius, Bishop of Trake. Ed. E.A. Wallis Budge. L., 1894.
- 142 Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- 143 Sifre ba-Midbar we-Sifre Zuta. Leipzig, 1917.
- 144 Stegemann, V. Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien. Heidelberg, 1934.
- 145 Suci, A., Saweros, I. The Investiture of Abbaton, the Angel of Death. A New Translation and Introduction // Burke, T. and Landau, B. (edd.). New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures. Volume One. Grand Rapids, Michigan, 2016, p. 526–545.
- 146 Talmud Yerushalmi. Jerusalem: Gilead Press, 1949.
- 147 Tardieu, M. Ecrits gnostiques. Codex de Berlin. (Sources gnostiques et manichéennes. I.) P., 1984.
- 148 Tertullien. Contre Marcion. Tome IV (Libre IV). Texte critique par C. Moreschini. Introd., trad. et commentaire par R. Braun. // Sources Chrétiennes. N° 456. P., 2001.
- 149 The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea / Text, intr., com. and glossary by J. Light. Jerusalem, 1957.
- 150 Theodorus Bar Koni. Liber Scholiorum. Ed. A. Scher // CSCO, vol. LV, LXIX (1910–1912).
- 151 Theodreti episcopi Cyrensis Haereticorum fabularum compendium. Liber I. (PG, vol. 83, p. 377–382). P., 1859.
- 152 Theophrastus. On Stones. Introduction, Greek text and commentary: E.R. Caley, J.F.C. Richards. Columbus, 1956.
- 153 Till, W.C. Koptische Briefe. 1–2 // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. 48 (1941), S. 35–48.
- 154 Tischendorf, C. (ed.). Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis, item Mariae Dormitio, additis evangeliorum et actium apocryphorum supplementis. Lipsiae, Herm. Mendelssohn, 1866.
- 155 Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece e recognitione Pauli Antonii de Lagarde. Berolini, 1859.
- 156 Turaev, B. Ostraca coptes de la collection W. Golénischeff. // Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg, Série 5, Bd. 10. St. Petersburg 1899, c. 435-449.
- 157 Vaillant, A. (ed.). Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, 4), Paris, 1952.
- 158 Van der Vliet, J. Varia magica coptica // Aegyptus, vol. 71 (1991), pp. 217–242.
- 159 Vanderkam, J.C. The Book of Jubilees. A Critical Text. Vol. 1–2. Leuven, 1989.
- 160 Vivian, T. Journeying into God. Seven Early Monastic Lives. Translated, with Introductions, by Tim Vivian. Minneapolis, 1996, s. 184.

- 161 Voicu, S.J. Pseudo Severiano di Gabala, *Encomium in XII apostolos* (CPG 4281): gli spunti apocrifi. // *Apocrypha. Revue internationale des littératures apocryphes*. 19. Turnhout, 2008, p. 218-266.
- 162 Wadi Sarga. Coptic and Greek Texts from the Excavations undertaken by the Byzantine Research Account. Ed. by W. E. Crum and H. I. Bell with an intr. by R. C. Thompson // *Coptica*. Consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani edita. III. Hauniae, 1922.
- 163 Waldstein, M., Wisse, F. The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1; with BG 8502,2. Leiden: Brill, 1995.
- 164 Walters, C.C. Christian Paintings from Tebtunis // *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 75 (1989), p. 191–208.
- 165 Wünsche, A. Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch. // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 65 (1911), S. 57–100. Pforte der Vier. Pforte der Fünf. Ibid., Band 65 (1911), S. 395–421. Pforte der Sechs. Pforte der Sieben. Pforte der Acht. Pforte der Neun. Pforte der Zehn. Pforte der über die Zehn hinausgehenden Zahlen. Ibid., Band 66 (1912), S. 414–459.
- 166 Πάσχος, Π. Β. ‘Ο ἀναχωρήτικος μοναχισμὸς κατὰ τὸν Δ΄ αἰῶνα (‘Ο Βίος τοῦ Μεγάλου Ὀνοφρίου). *Θεολογία*. 61/4 (1990). Pp. 817–857.
- 167 . מדרש תנחומא . על המששׁתׁת תורה . Jerusalem, 1964.

Общие работы по древней истории, филологии, библеистике, нудаике, египтологии

- 168 Агур, Й. Введение в устную Тору. Иерусалим, 2001.
- 169 Ванеева, Е.И. Хождение Зосимы к рахманам. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 489–491.
- 170 Веселовский, А.Н. Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. 1. Греко-византийский период. СПб., 1886.
- 171 Войтенко, А.А. Оазис Ианния и Иамврия в агиографической традиции IV в. Диалог со временем. Вып. 37. М., 2011. С. 262–273.
- 172 Войтенко, А.А. Яблоки и фиги. Одно разночтение в Житии св. Онуфрия Великого. Вестник Московского Государственного педагогического университета. Серия «Исторические науки». № 3(19). М., 2015. С. 80–88.
- 173 Войтенко, А.А. Святой Онуфрий Великий в агиографической традиции (IV-XIV вв). Дисс. на соискание степени д.и.н. М., 2017.
- 174 Десницкий, А.С. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007.
- 175 Каспина, М.М. Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики: На материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук: 10.01.08 / РГГУ. Москва, 2001.
- 176 Коростовцев, М.А. Религия Древнего Египта. М., 1979.

- 177 Кочетков, Г. Православное богослужение в переводе с греческого и церковнославянского языков. Книга 7: Часослов. Пер., сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М., 2010.
- 178 Лукашевич, А.А. Псалом 117 в богослужении важнейших праздников // Православная Энциклопедия, т. 5, с. 436-437. М., 2009.
- 179 Мещерский, Н. А. К истории текста славянской книги Еноха // Византийский временник. Т. XXIV, 91–108. Москва, 1964.
- 180 Мильков, В. В. Тема земного рая в древнерусских апокрифах. 1: Хождение Зосимы к рахманам // Язык и текст. Том 3 (2016), № 4, с. 44–71.
- 181 Минов, С.В. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ» // Символ, № 55 (2009), с. 9-46.
- 182 Петров, В.В. Душа, облачающаяся в тела, душа, ткущая тела // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. II.1, Новосибирск, 2017, с. 166–173.
- 183 Смагина, Е.Б. Опыт реконструкции одного древненубийского текста // Вестник Древней Истории, 1983, № 2 (164), с. 106–111.
- 184 Смагина, Е.Б. К вопросу о жанре трактата «Кефалайа» в контексте иудейской и раннехристианской литературы // Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного Университета. III: Филология. Вып. 4 (22). С. 54–76. М., 2010.
- 185 Смагина, Е.Б. Манихейство: по ранним источникам. М., Восточная литература, 2011.
- 186 Смагина, Е.Б. Преемственность принципов экзегезы канонических текстов: от иудаизма к раннему христианству // Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного университета. Вып. 5 (23). М., 2011.
- 187 Смагина, Е.Б. Происхождение и особенности учения о стихиях в манихействе // Восток, № 1 (2012).
- 188 Смагина, Е.Б. Нагота отшельников в письменных источниках и ее символическое значение // Orientalistica (Восток). № 6 (2018), с. 142–149.
- 189 Смагина, Е.Б. Пути Библии: к трактовке античных и библейских мотивов // Соловьевские исследования. Вып. 4(64). Иваново, 2019, с. 177–190.
- 190 Смагина, Е.Б. Коптский энкомий четырем животным Апокалипсиса. Вступительная статья, перевод с коптского и комментариев // ВДИ, № 81/1 (2021), с. 243–261.
- 191 Смагина, Е.Б. Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе // Ориенталистика. 2021; т. 4(4), с.1007-1032.
- 192 Шкловский, В.Б. О теории прозы. Москва : Федерация, 1929.
- 193 Albright, W.F. Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom // Wisdom in Israel and the Ancient Near East (Rowley Festschrift). VTS iii (1955), p. 1–15.

- 194 Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A. Brinkmann. Leipzig, 1895.
- 195 Bacher, W. Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Exode, XXVIII, 17-20 // *Revue des Études juives*, 29 (1894), pp. 79-90.
- 196 Bar-Asher Siegal, M. Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature // *The Harvard Theological Review*, Vol. 105, No. 4 (October 2012), pp. 423-456. Cambridge (Ma), 2012.
- 197 Bardy, R. La littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture sainte // *Revue biblique*, 41 (1932), p. 210-36; 42 (1933), p. 14-30.
- 198 Barnett, R.A. Ezekiel and Tyre // *Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies*. Vol. 9. Jerusalem, 1969, p. 6-13.
- 199 Baumgartner, W. Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 34 (1914), pp. 161-98.
- 200 Bea, A. Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen // *Biblica* 21 (1940): 196-198.
- 201 Bowker, J. *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge, 1969.
- 202 Burkert, W. Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen // *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979. Ed. by D. Hellholm. Tübingen, 1989. Pp. 235-254.
- 203 Buzy, D. Les machals numériques de la sangsue et de l' 'almah (Proverbes, XXX, 15-16, 18-20) // *Revue biblique*, t. XLII (P., 1933), pp. 5-13.
- 204 Callender, D. E. *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*. (Harvard Semitic Museum Publications. Harvard Semitic Studies, no. 48). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2000.
- 205 Chojnacki, S. The Four Living Creatures of the Apocalypse and the Imagery of the Ascension in Ethiopia. // *Bulletin de la Société d'archéologie copte*. Tome XXIII (1976-1978). 159-181. Caire, 1981.
- 206 Damsma, A. An analysis of Targum Ezekiel and its relationship to the Targumic Toseftot. Doctoral thesis, University College London. L., 2008.
- 207 Daniélou, J. *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. Les Éditions du Cerf : Paris, 1951.
- 208 Daniélou, J. Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine' // *Antonius magnus eremita, 356-1956: Studia ad antiquum monachismum spectantia*. Ed. B. Steidle, 136-147. Rome, 1956.
- 209 Davis, J. J. The Rhetorical Use of Numbers in the Old Testament // *Grace Journal* 8 (1967), pp. 40-48.
- 210 De Jong, I. *Narratology & Classics. A Practical Guide*. Oxford, 2014.

- 211 Dimant, D. Literary Typologies and Biblical Interpretation in Hellenistic-Roman Period // *Jewish Civilisation in the Hellenistic-Roman Period*. Philadelphia, 1991.
- 212 Doehorn, J. The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism // Reiterer, F.V., Nicklas, T., Schöpflin, K. (edd.). *Angels. The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception*. (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007). Berlin – New York, pp. 478–495.
- 213 Dolbeau, F. Un témoignage inconnu contre les Manichéens d'Afrique // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn. Bd 150 (2004), p. 225–232.
- 214 Drescher, J. The earliest Biblical Concordances // *Bulletin de la Société d'archéologie copte*. Tome XV (1958–1960). Le Caire, 1960, p. 63–67.
- 215 Dunand, F., Lichtenberg, R., Charron, A. *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*. Paris, 2005.
- 216 Eichholz, D.E. Some Mineralogical Problems in Theophrastus' «De lapidibus» // *Classical Quarterly*, vol. 17 (1967), Nr. 1, p. 103-109.
- 217 Fallon, F.T. *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*. (Nag Hammadi Studies. X.) Leiden, 1978.
- 218 Eissfeldt, O. *Der Maschal im Alten Testament*. // *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 24 (1913).
- 219 Everson, D. *Angels in the Targums. An Examination of Angels, Demons, and Giants in the Pentateuch Targums*. A dissertation submitted to the faculty of the School of Graduate Studies, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion (2009).
- 220 Geiger, A. *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*. Frankfurt am Main: Mada, 1928.
- 221 Genung, J. F. The Development of Hebrew Wisdom // *The Biblical World*, Vol. 42, No. 1 (Jul., 1913), pp. 16–25. Chicago, 1913.
- 222 Gilmore, E. L. Which were the Original Twelve Gemstones of the First Biblical Breastplate? // *Lapidary Journal*, 22.9 (1968), pp. 1130–34.
- 223 Ginzberg, L. *Legends of the Jews*. Philadelphia, 1947.
- 224 Gontero-Lauze, V. Un syncrétisme pagano-chrétien : la glose du Pectoral d'Aaron dans le Lapidaire chrétien. // *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 2006, 223/4, p. 419-437.
- 225 Godbey, A. H. The Hebrew Mašal // *American Journal of Semitic Languages* xxxix (1922/3), pp. 89–108.
- 226 Gottlieb, I.B. Pirqa Abot and Biblical Wisdom // *Vetus Testamentum*, Vol. 40, Fasc. 2 (Apr., 1990), pp. 152–164. Leiden, 1990.
- 227 Gryson, R. Le vêtement d'Aaron interprété par saint Ambroise. // *Le Muséon*, vol. 92 (1979), pp. 271-280.
- 228 Haelewyck, J.-C. *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*. (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum). Brepols – Turnhout, 1998.
- 229 Herbert, A.S. The Parable (*māšāl*) in the Old Testament // *Scottish Journal of Theology* 7 (1954), pp. 180–96.

- 230 Hopfner, Th. Orientalisch-religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Ägyptens. I-II // Archiv Orientální. Vol. 3 (1931). Pt. 1, S. 119-155; Pt. 2, S. 327-358.
- 231 Jonge, M. de, Tromp, J. The Life of Adam and Eve and Related Literature. Sheffield, Academic Press, 1997.
- 232 Juhl, D. Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit. Wiesbaden, 1996.
- 233 Kayatz, C. Studien zu Proverbien 1–9: eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichmaterials // Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 22 (1966).
- 234 Klijn, A.F.J. Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language. Vol. XVII). Leiden, 1977.
- 235 Kostov, R. I. Orphic Lithica as a Source of Late Antiquity Mineralogical Knowledge // Annual of the University of Mining and Geology «St. Ivan Rilski», Vol. 51, Part I, Geology and Geophysics, 2008, pp. 109-115.
- 236 Lietzmann, H. (ed.). Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien. Bonn, 1902.
- 237 Loos, M. Dualist Heresy in the Middle Ages. Prague, 1974.
- 238 Lourié, B. Slavonic Pseudepigrapha, Nubia, and the Syrians // The Other Side: Apocryphal Perspectives on Ancient Christian “Orthodoxies”, ed. C. R. Moss, Ch. Tuckett, J. Verheyden, T. Nicklas (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 117). Göttingen, 2017, pp. 225–250.
- 239 MacRae, G. W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth (Novum Testamentum 12 (1970)).
- 240 McKane, W. Proverbs. A New Approach. (The Old Testament Library). Philadelphia, 1970.
- 241 McNamara, M. Midrash, Apocrypha, Culture Medium and Development of Doctrine. Some Facts in Quest of a Terminology // Apocrypha. Revue internationale des littératures apocryphes. Vol. 6 (1995), Brepols : Turnhout, pp. 127–164.
- 242 Megas, G. Das χειρόγραφον Adams // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Bd. 27. Giessen, 1928. S. 305–320.
- 243 Meier, Ch. Gemma Spiritualis: Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert // German Quarterly 51 (1978), S. 88-89.
- 244 Nel, Ph. J. The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- 245 Nöldeke, Th. Ein mandäischer Traktat // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern, hrsg. von I. Scherman, C. Bezold. München, 1916.

- 246 North, F.S. *The Four Insatiabiles // Vetus Testamentum* xv (1965), pp. 281 f.
- 247 *Le Origini dello Gnosticismo*. Bianchi, U. (ed.). *Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966 (Studies in the History of Religions XII)*. Leiden, 1967.
- 248 Orlov, A. A. *Yahoel and Metatron. Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism. (Texts and Studies in Ancient Judaism. 169)*. Tübingen, 2017.
- 249 Pearson, B.A. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. (Studies in Antiquity and Christianity)*. Minneapolis, 1990.
- 250 Quiring, H. *Die 12 Steine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Edelsteine des Königs von Tyrus // Acta Albertina Ratisbonensia. (Regensburger Naturwissenschaften.) Bd 21 (1954/55), S. 109-121.*
- 251 Robin, P. *Représentation iconographique de la faute d'Adam et Ève // Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations. Integration et exclusion. Du Ier au VIe siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval. (De l'archéologie à l'histoire)*. De Boccard: Paris, 2000, pp. 19-30.
- 252 Rosenstiehl, J.M. *La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende; ces attestations dans la littérature copte). // Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la bibliothèque copte. 1.) Peeters: Louvain, 1983. pp. 37-60.*
- 253 Rosenwasser, A. *Kerub and Sphinx. More of the Phoenician Paradise (Ezekiel XXVIII). // Universidad de Buenos Aires. Instituto de historia antigua oriental. 1973. Coleccion estudios.*
- 254 Roth, W.M.W. *Numerical Sayings in the Old Testament. A Form-Critical Study. // Vetus Testamentum. Supplements, vol. xiii. Leiden, 1965.*
- 255 Rucker, I. *Epiphanius ' De XII gemmis. // Theological Review, 1935. Vol. 34, pp. 329-335.*
- 256 Saldarini, A.J. «Form Criticism» of Rabbinic Literature // *Journal of Biblical Literature*, Vol. 96, No. 2 (Jun., 1977), pp. 257-274.
- 257 Sauer, G. *Die Sprüche Agur // Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, V, 4 (1953).*
- 258 Schmid, J. *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. I. 1-2. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Einleitung. Text. II. Die alten Stämme // Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung. 1. Ergänzungsband. München, 1955-56.*
- 259 Schröter, R. *Erster Brief Jakob's von Edessa an Johannes den Styliten // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd 24. Leipzig, 1970, S. 261-300.*
- 260 Seeligman, J. L. *Voraussetzungen der Midraschexegeese // Supplements to Vetus Testamentum, I (1953), pp. 150-81.*
- 261 Semenov, V. B., Popov, A. I. *Antique Stories on the Power of Stones. 1-2. Lithica, Ekaterinburg, 1997.*
- 262 Smagina, E.B. *The Origin and Characteristics of the Image of the Aerial Spirits // Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography. Vol. 16, issue 1. Leiden, 2020. pp. 292-305.*

- 263 Snell, D. *Twice-Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs*. Winona Lake, 1993.
- 264 Stern, D. *Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal // Prooftexts*, Vol. 1, No. 3 (September 1981), pp. 261-291.
- 265 Stevenson, W.B. *A Mnemonic Use of Numbers in Proverbs and Ben Sira // Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, ix (1938/9), pp. 26–38.
- 266 Stone, M.A. *A History of the Literature of Adam and Eve. (Early Judaism and its Literature. 03.)* Atlanta, 1992.
- 267 Stone, M.E. *Jewish Tradition, the Pseudepigrapha and the Christian West // Stone, M.E. Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers, vol. I (Orientalia Lovaniensia analecta, 144)*, Leuven—Paris—Dudley, MA, 2006, pp. 41–60.
- 268 Sundermann, W. *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos // Altorientalische Forschungen, VI*. Berlin, 1979, S. 95–133.
- 269 Strack, H. L., Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. Dritter Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. München, 1926.
- 270 Torrey, C. C. *Proverbs, chapter 30 // JBL lxxiii (1954)*, pp. 93–103.
- 271 Towner, W.S. *The Rabbinic «Enumeration of Scriptural Examples»: A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to Mekhilta D'R. Ishmael*. Leiden, 1973.
- 272 Troje, L. *ΑΔΑΜ und ΖΩΗ: Eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtliche Zusammengänge. // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der. Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abh. 17*, 1916.
- 273 Turdeanu, E. *La Vie d'Adam et d'Eve en slave et en roumain // Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament (SVTR, 5)*. Leiden, 1981, pp. 75–144, 437–438.
- 274 Voicu, S.J. *Adamo, acrostico del mondo // Apocrypha, 18 (2007)*, p. 205–229.
- 275 Villecourt, L. *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'église copte (ch. XVI-XIX de la Lampe des ténèbres). I // Le Muséon. Revue d'Études Orientales, tome XXXVI (1923)*, pp. 249-292. II-III // *Le Muséon, tome XXXVIII (1925)*, p. 261-320.
- 276 Vööbus, A. *History of Asceticism in Syrian Orient: a Contribution to the History of Culture in the Near East*. Louvain, 1958.
- 277 Walton, S.A. *Theophrastus on Lyngurium: Medieval and Early Modern Lore from the Classical Lapidary Tradition // Annals of Science, 58 (2001)*, pp. 357-379.
- 278 Widengren, G. *Mani und der Manichäismus. (Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe. 57.)* W. Kohlhammer : Stuttgart, 1961.

- 279 Zakrzewska, E. Masterplots and Martyrs: Narrative Techniques in Bohairic Hagiography // F. Hagen et al. (ed.). Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approaches. (Orientalia Lovaniensia Analecta 189.) Peeters: Leuven, 2011, p. 499-523
- 280 Zwickel, W. Die Edelsteine im Brustschild des Hohenpriesters und beim himmlischen Jerusalem // Edelsteine in der Bibel. Hrsg. v. W. Zwickel. Mainz am Rhein, 2002. S. 50-70.

Работы по коптологии

- 281 Смагина, Е.Б. Истоки представления о манихейском царе демонов // Вестник Древней Истории, 1993, № 1 (204), с. 40–58.
- 282 Смагина, Е.Б. Манихейская христология // Восток, № 2 (2010), с. 27–33.
- 283 Смагина, Е.Б. Отражение храмового сознания в манихейской космологии // Храм земной и небесный. Храмовое сознание. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 469–489.
- 284 Смагина, Е.Б. Коптская интерпретация библейского перечня двенадцати драгоценных камней // Вестник древней истории, 76/3 (2016), с. 681–711
- 285 Смагина, Е.Б. Гендерный аспект в библейской экзегезе и его эволюция в гностических учениях // Этнокультурное развитие Ближнего Востока в IV-I тысячелетиях до н.э. Материалы научной конференции. Институт востоковедения РАН, 2017. С. 100–108.
- 286 Смагина, Е.Б. Германия как литературный жанр в коптской литургике // Вестник ПСТГУ. Филология. Т. 10 (2018), с. 1–19
- 287 Смагина, Е.Б. Заметки о коптских надписях религиозного содержания из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина // Эпиграфика Востока. Т. XXXIII (2018), с. 147–164
- 288 Смагина, Е.Б. Повествование о «монашеской утопии» в коптской литературе как результат конвергенции // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского института. Вып. 27 (2018), с. 119–133.
- 287 Смагина, Е.Б. Мотив небесного пира в коптской литературе // Ориенталистика. Т. 5(3), 2022. С. 660-675.
- 288 Смагина, Е.Б. Структура встроенного нарратива и её трансформация в коптских текстах // Древность: историческое знание и специфика источника. Материалы научной конференции, посвященной памяти Эдвина Арвидовича Грантовского и Дмитрия Сергеевича Раевского. Вып. IX. М.: ИВ РАН, 2023. С. 234–244.
- 289 Смагина Е.Б. Вопросы Феодора. Часть 1. // Ориенталистика. 2023. Т. 6. № 2. С. 346–368.
- 290 Смагина Е.Б. Вопросы Феодора. Часть 2. // Ориенталистика. 2023. Т. 6. № 3–4. С. 644–668.

- 291 Amélineau, E. Voyage d'un moine égyptien dans le désert // Institut Français d'Archéologie Orientale. Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes: pour servir de bulletin à la Mission Française du Caire. Vol. 6. Nr. 3-4. Le Caire, 1885. Pp. 166-194. MACA.CS
- 292 Bacot, S. Ostraca grecs et coptes des fouilles franco-polonaises sur le site de Tell Edfou. O. Edfou Copte 1-145. // Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'études coptes 19. Le Caire, 2009.
- 293 Böhlig, A. Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Bd 37, S. 13-19. Wiesbaden, 1938.
- 292 Bosson, N. Des deux royaumes du 'premier temps' (Kephalaia VI, VII, XXI, XXVII, LXIII et LXXIII de Mani en version française) // Muséon, vol. 108 (1995), pp. 1-38.
- 294 Brakmann, H. Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten // Actes du IV^e Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988. Ed. M. Rassart-Debergh et J. Ries. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain. 41). Louvain-la-Neuve, 1992, p. 419-435.
- 295 Cramer, M. Die Totenklage bei den Kopten // Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Bd 219, 2. Abh. Wien-Leipzig, 1941.
- 296 Dilley, P. Mani's Wisdom at the Court of the Persian Kings: The Genre and Context of the Chester Beatty *Kephalaia* // I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley. Mani at the Court of the Persian Kings. Studies of the Chester Beatty Kephalaia Codex. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, vol. 87). Leiden—Boston, 2005. Pp. 15—51.
- 297 Doehorn, J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur // Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7-8. Dezember 2007). Hrsg. v. D. Bumazhnov. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen, 2013, p. 23-42.
- 298 Frankfurter, D. Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. // Ancient Magic and Ritual Power. Ed. by M. Meyer and P. Mirecki. (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129.) Leiden - New York - Köln, 1995. p. 457-476.
- 299 Garlic, N., Sanchez, M. De Haro. Amulettes ou exercices scolaires: sur les difficultés de la catégorisation des papyrus chrétiens // Écrire et magie dans l'antiquité. Ed. M. De Haro Sanchez. Actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011). (Papyrologica Leodiensia 5). Liège, 2015, pp. 69-84.
- 300 Grooth M. J. de, Moorsel P. P. V. van. The Lion, the Calf, the Man and the Eagle in Early Christian and Coptic Art // Bulletin Antike Beshaving. Annual Papers on Classical Archaeology. Nos. 52-53 — 1977-1978. Amsterdam, 1978, pp. S. 233-246. // P.V. Van Moorsel. Called to Egypt: Collected Studies on Paintings in Christian Egypt. Leiden, 2000. Pp. 115-138.

- 301 Hagen, J.L. "The Great Cherub" and his Brothers: Adam, Enoch and Michael and the Names, Deeds and Faces of the Creatures in Ps.-Chrysostom, *On the Four Creatures* // Actes du huitième congrès international d'études coptes. Paris, 28 juin — 3 juillet 2004. Vol. 2. Ed. N. Bosson et A. Boud'Hors. (Orientalia Lovaniensia Analecta. 163). Leuven–Paris–Dudley, MA, 2007. Pp. 467–480.
- 302 Hammerschmidt, E. Altägyptische Elemente im koptischen Christentum // Ostkirchliche Studien. Bd 6, H. 4. Würzburg, 1957. 2nd ed.: Ostkirchliche Studien. Bd III, S. 233–250. Würzburg, 1995.
- 303 Horn, J. Die koptische (sahidische) Überlieferung des alttestamentlichen Psalmenbuches — Versuch einer Gruppierung der Textzeugen für die Herstellung des Textes // Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XXIV). Göttingen, 2000, pp. 97–106.
- 304 Kalchenko, E. S. "Mysteries of John, the Apostle and Holy Virgin": Reflection of Ancient Traditions in the Coptic Narrative // Вестник древней истории 81/4 (2021), с. 914–921.
- 305 Khs-Burmester, O. H. E. The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments. (Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et documents.) Le Caire, 1967.
- 306 Kühnel, B. Das Kreuz mit Christus und den vier Wesen, ein nubisches Motiv und sein Bildkreis. // Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Band 76. Wiesbaden, 1992. S. 186–226.
- 307 Kupelian, M. On the Four Apocalyptic Creatures in Coptic Art. // From Old Cairo to the New World. Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion on his Sixty-Fifth Birthday. Ed. Youhanna Nessim Youssef and Samuel Moawad. (Colloquia Antiqua. 9.) Leuven–Paris–Walpole, 2013. Pp. 97–109.
- 308 Lanczkowski, G. Thot und Michael // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo. Bd 14. Wiesbaden, 1956. S. 117–127.
- 309 Lemm, O. von. Koptische Miscellen. LI-LXI // Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. VI série, 1908, Vol. 2, Issue 18, pp. 1323–1354. Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften : St.-Petersburg, 1908.
- 310 Luttikhuisen, G. P. Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 58.) Leiden–Boston, 2006.
- 311 Malevez, M. La nudité chez les ermites. Symbole et réalité // Actes du huitième congrès international d'études coptes. Paris, 28 juin — 3 juillet 2004. Vol. 2. Ed. N. Bosson et A. Boud'Hors. (Orientalia Lovaniensia Analecta. 163). Leuven–Paris–Dudley, MA, 2007. Pp. 537–548.

- 312 Martin, M.J. Observations on the Paintings of the Exodus Chapel, Bagawat Necropolis, Kharga Oasis, Egypt // Burke, J. (Ed.) Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott, Melbourne, 2006, p. 234–257.
- 313 Moorsel, P. P. V. van. The Coptic Apse-Compositions and its Living Creatures. // Études nubiennes. Colloque de Chantilly. 2–6 Juillet 1975. (IFAO. Bibliothèque d'études. T. LXXVII). Le Caire, 1978. P. 325–333.
- 314 Müller, C. D. G. Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten. Wiesbaden, 1959.
- 315 Pedersen N.A., Falkenberg R., Larsen J.M., Leurini C. The Old Testament in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Soghdian, New Persian, and Arabic. With an Appendix on General References to the Bible. (Corpus Fontium Manichaeorum. *Biblia Manichaica I.*) Brepols : Turnhout, 2017.
- 316 Pettipiece, T. Pentadic Redaction of the Manichaean *Kephalaia*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, vol. 66). Leiden–Boston, 2009.
- 317 Quecke, H. Untersuchungen zum koptischen Stundengebet. (Publications de l'Institut catholique de Louvain. 3). Louvain, 1970.
- 318 Quack, J.F. The so-called Pantheos. On Polymorphic Deities in Late-Egyptian Religion // H. Györi (ed.). Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii Anno 2004. Budapest, 2006, pp. 175–190.
- 319 Rosestiehl, J.-M. La chute de l'Ange. Origines et développement d'une légende, ses attestations dans la littérature copte // Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la Bibliothèque copte. I). Louvain, 1983, p. 37-60.
- 320 Rudolph, K. Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1968/1). Halle (Saale), 1968. S. 90–102.
- 321 Smagina, E. Besonderheiten der Koptischen Manichaica // S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, S. Schaten (Hrsg.). Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996. Vol. 2, 1999, S. 541–548.
- 322 Smagina, E. Das manichäische Kreuz des Lichts und der “Jesus patibilis” // Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS). BRILL, 2001, pp. 243–249.
- 323 Smagina, E. A propos du titre *Psalmoi Sarakoton* des Psaumes manichéens // Actes du Congrès de Paris (28 juin – 3 juillet 2004). OLA 163, 2007, pp. 893–898.
- 324 Smagina, E. The Manichaean Cosmogonical Myth as a ‘re-written Bible’ // In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty. Ed. by J.-A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas & M. Scopello. Leiden–Boston, 2011, pp. 201–216.
- 325 Smagina, E. L'interprétation copte de la liste biblique des douze pierres précieuses // Cahiers de la Bibliothèque copte 23. Études coptes XVI. Dix-

- huitième journée d'études (Bruxelles, 22–24 juin 2017). Ed. A. Boud'ors, E. Garel, C. Louis et N. Vanthieghem. Paris, 2020. pp. 251–262.
- 326 Smagina, E. Onomastik und Rechtschreibung von Lehnwörtern in koptischen Texten, insbesondere in den Apokryphen // *Parabiblica Coptica*. Ed. By Ivan Miroshnikov. (Parabiblica 3). Leiden : Mohr Siebeck, 2023. Pp. 175–190.
- 327 Suciū, A. *The Book of Bartolomew: A Coptic Apostolic Memoir* // *Apocrypha*, vol. 26 (2015), p. 211–237)
- 329 Van der Vliet, J. Satan's Fall in Coptic Magic // *Ancient Magic and Ritual Power*. Ed. by M. Meyer and P. Mirecki. (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129.) Leiden - New York - Köln, 1995. p. 401-418.
- 330 Westerhoff, M. Auferstehung und Jenseit im koptischen “Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn” (*Orientalia biblica et Christiana* 11), Wiesbaden, 1999. CANT 80; clavis coptica 0027.
- 331 Wickett, E. Seers, Saints and Sinners. *The Oral Tradition of Upper Egypt*. // I.B. Tauris & Co, London – New York, 2012
- 332 Youssef, Y. N. La doxologie des êtres célestes et son importance liturgique // *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études*. Louvain-la-Neuve, 12–14 mai 2011. (*Cahiers de la bibliothèque copte*, 20). Paris, 2015. Pp. 295–305.

Научно-справочная и библиографическая литература

- 333 Смагина, Е.Б. Практическая грамматика коптского языка. Раздел древнеегипетских этимологий отредактировала и дополнила, демотическую графику внесла А.А. Петрова. М., 2016.
- 334 Bader, G. *The Encyclopedia of Talmudic Sages*. L., 1988.
- 335 Breytenbach, C., and Day, P. L. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. New York: Brill, 1995.
- 336 Brown, F., Driver, S. R., Briggs, Ch. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*, written by F. Brown, S.R. Driver and Ch.A. Briggs, based on the Hebrew lexicon of W. Gesenius as translated by E. Robinson. Oxford, 1996.
- 337 Crum, W.E. *A Coptic Dictionary*. Compiled with the help of many scholars by W.E. Crum. Oxford, 1979.
- 338 Davidson, G. *A Dictionary of Angels, including the Fallen Angels*. New York, 1967.
- 339 Depuydt, L. *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*. (Corpus of Illuminated Manuscripts. Vol. 4. Oriental Series 1.) Leuven, 1993. Vol. 2.
- 340 Jastrow, M.A. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi*. N.-Y.-L., 1903.
- 341 *The Jewish Encyclopedia*. New York - London, 1907.

- 342 Koehler, L., Baumgartner, W., Stamm, J. J. The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament. Transl. and ed. under the supervision of M.E.J. Richardson. Leiden, 1994-2000.
- 343 Lampe, G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
- 344 Levy, J. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schrifttums, Lpz., 1867.
- 345 Liddell, H.G., Scott, K., Jones, H.S. Greek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell & K. Scott. A New Edition. Rev. and augm. by H.S. Jones & R. Mackenzie. Oxford, 1996.
- 346 Payne Smith, R. Thesaurus Syriacus. Vol. I–II. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- 347 Pierpont Morgan, J. A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. New York, 1919.
- 348 Steinmann, M. Collatio Alexandri et Dindimi – eine annotierte Arbeitsbibliographie // Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, 4. Göttingen, 2001. Pp. 51–84.
- 349 Westendorf, W. Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf der Grundlage des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg. Heidelberg, 1977.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ВЫДЕРЖКИ ИЗ «КНИГИ СВЯТЫХ ГЕРМЕНИЙ»

Здесь приводятся три гермении из книги, дошедшей до нас в составе библиотеки монастыря Михаила Архангела в Хамули (Файюм). Русский перевод библейских стихов сделан нами непосредственно с коптского текста гермений, так как здесь нередко имеются расхождения не только с оригиналом (т.е. с псалмами по Септуагинте), но и с известными нам коптскими версиями. Нумерация приводится по изданию ранней коптской псалтири [Coptic Psalter; далее в этом разделе цитируется как «Псалтирь»], где она несколько отстывает от нумерации Септуагинты. Слова, отсутствующие в Псалтири и вставленные, очевидно, составителем гермений, даются в квадратных скобках.

Гермении 13 и 14, на ключевое слово «Сион»:¹

=13= Я тот, кого посадили царем² на **Сионе**. (Пс 2:6) Пойте Господу, [Богу нашему,] ибо свят Он в **Сионе**. (9:11)³

_____..._____..._____

-1- Чтобы я сказал хвалу⁴ во вратах дочери **Сиона**. (9:14)

-2- Кто сможет дать⁵ из **Сиона** спасение Израилю? (13:7)

-3- Он примет тебя к Себе⁶ из **Сиона**. (19:2)

-4- Горы **Сиона** высокие,¹ город великого царя. (47:2)

¹ Лист 18 r — 20 r (Huyvernat, vol. 13, pp. 39–43).

² Предыдущая гермения сделана на $\overline{\rho\rho}$ «царь», $\overline{\rho\rho\rho}$ «царствовать». Иногда ключевое слово предыдущей гермении повторяется в заглавии следующей.

³ В Псалтири: «который обитает в Сионе».

⁴ В Псалтири: «все Твои хвалы».

⁵ В Псалтири: «даст».

⁶ В Псалтири: «примет его».

- 5- Обойдите **Сион**, обнимите его. Положите сердца ваши в его силе. (47:12–13)
- 6- Да возрадуются горы **Сионские**. (47:11)²
- 7- Бог грядет явно, и велика Его красота в **Сионе**. (49:2–3)³
- 8- Облагодетельствуй, Господи, чтобы Твоя воля — в **Сионе**.⁴
(50:18)
- 9- Надлежит Тебе хвала, Боже [мой,] с **Сиона**. (64:1)
- 10- Я возглашу все Твои обеты⁵ во вратах дочери Сиона. (72:28)
- 11- На этой горе **Сионской** Ты поселился. (73:2)
- 12- Он положил Свою обитель в мире⁶ и Свое жилище в **Сионе**.
(75:2)
- 13- Гору **Сион**, которую Ты⁷ полюбил, и Он построил Свое святое место. (77:68-69)
- 14- Бог богов⁸ явится на **Сионе**. (83:7)
- 15- Господь любит врата **Сиона** больше⁹ обителей Иакова. (86:2)
- 16- Человек скажет: Моя мать — **Сион**. И человек произошел в ней. (86:5)¹⁰
- 17- Восстань, смилостивись над **Сионом**, ибо время настало.
(101:13)
- 18- **Сион** услышал и возрадовался. (96:8) Народы¹ увидели славу Его. (96:6)

¹ В Псалтири после этого идет: «на севере».

² В Псалтири — единственное число.

³ В Псалтири — обратный порядок полустиший.

⁴ В Псалтири: «по Твоей воле Сион».

⁵ В Псалтири: «чтобы я возгласил все Твои хвалы».

⁶ Так в коптской версии. В масоретском оригинале и Септуагинте: «в Салиме».

⁷ В Псалтири: «Он».

⁸ Так в коптских версиях. В масоретском оригинале и Септуагинте начало стиха другое.

⁹ В Псалтири дальше вставлено «всех».

¹⁰ Так в коптской версии. В оригинале стих выглядит несколько по-другому.

-19- Возгласи² имя Господа на **Сионе**, и хвалу Его — в Иерусалиме. (101:21)

-20- Иерусалим, воздай честь³ Господу, и **Сион**, хвали Бога твоего. (147:1)

-21- Господь послал тебя нам, жезл силы в **Сионе**. (109:2)

-22- И они станут, как роса Хермона, та, что на горах **Сионских**⁴. (132:3)

-23- Мы сели и заплакали, вспоминая о **Сионе**. (136:1)

-24- «Спойте нам хвалу⁵ из песен **Сионских**». (136:3)

-25- Пусть те, кто⁶ ненавидит **Сион**, устыдятся и возвратятся назад. (128:5)

-26- Господь воцарится навек, Бог твой, **Сион**, [с **Сиона**]. Милость Его — из рода в род.⁷ (145:10)

_____ ... _____
Сион, благослови Бога твоего, (147:1) ибо Он поставил твои пределы к миру. (147:3) Пусть сыны **Сиона** радуются о своем Царе. (148:2)⁸

_____ ... _____
 Германия **Сиона**. В (это) время пусть река наполнится водой. В гермении и альфе (герменией и альфой?)¹.

¹ В Псалтири: «все народы».

² В Псалтири: «возглашать».

³ В Псалтири: «чти».

⁴ В Псалтири: «которая нисходит на горы Сионские».

⁵ В Псалтири: «хвалу, речение».

⁶ В Псалтири: «каждый, кто».

⁷ В Псалтири несколько другая предложная конструкция, явная калька с Септуагинты: εἰς γένεάν καὶ γένεάν «в род и род».

⁸ Нумерация по коптской версии. По Септуагинте 149:2.

=14= Хвала надлежит Тебе, Боже мой, в **Сионе**. И дадут Тебе свои обеты в Иерусалиме, и Ты услышишь молитвы наши.² (64:1–2)

 ...-----

-1- Посадили меня царем на **Сионе**, Его святой горе. (2:6) Пойте Господу, что обитает в **Сионе**. Возглашайте Его чудеса³ народам. (9:11)

-2- Я возглашу все Твои обеты во вратах дочери **Сиона**.⁴ (9:14) И кто даст с **Сиона** спасение Израилю? (13:7)

-3- Пусть Он примет тебя к Себе в **Сионе**, вспомнит твою жертву. (19:2–3) Гора **Сион** возвышается⁵ с севера, город великого царя. (47:2)

-4- И пусть радуются горы **Сионские**.⁶ (47:11) Обойдите **Сион**, обнимите его. Положите сердца ваши в его силе. (47:12–13)

-5- Велика Его красота в **Сионе**. Бог грядет явно. (49:2–3) Облагодетельствуй, Господи, чтобы воля Твоя — в **Сионе**. (50:18)

-6- Ибо Бог построит **Сион** и города Иудеи.⁷ (68:35) Я возглашу все Твои обеты во вратах дочери **Сиона**. (72:28)

-7- Ты спас Свое наследие, гору **Сионскую**, Ты поселился на ней. (73:2) Твоя обитель — в мире,⁸ и Твое жилище — в **Сионе**. (75:3)

¹ Самое загадочное место в этой книге гермений. Фраза «река Божья наполнилась водой» присутствует, например, в Пс 64:9, но в целом этот отрывок не совпадает ни с каким библейским стихом. Возможно, имеется в виду, что гермения на ключевое слово «Сион» входила в молебен о разливе Нила. Эта же фраза повторяется в заглавиях следующих гермений 18 («Река наполнилась водой») и 19 («Пусть река наполнится водой»), на ключевое слово «вода».

² В Псалтири: «Слушай молитвы наши».

³ В Псалтири: «дела».

⁴ Примечания к стихам, приведенным в гермении 13 и повторяющимся в этой, не дублируются.

⁵ В Псалтири: «Горы Сион, что возвышаются».

⁶ В Псалтири — единственное число.

⁷ В Псалтири: «Бог спасет Сион, и построены будут (букв. построят) города Иудеи».

⁸ Так в коптской версии. В масоретском оригинале и Септуагинте: «в Салиме».

-8- Гору **Сионскую**, которую Ты возлюбил, и Ты¹ построил Свое святое место. (77:68–69) Будут ходить от силы в силу, Бог² явится в **Сионе**. (83:7)

-9- Господь любит врата **Сиона** больше жилищ Иакова. (86:2)
Человек скажет: Моя мать — **Сион**. И человек произошел в ней. (86:5)

-10- Поклонитесь Ему, все Его ангелы. **Сион** услышал и возрадовался. (96:7–8) Восстань, смилостивись над **Сионом**, ибо время настало. (101:13)

-11- Пусть те, что ненавидят **Сион**, устыдятся и повернут назад. (128:5) Ибо Господь избрал **Сион** и пожелал его в жилище Себе. (131:13)

-12- Господь послал тебя нам, жезл силы в **Сионе**. (109:2) Господь благословит тебя с **Сиона**, (127:5; 133:2) Своей святой горы. (2:6)

-13- Господь благословит тебя с **Сиона**, ты увидишь все блага Иерусалима. (127:5)

-14- Благословен Господь Бог, что обитает в Иерусалиме. (134:21)
Господь благословит тебя с **Сиона**, (127:5; 133:2) Своей святой горы. (2:6)

_____ ... _____

Иерусалим, почти Господа. **Сион**, благослови Бога своего. (147:1)
Пусть сыны **Сиона** радуются о своем Царе и хвалят (149:2–3) Его вечно.

Еще один пример — гермения 17 на ключевое слово **θαλάσσα** (греч.) «море»³:

¹ В Псалтири 3-е лицо: «Он возлюбил... Он устроил».

² В Псалтири: «Бог богов».

³ Листы 23 v — 25 r, с. 50–53 факсимильного издания.

=17= Возгласят все Твои чудеса те, кто спускается в **море** на своих кораблях. Они трудятся [в водах, плавают] в водах многих, они видели Твои чудеса. (106:21–24)¹

... ..

-1- Ты положил всякую вещь к его ногам, всех овец и быков, и рыб **морских**. (8:7–9)²

-2- Ты положил основание её на **море** и уготовил её, [Боже мой,] на реках. (23:2)

-3- Тот, кто собирает воды **морья**, [Боже мой,] как груды (32:7). Двинулись сердца **морья**. (45:3)³

-4- Тот, кто сотрясает простор **морья**, множество голоса его волн. (64:7) Надежда всех пределов земли и тех, кто в далеком **море**. (64:5–6)

-5- Тот, кто обращает **море** в сушу. И пойдут они своими ногами по реке (65:6). Господь сказал, возвращаясь в Васане:⁴ «Я возвращусь в глубины⁵ моря» (67:23).

-6- Я пришел в глубины **морские**, буря застала меня. (68:2) Пусть небеса ликуют, [Боже мой,] и земля радуется, поколеблется **море** и то, что наполняет его. (95:11)

-7- Ты перенес виноградную лозу, [Боже мой,] из Египта, Ты посадил ее корни, и земля наполнилась. (79:8–9)

-8- Она распростерла ветви свои, [Боже мой,] до **морья**, [Боже мой,] до **морья**,⁶ и побеги свои до реки. (79:11)

¹ Текст стихов сокращен.

² Текст стихов сокращен.

³ В Септ, собственно, сказано: «горы движутся в сердцах морей».

⁴ В Псалтири: «Из Васана».

⁵ Слово נַטְחָנִק, очевидно, представляет собой вариант присутствующего в следующем стихе נַטְחָנִק «глубины», производное от חָצַק «копать, быть выкопанным, глубоким».

⁶ Повтор в оригинале и других версиях отсутствует, здесь он явно случайный.

-9- Он будет господствовать от **моря**, [Боже мой,] до **моря**, и от реки до края вселенной. (71:8)

-10- Ибо Ты, [Боже мой,] сокрушил рог дракона¹ на водах **морских**. (73:13)

-11- Путь Твой — в **море**, обители Твои — на водах, и неведомы будут Твои следы. (76:19)

-12- Ты разделил **море**, Ты вывел Свой народ и дал им Закон через Моисея. (Отчасти соответствует Пс 77:13 и 76:20. Ср. Неем 9:11–14)

-13- Воспоют эту песнь сыны Израиля, идя по **морю**. (Примерно соответствует Пс 106:22–23. Ср. Исх 29–31)

-14- Ибо Ты основал север, [Боже мой,] и **море**. Фавор и Хермон будут ликовать во имя Твое. (88:12)

-15- Твоя есть мышца и сила. Пусть поднимется Твоя рука и крепка будет Твоя десница. (88:13)

-16- **Море** сомкнулось над всеми их врагами. (≈105:11?) Ты привел их, [Боже мой,] на Твою святую гору. (≈42:3)

-17- Как птицы кричащие (оц), как песок (цщ) **морской**, они упали, [Боже мой,] рядом со своим станом. (77:27–28)

-18- Пусть **море** двинется, [Боже мой,] и то, что наполняет его. Вселенная и тот, кто в ней обитает. (97:7)

-19- Дивны, [Боже мой,] хребты **морские**. (92:4) Я сосчитал их, они стали весьма многочисленны. (138:17–18)

-13- Воспоют эту песнь сыны Израиля, идя по **морю**. (Примерно соответствует Пс 106:22–23. Ср. Исх 29–31.)

-14- Ибо Ты установил север, [Боже мой,] и **море**. Фавор и Хермон будут радоваться во имя Твое. (88:12)

-15- Твоя есть мышца и сила. Пусть поднимется Твоя рука и крепка будет Твоя десница. (88:13)

¹ В Псалтири: «драконов».

-16- **Море** сомкнулось над [всеми] их врагами. Ты привел¹ их, [Боже мой,] на Свою святую гору. (77:53–54)

(лист 24 v) -17- Как птицы кричащие, как песок **морской**,² они упали, [Боже мой,] рядом со своим станом. (77:27–28)

-18- Пусть **море** двинется, [Боже мой,] и то, что наполняет его; вселенная и тот, кто в ней обитает. (97:7)

-19- Дивны, [Боже мой,] хребты **морские**. (92:4) Я сосчитал их, они стали весьма многочисленны.³ (138:18)

-20- Ты господствуешь над мощью **моря**, движение его волн Ты прекращаешь. (88:10)

-21- **Море**, это великое и широкое; все гады, что в нем, те, которым нет числа. (103:25)

-22- Все гады **морские** (103:25) и звери полевые, (103:20) всякая вещь, обитающая на земле, (приблизительно соответствует 103:24) — они ожидают Тебя. (103: 27)

-23- **Море** увидело и побежало, Иордан обратился вспять. (113:3) Что с тобой, **море**, что ты [увидело и] побежало? Иордан,⁴ что ты обратился вспять? (113:5)

-24- Тот, который низверг фараона и силу его в **море**, ибо вовек милость Его. (135:15)

-25- Тот, Который разделил Красное, [Бог мой,] **море**, [разделил его] на части, ибо вовек милость Его. (135:13)

-26- Если я возьму себе крылья⁵ и переселюсь (лист 25 r) на край **моря** — однако и там Твоя рука со мной, и Твоя десница (138:9–10) на

¹ В Псалтири — 3-е лицо: «Он привел».

² В Псалтири: «И птицы летучие, как песок морской».

³ В Псалтири — о делах Божьих: «я сочту их, и они будут многочисленнее песка».

⁴ В Псалтири: «И ты, Иордан».

⁵ В Псалтири: «возьму мои крылья утра».

реках.

(88:25)

Блажен тот, чей помощник — Господь, Бог Иакова, и надежда его — на Господа Бога, Который [один] сотворил [эти чудеса,]¹ **море** и всех, кто в нем. (145:5–6)

Следует добавить, что в заглавии следующей гермении (на слово «вода») повторяется стих из заглавия предыдущей, а в первом стихе — ключевое слово «море»:

=18= Ты посетил землю, Господи, Ты наполнил её, она стала богатой, **река** наполнилась **водой**, Ты приготовил их пищу. (64:9)

-1- Твой путь в **море**, Твоя дорога по **водам**, и не узнают Твоих следов. (76:19)

¹ В Псалтири: «Который сотворил небо и землю».

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. МИСТЕРИИ ИОАННА, АПОСТОЛА И СВЯТОГО ДЕВСТВЕННОИКА

Этот текст на саидском диалекте коптского языка сохранился в составе бумажного кодекса из собрания Британского музея (Brit. Mus. Ms. Oriental, No. 7026). Колофон в конце книги обозначает имя писца (диакоп Виктор), местонахождение кодекса (монастырь св. Меркурия в Эдфу, Верхний Египет) и дату: третье число месяца тота 4-го года индиктиона, 722 года эры Мучеников, т.е. 1006 год н.э.; датировано также 395-м годом хиджры.

Перевод текста выполнен по изданию Э.А.У. Баджа¹. Учитывается новейший перевод и комментарии, которые опубликовал Э. Олкок в 2013 г.²

До нас дошел также фрагмент с. 29-31 на бохайрском диалекте коптского языка, опубликованный в издании Х.Дж. Ивлин-Уайта³.

В переводе соблюдается нумерация страниц оригинала. В круглых скобках даны номера листов рукописи.

ПЕРЕВОД ТЕКСТА

(л. 1а) Это мистерии Иоанна, апостола и девственника святого, что поведаны ему воистину. В мире Божьем, аминь.

Случилось же, когда наш Спаситель восстал из мертвых, он взошел на Гору олив, воссел и сделал так, что облако окружило все страны, в которых были апостолы. Оно собрало их к Спасителю на Гору олив.

Тут сказал⁴ Иоанн Спасителю:

¹ Coptic Apocalypse, pp. 59 ff.

² Alcock, The Mysteries of John the Evangelist.

³ Evelyn White, p. 51.

⁴ Букв. «ответил и сказал» — очевидно, гебраизм, калька с оригинала библейских книг. Но следует заметить, что и в коптском этот глагол может употребляться не только в данном конкретном смысле: можно перевести «сказал на это».

— Господи мой! Вот, ты говоришь мне: (л. 1b) «Ты любим мною и обрел милость у меня». А теперь, Господи мой, я хочу, чтобы ты взял меня на небеса и поведал мне обо всякой вещи, чтобы я знал это.

Ответил ему Спаситель:

— Иоанн, ты спросил меня в прямоте, и я ничего от тебя не утаю. Встань, помолимся Отцу моему благословенному, Он услышит нас.

Тогда встал Спаситель и апостолы, и он произнес великую благословенную молитву. И когда он произнес «Аминь», небеса раздвинулись в ту и в другую сторону и раскрылись одно за другим, до седьмого неба. Вот, великий херувим пришел с неба, и всё место осветилось. И всё его тело было исполнено очей¹, (л. 2a) и он шел с молнией света².

Тогда апостолы сделались как мертвые и упали на землю от страха. Спаситель взял их за руку, поднял, отогнал от них страх, и сердце их успокоилось.

Тут сказал Иоанн:

— Господи мой, поведай мне о свойстве³ херувима, который весьма страшен.

Ответил Спаситель Иоанну:

— Слушай меня, и я поведаю тебе всё. Ты видишь херувима — слова Отца сокрыты в нем, от начала их до исполнения их. Вот, я сделал так, что он пришел к тебе, чтобы поведать тебе всё, о возлюбленный мой Иоанн.

И Спаситель обратился к херувиму и сказал ему:

¹ Эта деталь восходит к описанию небесных «колес» в Иез 1:18 и 10:12 и четырех животных в Откр 4:6-8, которые в текстах, посвященных «четырем бестелесным живым творениям», постоянно именуются херувимами (Приложение 2).

² Перевод Баджа: «и молнии света исходили от него» (Coptic Apocalypse, p. 242). Перевод Олкока: «когда он вышел в громе света» (Alcock, c. 3).

³ τωϋ в функции имени существительного может означать *определение, веление, предел, назначение, свойство* (Crum 1979, p. 449B).

— Говорю тебе, возьми моего возлюбленного Иоанна на небеса и поведай ему (л. 2b) всё, о чем он спрашивает.

Тотчас же херувим вознес Иоанна на своих крылах света и взял на небо. Он достиг первых врат, привратники сразу открыли ему в страхе. А я, Иоанн, увидел великие тайны на первом небе. Я увидел двенадцать человек, сидящих на двенадцати престолах внутри великих врат, в великой славе и устрашении¹. Я сказал херувиму:

— Господин мой, кто сии, сидящие в великом достоинстве?

Сказал мне херувим:

— Видишь этих двенадцать человек? Это двенадцать правителей эонов света, и каждый правит над своим годом один раз. Но (л. 3a) устанавливает их порядок Михаил², чтобы земля производила свой плод.

— Ведь случается год, более неурожайный, чем любой (другой)³.

Ответил мне херувим:

— Вот, я поведал тебе то, о чем ты меня спрашиваешь.

Я ответил херувиму:

— Господин мой, бывает год, когда воды мало, а настает изобилие. Бывает также год, когда воды много, а настает неурожай⁴.

Он ответил мне:

¹ Букв. *трепете*.

² Архангел Михаил — одна из самых популярных фигур в религиозных воззрениях и литературе коптов: Михаил почитается не только как глава небесного воинства, но и как заступник за людей перед Богом. См., напр., эпизод в коптском энкомии Михаилу, где библейские патриархи, пророки и святые, начиная с Адама, рассказывают, как Михаил защищал их или помогал им. При этом в каждом библейском эпизоде, где появляется (безымянный) ангел, он отождествляется с Михаилом [Miscellaneous Coptic Texts, pp. 344 ff.].

³ Фраза не вводится никакой ремаркой, но оба переводчика понимают ее как реплику Иоанна.

⁴ Здесь и ниже иллюстрируются типично египетские природные реалии, когда урожай зависят от интенсивности разливов Нила.

— Видишь воду, что под ногами Отца? Если Отец поднимает ноги, вода поднимается высоко. А если в то время, когда Бог поднимает воду, люди грешат, Он делает плод ее скудным за грехи людей. А в то время, (л. 3b) когда она наполняется мало, (но) притом люди блюдут себя, чтобы не грешить, Отец благословляет ее, и плод ее обилен по мольбам Михаила.

Если бы люди знали о мольбах Михаила в то время, когда вода должна пойти на землю, они вовсе не грешили бы. Ибо Михаил берет себе двенадцать мириад ангелов, и они входят к Отцу, простираются перед Ним и не встают вовсе, пока Бог не ниспошлет воду в мир.¹

Я ответил херувиму:

— Я слышал, как он² говорит, что Бог сотворил небо и землю, и также что Бог сотворил воду в начале.

Сказал (л. 4a) мне херувим:

— Слушай, я поведаю тебе всё. Прежде чем Бог сотворил небо и землю, воды (уже) были, и никто не знает о сотворении воды, кроме одного Бога. Поэтому, если кто ложно поклянется именем воды, не будет ему прощения. И тот, кто (ложно) поклянется пшеничным зерном, — одно и то же назначено им обоим.

Я сказал херувиму:

— Господин мой, я хочу, чтобы ты поведал мне о свойстве пшеницы — где она обретена вначале, прежде чем её стали сеять в землю, чтобы люди жили ею.

¹ Сцена, когда Михаил и ангелы падают ниц и трое суток непрерывно молятся Богу о ниспослании воды в Нил, а также дождя и росы, есть в одном из коптских энкомиев архангелу Михаилу [Three Encomiums on St. Michael, p. 90]. См. об этом также [Coptic Аросуґра, p. 243, n. 2]. Оллок считает этот эпизод в «Мистериях Иоанна» прямой цитатой из упомянутого энкомия [Alcock, p. 4, n. 8].

² Поскольку далее цитируется Библия, Быт 1:1-2, можно предположить, что «он» означает Моисея. Но скорее Иоанн имеет в виду Иисуса: не только данный текст, но и другие апокрифические книги построены на этом сюжете — Иисус сообщает Иоанну тайное знание.

Сказал мне херувим:

— Слушай, я поведаю тебе всё.

Случилось же, когда Бог сотворил Адама, он поместил его в рай радости и повелел ему (л. 4b) так: «От всякого дерева, что в раю, ты будешь есть, кроме древа познания добра и зла. Ты не будешь есть от него. А в день, когда съешь от него, смертью умрешь»¹.

А дьявол позавидовал ему, потому что видел великую славу, окружавшую его. Солнце и Луна, два великих светила, каждый день приходили и поклонялись Адаму, прежде чем взойти над землей². Пошел дьявол, совратил Адама и его жену, так что их изгнали из рая, и сослали его в землю Эвилат³, и он оказался в заботах.

После всего этого он проголодался и не нашел пищи, чтобы поесть, как то, что они ежедневно ели в раю⁴. (л. 5a) Он воззвал к Господу в печали и

¹ Быт 2:15-17.

² Ср. эпизод из «Жизнь Адама и Евы». В сцене погребения Адама Солнце и Луна падают ниц и молятся за Адама (греческая версия, 35:4 — 36:3).

³ εὐεῖλατ *Хавила* (евр. אֵיִלָּן), область Аравии, где, по Библии, протекает одна из четырех райских рек (Быт 2:11).

⁴ Параллель к этому эпизоду см. в «Жизни Адама и Евы». Латинская версия, разделы 1-3: «Когда изгнаны были Адам и Ева из рая, они сделали себе шатёр и провели 7 дней, печалясь и жалуясь в великой печали. (2:1) А после 7 дней начали голодать и искали пищи, чтобы поесть, и не находили. (2:2) Тогда Ева сказала Адаму: — Господин мой, я голодна, иди, поищи нам, чего бы поесть. Может быть, воззрит и помилует Нас Господь Бог и снова призовет нас в место, где мы были раньше. (3:1) И встал Адам, и обошёл за 7 дней всю ту землю и не нашёл пищи, какая была у них в раю».

Греческая версия, раздел 29:

(29:7) «И было так, что мы горевали семь дней, и по прошествии семи дней проголодались. И я сказала Адаму: «Встань и позаботься о пище для нас, чтобы нам поесть и жить, чтобы не умереть. Встанем, обойдём землю, и может быть, услышит нас Бог». Встали мы, обошли всю ту землю и ничего не нашли».

страдании. Сжалился над ним Сын благодати¹, ибо именно он ручался за него. Он заговорил со своим благим Отцом, Господом ангелов и духов: «Вот, человек, которого мы сотворили по нашему образу и подобию², проголодался. Мне стало жаль его, о мой Отче. Если угодно Тебе, не допусти, чтобы он умер перед лицом Твоим». Так ответил ему Отец сострадания, сказал Своему Сыну возлюбленному: «Если ты пожалел человека, которого мы сотворили, (хотя) он отверг заповедь, — иди и дай ему от твоей плоти, чтобы он поел, ибо именно ты ручался за него».

Ответил Сын благодати и сказал своему Отцу: «Слово Твое (л. 5b) благословенно! Что Ты сказал мне, я сделаю». Вышел Сын возлюбленный от своего благого Отца, взял немного от своего правого бока³, от своей божественной плоти, растер и принес своему Отцу святому. Сказал ему Отец: «Что это?» Он сказал: «Это моя плоть, как Ты сказал мне». Ответил ему Отец: «Да, Сын Мой, продолжай, Я дам тебе от Моего тела незримого».

Отец тоже дал ему от Своего тела и сделал это пшеничным зерном. Он принес печать света, которой запечатлевал зоны света, и запечатлел пшеничное зерно посредине. Сказал Он Своему возлюбленному сыну: «Возьми это и (л. 6a) дай Михаилу архангелу, пусть даст его Адаму, чтобы тот посеял его и жил этим со всеми своими детьми, и пусть научит его севу и жатве». А Иисус позвал Михаила и сказал ему: «Возьми это и дай Адаму, и пусть он живет этим со всеми своими детьми». Пошел Михаил к Адаму, а тот

¹ Т.е. ипостась Бога-Сына. В «Жизни Адама и Евы» есть подобный эпизод: над Адамом сжалились и заступаются за него перед Богом ангелы (греческая версия, 29:11), в латинской версии — животные (раздел 8). Есть эпизоды, где архангел Михаил просит за Адама (греческая версия, 38:1) и утешает Еву (латинская версия, 21:2); ср. роль Михаила как заступника за людей в «Мистериях Иоанна».

² В рукописи τρεῖς κωμ *его подобию*. Но это, скорее всего, ошибка. Также в следующем слове *νατρεκω* следует, очевидно, видеть искаж. форму перфекта: *ατρεκω он проголодался*.

³ Или *ребра*.

(стоял) в Иордане уже восемь (дней) и не ел, взывая к Господу¹. Сказал ему Михаил: «Мир тебе! Господь услышал твою молитву и послал тебе семя для посева».

И когда Адам услышал это от Михаила, тело его окрепло, он вышел из воды, бросился в ноги Михаилу, и тот дал ему запечатленное зерно, научил его (л. 6b) севу и жатве и вознесся к небесам во славе.

Итак, вода, пшеница, зерно и престол Отца — одно и то же свойство у них, и они подобны Сыну Божьему.

А я, Иоанн, увидел и возрадовался, когда услышал это.

Случилось после этого, что вознес меня херувим на своих крылах светлых и взял меня на седьмое небо. В том месте я увидел великие чудеса. Я увидел все чины ангельские. Первый чин — серафимов, которые облечены в росы², и золотые кадила у них, и они говорят «Аллилуйя». Второй чин —

¹ Параллельный эпизод также засвидетельствован в обеих древнейших версиях «Жизни Адама и Евы».

Греческая версия:

(29:11) Отправился Адам к реке Иордану, и волосы на голове у него расплылись, пока он молился в воде.

Латинская версия:

(6:2) (Адам говорит:) «... я проведу в воде Иордана 40 дней; может быть, смилуется над нами Господь Бог». (...) (7:2) Также пошёл и Адам к реке Иордану и встал на камень по горло в воде.

² Не очень понятное выражение: $\text{NET}\zeta\omega\text{BC}\ \epsilon\text{PE}\iota\omega\text{T}$. В коптском языке есть два слова м.р. $\epsilon\iota\omega\text{T}$, одно означает *отец*, другое — *ячмень* [Crum, 87a]. Бадж переводит это выражение *одеты в зерно* [Coptic Apocalypse, p. 246], что не совсем вразумительно. Оллок предлагает свой вариант: *скрытые от Отца*, понимая глагол с управлением $\zeta\omega\text{BC}\ \epsilon$ - как *покрывать*, *скрывать от кого* [Alcock, p. 5, n. 14]. Но есть схожее слово ж.р. $\epsilon\iota\omega\text{T}\epsilon$ *роса* [Crum, 87b]. Можно предположить, что $\text{NET}\zeta\omega\text{BC}\ \epsilon\text{PE}\iota\omega\text{T}\ \epsilon\text{PE}\dots$ — это искаж. $\text{NET}\zeta\omega\text{BC}\ \epsilon\text{NE}\iota\omega\text{T}\epsilon\ \epsilon\text{PE}\dots$ *одетые в росы, покрытые росами*. Образ росы как благотворного явления, ниспосылаемого с небес и животворящего, засвидетельствован в Библии (напр., Пс 110:3,

чаши (л. 7а) золотые у них, полные росы, и они выливают их на поля. Михаил — старший над ними, он назначает каждому его дело.

Другое великое чудо я видел. Я, Иоанн, когда увидел ангелов, выстроенных по всем их чинам, обнаружил, что имя Михаила написано на всех их одеждах, и они призывают его постоянно.

Я обратился к херувиму:

— Как (случилось, что) имя Михаила написано на их одеждах и они призывают его?

Ответил херувим:

— Ангел никогда не спускается на землю, если имя Михаила не написано у них на одежде — из-за дьявола, чтобы он не ввел их в заблуждение¹.

После этого я увидел источник воды (л. 7b) великий, белый, как снег, я сказал бы так²: его вода — это молоко. И ангел стоял над ним, и крылья его окунались в воду. И вокруг источника росли деревья, отягченные плодами, великое множество видов. Этот источник был подобен морю, и каждое дерево над ним состояло полностью из одной ветви. И другое великое чудо видел я, Иоанн. Я видел корень деревьев — он выпускает воду в источник. Я сказал херувиму:

— Господин, поведай мне о свойстве этого источника водного, который так бел, и этого ангела над ним.

Сказал мне херувим:

— Это тот (источник), который изливает росу на (л. 8а) землю.

Ис 18:4, 26:19, Ос 14:6, Мих 5:7, Агг 1:10) и в целом ряде апокрифов. Мотив животворной росы далее продолжается и в этом апокрифе, с. 14–18.

¹ Возможно, здесь следует видеть еще одну аллюзию на «Жизнь Адама и Евы»: дьявол проник в Эдем и соблазнил Адама и Еву, воспользовавшись отлучкой ангелов (греческая версия, 17:1; латинская версия, 33:2).

² Оллок исправляет заимствованный греческий союз $\gamma\omega\varsigma$ на $\gamma\omega\varsigma\tau\epsilon$ *так что* и переводит: *так что я сказал* [Alcock, p. 6, n. 15].

Я сказал ему:

— Как этот ангел (стоит) над ним, и крылья его постоянно окунаются в него?

Он сказал мне:

— Видел ты этого ангела? Вот его дело. Всякий раз, как труба протрубит, он поднимается, взмахивает крыльями, полными росы, и стряхивает ее на землю.

Я сказал херувиму:

— Каким образом эти семь небес открываются одно за другим, чтобы роса проливалась на мир?

Ответил херувим:

— Слушай, я поведаю тебе всё. Семь труб поставлены над росой, все они трубят, прежде чем роса выпадет на землю. (л. 8b) Если первая труба трубит, и вторая, (и так) до седьмой, то роса бежит за этим звуком от неба к небу. Седьмая труба — это труба Михаила. Если трубит Михаил, роса бежит, и все архонты отстраняются, пока она не придет на землю, чтобы все плоды возрастали.

Пока я дивился, я увидел другого ангела, он шел издалека во гневе. Он встал над источником, полным росы, и заплакал. Глаза его изливали кровь вниз, в источник, полный росы, ибо он был преисполнен гнева на всё человечество. Всё это место сотряслось, (л. 9a) оттого что он встал там.

Небеса раскрылись с той и другой стороны. Я увидел великого ангела сильного, он вышел из небес, имя же ему Михаил. Он был препоясан по чреслам золотым поясом¹. В руках у него была губка, он вытер все слезы ангела гнева и прогнал его далеко, говоря:

— Отойди от источника, ангел гнева, желающий наслать неурожай на землю!

Я сказал херувиму:

¹ Ср. описание ангела в Дан 10:6.

— Господин мой, поведай мне о свойстве ангела гнева, того, чьи глаза выпускают кровь в источник.

Он сказал мне:

– Видишь ангела гнева? Это ангел неурожая. Если бы (л. 9b) Михаил перестал вытирать его слезы, если бы он позволил им нисходить в источник, они покончили бы с росой, нисходящей на землю, получились бы грязь и ржавчина, и земля стала бы неурожайной.

Еще он сказал мне:

— Сорок легионов, по десять тысяч в (каждом) легионе, поют гимны над росой, пока она не сойдет на землю, и нет в ней изъяна.

После этого он отнес меня в страну Эдем, поднял меня на своих крылах светлых и принес в место восхода солнца, при источнике, дающем воду четырем рекам — Фисону, Тигру, Гиону и Евфрату¹. Я увидел рай радости, (л. 10a) полный всяких деревьев с плодами всякого вида. Я сказал херувиму:

— Господин мой, я хочу, чтобы ты показал мне дерево, от которого съел Адам и обнажился, так что Бог прогневался на него².

Отвечал мне херувим:

— Ты спрашиваешь о великой тайне. Но я ничего от тебя не утаю. Итак, теперь вставай и следуй за мной, я поведаю тебе всё и покажу дерево, от которого съел Адам.

Я встал и последовал за ним, прошел по раю, посмотрел — и увидел дерево, что посреди рая, и было оно бесплодным, заросло колючками, и вросло дерево очень глубоко в землю.

¹ Река, вытекающая из Эдема (на востоке) и разделяющаяся на четыре реки: Быт 2:10-14. Следует заметить, что названия рек приведены по Септуагинте, но порядок их не совсем тот же.

² Подразумевается легенда, основанная на толковании Быт 3:7. В общих чертах она такова: до грехопадения Адам и Ева были одеты в одеяние света (славу, сияние), а когда вкусили запретный плод, эта одежда исчезла. Различные варианты легенды см. в разделе «Легенды об Адаме».

(л. 10b) Я обратился к херувиму:

— Поведай мне о свойстве этого дерева бесплодного и заросшего колючками.

Он сказал мне:

— Это дерево, от которого съел Адам и обнажился.

Я сказал ему:

— На нем нет плода. Где он нашел хоть какой-то и съел?

Он сказал мне:

— Некий вид плода был. Однако (теперь) оно бесплодно¹.

Я сказал ему:

— Какого вида его плод?

Он сказал мне:

— Это род яблока.

Я сказал херувиму:

— Оно вовсе бесплодно или нет?

Он сказал мне:

— Это свойство, которое Бог дал ему от начала.

И пока я дивился, я увидел Адама. Он пришел издалека (и выглядел), как человек (л. 11a) скорбящий. Он расстелил свою одежду, собрал <листья>² под деревом, раскопал землю и похоронил их. Я сказал херувиму:

— Почему Адам расстелил свою одежду, собрал в нее сухие листья, лежащие под деревом, разрыл землю и похоронил их?

Сказал мне херувим:

¹ Бадж и Оллок переводят: «Нет (ммон), оно не было бесплодно», но при сказуемом нет показателей прошедшего времени. Можно переводить слово ммон и по-другому: *итак, либо, иначе, действительно, воистину*.

² Здесь явно пропущено слово бшшве *лист* — возможно, из-за непосредственной близости очень схожего слова бшшхе, зд. *копать, рыть* (Alcock, p. 7, n. 18).

— С тех пор как дьявол вошел в рай и подчинил Адама и его жену Еву, деревья лишились своего благоухания¹, их листья опали наземь. Адам стал одеваться в листья, чтобы они стали свидетелями ему на суде за то, что он сделал².

А я сказал херувиму:

— Господин мой, каким образом дьявол вошел в рай и подчинил Адама? Если бы это веление было не от Бога, он бы не смог войти. Ничто не (л. 11b) случится помимо Бога.

Сказал мне херувим:

— Двадцать четыре ангела назначаются в рай ежедневно. Двенадцать идут ежедневно поклониться Богу. А в то время, когда дьявол вошел в рай и подчинил Адама, никого из ангелов не было в раю³. Но было поущение, чтобы Адам съел с древа.

Я сказал ему:

— Если это было назначено от Бога, значит, нет греха у Адама.

Он сказал мне:

¹ Вообще говоря, в рукописи написано *цшлм мпеустоі источали благоухание*. Но это не очень согласуется с контекстом и позволяет предположить, что м- дублировано писцом по ошибке: следует читать *цшл мпеустоі лишились своего благоухания*.

² Оллок [Alcock, p. 7, n. 19] считает, что подразумевается отрицание: Адам хоронит листья, чтобы они НЕ стали свидетельствовать против него. Но «Берешит Рабба» содержит толкование в том смысле, что листья смоковницы (с которой отождествляется древо познания) не отказали Адаму, когда ему понадобилась одежда (см. основной текст, раздел об одеждах Адама и Евы. См. также «Жизнь Адама и Евы», греческую версию, 20:4–5).

³ Ср. «Жизнь Адама и Евы», греческая версия, 17:1: змей проник в Эдем и совратил Еву, «когда ангелы ушли поклониться Богу». То же в латинской версии, 33:2: «Пришёл час, когда ангелы взошли пред лицо Бога, поклониться. Тотчас враг-дьявол улучил время, пока ангелы отсутствовали».

— Нет. Если бы Адам потерпел немного, Бог сказал бы ему: «Ешь себе с древа»¹. Бог забрал у него праведность, в которую тот был одет², и выбросил его из (л. 12а) рая, чтобы исполнилось то, что Он сказал, и чтобы Он послал Своего Сына в мир.

Я сказал ему:

— Господин мой, что такое праведность, облакавшая его, забранная у него?

Он сказал мне:

— В день, когда Бог сотворил Адама, был тот в двенадцать локтей ростом, в шесть локтей шириной и в три локтя толщиной. Он был как камень алебастр, в котором нет никакого изъяна. А когда он поел с древа, его тело уменьшилось, и праведность оставила его³ — кроме кончиков его пальцев, они же ногти⁴. И он никогда не мерз зимой и не нагревался летом⁵.

А я в ответ сказал херувиму:

(л. 12 б) — Господин мой! В то время, когда Бог сотворил Адама, Он сотворил также и Еву с ним, или нет¹? Ибо я слышал, что Бог сотворил

¹ Можно было бы усмотреть здесь гностический мотив, но он прослеживается и в тех писаниях (в частности, в текстах из Египта), которые никак нельзя считать гностическими: знание — безусловное благо, следовательно, стремление к нему и обладание им само по себе не может быть злом. Составитель «Мистерий Иоанна» видит вину Адама только в непослушании и нетерпении.

² О первоначальных одеждах Адама см. в разделе «Миф об Адаме».

³ Представление о том, что до грехопадения первые люди отличались гигантским ростом и красотой, также засвидетельствовано в целом ряде иудейских и раннехристианских источников [Смагина 2011, с. 160–162].

⁴ Такая деталь, как уподобление первоначальных одежд Адама и Евы ногтю, тоже засвидетельствована в разных вариантах толкования об этих одеяниях. Об этом см. в гл. 1.2, «Одежды Адама и Евы».

⁵ Частицу *ενε* Бадж здесь понимает как вводящую условное предложение, а *Оллок* — как вопросительную: *Мерзнет ли он зимой и нагревается ли летом?* [Alcock, p. 8, n. 20].

Адама и Еву сначала². И еще я слышу, что Бог наслал сон на Адама, тот забылся, и Он взял одно из его ребер, сотворил женщину и заполнил ребро плотью вместо нее³. Итак, Творец сотворил два тела, они же тело единое?

Ответил мне херувим:

— Слушай, я поведаю тебе всё. В то время, когда Бог сотворил Адама, Он сотворил также и Еву с ним, телом единым. Ибо в то время, когда Владыка работал над Адамом, также и (л. 13а) замысел о Еве был с Ним⁴. Поэтому два тела получились из тела единого. Но Он не отделил их друг от друга тотчас же⁵. В то время как Он наслал на него сон и тот заснул и

¹ Вопрос явно основан на том, что о сотворении женщины в книге Бытия рассказано дважды, причем несколько по-разному: первый раз — о сотворении мужчины и женщины одновременно (Быт 1:27), второй раз — о сотворении женщины после Адама, из его ребра (Быт 2:21-22).

² Быт 1:27.

³ Быт 2:21-22.

⁴ Копт. *меёуе*, букв. *мысль*, в данном случае означает «замысел», т. е. творческую мысль, с которой начинается созидание. О значении термина «помысел» (копт. *сэхне* или греч. *ἐνθύμησις*, араб. *اَلتَّوَكُّلُ*, сир. *ܐܘܨܘܪܐ* *мысль, намерение, замысел, план*) в манихейских текстах и других источниках см. главу 8, «Манихейская космогония как переписанная Библия», тж. [Смагина 2011, с. 152-155]. В «Мистериях Иоанна» мы видим употребление другого термина в том же значении, безотносительно к гностическим доктринам.

⁵ Здесь также можно вспомнить раннюю иудейскую экзегезу, где к толкованию Бытия явно адаптируется платоновский миф из диалога «Пир», XIV, XV 189 e–90 e, о первоначальном строении людей из двух половинок, большей частью разного пола, и последующем их разделении. Это тем более ясно, что в мидрашах употребляются греческие заимствования. Вот как сказано об этом в мидраше «Берешит Рабба», в толковании на Быт 1:26-28:

«Сказал рабби (Иеремия) бен Элеазар: В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, андрогином (*אֲנֹדְרוֹגִיטִים*, из греч. *ἀνδρόγυνος*) сотворил Он его. Поэтому и написано: **Мужчину и женщину сотворил их.**

Сказал р. Самуил бен Нахман: — В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, о двух лицах (*דְּיוֹפְרָצִים*, очевидно, из греч. *διπρόσωπος* или из

забылся, Он извлек из него Еву, и она стала ему женой. Воистину, она была скрыта в его левом боку с того дня, как Бог сотворил его. Обрати внимание на знак, что на детях Адама.

Я сказал ему:

— О мой господин! Что это за знак, который на детях Адама?

Сказал мне херувим:

— В то время, когда холод придет на землю, ногти человека — это первое, что озябнет на его теле. Потому что в то время, когда Бог снял с Адама (л. 13b) праведность, облакавшую его, первыми озябли его ногти. Он заплакал (и воззвал) к Господу: «Горе мне, Господи мой! В то время, когда я соблюдал заповеди Божьи и не ел с древа, всё моё тело было белым, как мой ноготь». Поэтому всякий раз, как Адам смотрит на свои ногти, он плачет и горюет, как Езекия, который заболел: он стал глядеть на стену и плакать¹.

— Почему он не глядел на человека и плакал?

Сказал мне херувим:

— Я открою тебе всё, о верный девственник. Было во время Соломона: царь заставил (л. 14a) всех демонов рассказать ему обо всех видах лекарств и видах растений, которые дают больным, и они перестают (болеть). Соломон записал их все на стене Дома Божьего.

Любой человек, больной любой болезнью, приходит в Храм, смотрит на стену и находит лекарство, написанное на стене, соответственно своей болезни, берет его и идет домой, славя Бога. Но случилось, когда царь Соломон умер, Езекия замазал стены штукатуркой, и более их не нашли². А

сочетания *דָּבָר וּפְרָשָׁה*) сотворил Он его, и разделил его, и сделал его *двумя* телами (=спинами): *одно* тело туда, *другое* тело сюда». [Bereshit Rabbah, 1, VIII:1].

¹ Далее следует легенда, возможно, дохристианского происхождения, основанная на эпизоде из Библии, 4 Цар 20:1–7. См. также Ис 38:2–3 — эпизод, где Езекия плачет, повернувшись лицом к стене.

² Очевидно, эта деталь восходит к эпизоду очищения и освящения Храма царем Езекией (2 Пар 29).

царь Езекия, когда заболел, стал чахнуть и не нашел лекарств, чтобы вылечить свою болезнь, потому что сам же и замазал штукатуркой стены Храма, (л. 14b) на которых были записаны лекарства, и не нашел их более. Он вошел в Дом Господень и заснул, поглядел на стену и заплакал, говоря: «Господи, не грех ли я совершил, заштукатурил стены, где написаны лекарства, говоря: если они будут молить Бога с надеждой, они перестанут (болеть). Воистину, я бы нашел лекарство и исцелился». Господь услышал, сжалился над ним и послал ему пророка Исайю, тот заговорил с ним и сказал: «Возьми пласт смокв, обмажься ими, и успокоишься». Так вот, о Иоанн: кто будет исполнять (заповеди) Бога, того Он не оставит.

И еще я сказал (л. 15a) херувиму:

— Господин мой, я хочу, чтобы ты поведал мне о назначении херувимов: когда их голос возникает на небе, человечество сотрясается на земле.

Сказал мне херувим:

— Видишь эти великие ветры, заключенные в своих сокровищницах¹, а над ними — ангелы? Если труба трубит внутри завесы, мягкие ветры выходят и дуют на крыла ангелов, что над источником росы, ангелы движут крылами, роса сходит на землю, и умножаются посевы земные, деревья, поля и плоды. Если труба не позвала, голос сильный выходит с неба, (л. 15b) на землю идет обильный дождь и заставляет плоды умножаться, и воды дождевые, и громы, которых страшатся люди. Ибо звук крыл серафимов управляет водами дождя, так что он нисходит с небесной тверди и идет на

¹ В Библии неоднократно упоминаются *מִצְדֵּי־חַיִּים* *хранилища, сокровищницы* (Σεπτ θησαυροί) как некие космологические хранилища различных природных явлений, в том числе ветра (Иер 10:13, Пс 135) и других — напр., снега и града (Иов 38:22). Эта тема развита в апокрифических писаниях — таких, как 3-я книга Ездры (5:37, 6:40) и 1-я книга Еноха (18:1, 41:4-5, 60:12, 69:23), а также в иудейской литературе (Вавилонский Талмуд, Хаггига, лист 12б). Засвидетельствовано это понятие и в раннем христианстве.

землю мягко, чтобы не идти жестоко и не сделать землю пустыней, как дожди Ноя, и грома нет в нем.

Потому серафимы не спускаются на землю, чтобы управлять дождем, так как все воды — на небе небес. Вот, я открыл тебе все тайны.

Я ответил (л. 16а) херувиму:

— Господин мой, я хочу, чтобы ты поведал мне: что поддерживает небо, что оно так держится?

Он сказал мне¹:

— Оно держится на вере и велении Божьем.

Я сказал ему:

— Что поддерживает землю?

Он сказал мне:

— Четыре столпа поддерживают землю, и запечатлены они семью печатями.

Я сказал ему:

— Господин мой, не прогневайся на меня, я спрошу тебя еще вот о чем.

Поведай мне, что поддерживает четыре столпа?

Он сказал мне:

— Это знает Тот, кто сотворил их.

Я сказал ему:

— Господин мой, каково повеление о часах ночи и дня?

Он сказал мне:

¹ К последующему тексту сохранился параллельный фрагмент на бохайрском диалекте. Вот перевод полного текста фрагмента:

... плоды [земные] умножаются. [Если] труба не позвала, голос дождя пребывает над землей, и плоды умножаются — дождь заставляет их [все] умножаться. [Также] грома, которых [страшатся люди.] (...) выше небес. Вот, я поведал тебе все тайны небес, о Иоанн. — Я сказал Херувиму: [Господин мой, я] хочу знать, что [держит небо наверху], чтобы оно висело. — Сказал х[ерувим]... [Evelyn White, p. 51].

— Слушай, я поведаю тебе. Бог (л. 16b) поставил двенадцать херувимов, они стоят вне завесы и не совершают никакого труда, а поют двенадцать гимнов ежедневно.

Если первый заканчивает свой гимн, то первый час заканчивается. Если второй заканчивает свой гимн, второй час заканчивается — (и так) до двенадцатого (часа).

Если двенадцатый заканчивает, то двенадцатый час закончился.

Я сказал ему:

— А на двенадцать часов ночи назначены серафимы или нет?

Он сказал мне:

— Нет, но это скоты, птицы и (л. 17a) гады. Если они творят свою молитву, первый час завершается. Если второй час завершается, звери (снова) подают голоса, (и так) до двенадцатого часа ночи. Порядок их устанавливают животные Божьи¹.

Я сказал херувиму:

— Откуда солнце знает, что двенадцатый час завершился, чтобы уходить на запад или подниматься?

Он сказал мне:

— Если ангелы, которые трубят, заканчивают, Михаил знает, что двенадцатый гимн завершился, он говорит с ангелом солнца, тот идет и завершает свой ход.

Я сказал в ответ херувиму:

— Господин мой! Назначает ли Бог (л. 17b) (судьбу) человеку с тех пор, как тот пребывает во чреве матери своей, или нет?

Он сказал мне:

— Бог ведает, сколько делает человек суетного или сколько добра, с рождения его до кончины его. Потому что Бог ставит знак на праведника до того, как сотворит его. Ведь не может ничего произойти без Бога. Но грех

¹ Очевидно, имеются в виду четверо животных при колеснице-престоле Божьем; о них в коптской литературе см. главу 3, раздел 3.1.

чужд Богу, так как Он сотворил человека безгрешным, а человек сам грешит по своей воле или по желанию дьявола.

Я сказал херувиму:

— Рождается ли человек для страдания, как Иов сказал: «Мать моя родила меня для страдания»¹?

Он сказал мне:

(л. 18a) — Бог милосерден, Он не оставляет человека совсем, но милосердствует ему, потому что он — Его образ, Его подобие и творение Его рук. И ныне, о Иоанн, того, кто будет творить волю Божью, Он никогда не оставляет; тот, кто будет творить добро, получит во много раз больше в доме Божьем.

Я сказал ему:

— Господин мой, в то время, когда Бог творит человека, Он дает ему название: «Это праведник» либо «Это грешник», или нет?

Он сказал мне:

— Слушай, я поведаю тебе. Когда Бог сотворит человека, прежде чем вложить его в утробу матери, Он зовет всех ангелов, они приходят и стоят. Отец благословляет эту душу, и ангелы отвечают: «Аминь». (л. 18b) Если из Его уст исходит слово: «Эта душа даст Мне покой», ангелы отвечают: «Аминь». Если Он говорит: «Эта душа будет творить беззакония», ангелы отвечают: «Аминь». Что исходит из уст Отца, то и есть.

Я сказал ему:

— Господин мой, у человека другое вещество², нежели у скотов?

Он сказал мне:

— Да. Люди, если умирают, каждого забирают в то место, которого он достоин. А у скотов, умирают ли они или живут, их место — земля.

Я сказал ему:

¹ Иов 5:7.

² Букв. «почва, земля, глина». Очевидно, имеется в виду глина, из которой сотворен человек.

— Есть ли у них душа?

Он сказал мне:

— У каждого творения есть душа. И вот, душа каждого творения — его кровь¹.

Я сказал ему:

— Карают ли их (л. 19а) или дают им покой?

Он сказал мне:

— Ни в коем случае! Ни покоя не дастся им, ни страдания. Но страдает и упокаивается (только) человек.

И когда я услышал всё это, я подивился делам Божиим, которые Он творит ради (?) людей. Сказал я ему:

— Не прогневайся на меня, я спрошу тебя еще вот о чем. Хочу, чтобы ты поведал мне о звездах, которые мы видим на небосводе: если солнце восходит, мы перестаем их видеть. Я хочу, чтобы ты поведал мне, куда они уходят до времени их служения.

Он сказал мне:

— Звезды бывают разных разрядов. Есть звезды, которые остаются в небе до полуденного времени, но они не видны из-за света солнца. (л. 19b) Семь звезд ходят на севере мира, ибо те пребывают на небе всё время. Есть семь звезд на небе, они называются «боги», тем позволено выходить из своих хранилищ, только когда смерть приходит на землю.

Я сказал ему:

— Господин мой, почему звезды отличаются друг от друга? И почему звезда вращается, двигаясь от своего первоначального места?

Сказал мне херувим:

— Слушай, я поведаю тебе всё. Есть много разрядов среди звезд, которые вращаются, двигаясь от своего первоначального места. Однако веление Божье пребывает вовек.

¹ Библейское представление. Издатели отмечают здесь параллель с Быт 29:9-4. Но есть прямое соответствие в Пятикнижии: «душа тела в крови» (Лев 17:11).

Вот, я открыл тебе всё, о возлюбленный Божий. Вставай, иди в мир и скажи обо всем, что видел.

(л. 20а) Тотчас же он принес меня на Гору олив, я застал апостолов, собравшихся вместе, рассказал им то, что видел, мы распрощались друг с другом и пошли каждый в свою страну, славя Бога. И они проповедовали во имя Христа, ему же слава, и его Отцу благому, и Святому Духу, вовеки. Аминь.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3. ТЕКСТЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ЧЕТЫРЕМ ЖИВОТНЫМ

3.1. ЭНКОМИЙ

Самое пространное дошедшее до нас письменное свидетельство этого культа и представлений коптов о роли четырех животных в иерархии небесных сил — энкомий (хвалебное слово), приписываемый Иоанну Златоусту. Текст составлен на коптском, диалект саидский, с отклонениями в сторону файюмского диалекта. Судя по некоторым особенностям языка, это не перевод с греческого, а оригинальный текст. Рукопись, выполненная, как явствует из подписи под иллюстрацией на листе 2 v, пресвитером Исааком и датированная 893 г., найдена в монастыре архангела Михаила в Хамули (Файюм). В настоящее время 17 листов кодекса хранятся в библиотеке Пирпонта Моргана (инв. № М 612),¹ последние 6 листов — в Новом музее в Берлине (инв. № Р. 11965).² Известны также тексты гомилии о четырех животных на геэз, древненубийском и арабском языках³.

Ниже приводится русский перевод энкомия.

(лист 2 r кол. i) Энкомий, что произнес авва Иоанн, архиепископ Константинопольский, о четырех творениях бестелесных, честных, когда усердные и достойные молили его, говоря: «Напои нас из источника своего благословения». А он, архиепископ, возрадовался в Святом Духе и произнес

¹ [Pierpont Morgan 1919, 7; Depuydt 1993, vol. 2]. Факсимильное издание рукописи библиотеки Дж. Пирпонта Моргана см. [Huvernath, vol. 15].

² Издание текста, включая листы берлинского собрания: [Homiletica I, 27–46]. Английский перевод и комментарии: [Homiletica II, 27–47].

³ [Hagen 2004, p. 468].

сей энкомий в честь святых бестелесных — восьмого числа месяца хатхор¹. В мире Божиим, аминь.

(лист 2 r кол. ii) — Возлюбленные мои! Праведно, подобает и надлежит нам воспеть славословиями и воздать всяческие почести, всяческие благословения и всяческую славу Богу Вседержителю и Его едиnorodному Сыну Иисусу Христу, Господу нашему, и Святому Духу, во веки веков, аминь.

Правильно вы пришли к нам, о народ христоролюбивый (лист 2 v кол. i) и усердный к учению, чтобы побудить меня поведать вам о сущности четырех честных животных. А я в затруднении.

Ибо какой человек не возрадуется во всем творении Божьем? Ангелы и архангелы, престолы и господства радуются и веселятся сегодня. Солнце, Луна и звезды, звезда Вечерняя, Плеяды и Утренняя звезда пляшут сегодня от радости. Как буду говорить о небесных, что на небе и пребывают (лист 2 v кол. ii) на празднестве Отца Вседержителя во всякое время? Но те, что по всей земле, еще больше радуются, ибо Бог поставил сих бестелесных, они же четыре животных, чтобы они представляли² всё творение перед Богом. Не только люди радуются, но также и скоты скачут. Не только скоты, но и звери ликут. Не только звери, но и птицы (лист 3r кол. i) плещут крылами³, ибо Бог Творец установил их облик, чтобы они представляли каждого, чье у них лицо.

¹ В коптской церкви существует особый праздник, посвященный четверем животным. Он приходится на 8-е число месяца Хатхор по коптскому календарю, т.е. 18 ноября [Müller 1959, 83].

² *Варианты перевода:* главенствовали, были посредниками.

³ Хочется отметить, что эта деталь обнаруживает параллель с пространной редакцией 2-й книги Еноха, о которой еще будет сказано ниже: когда ангел на небесах венчает Бога, птицы-духи, влекущие престол-колесницу, от радости «встрепещят крылами своими» [Vaillant, p. 90; Macaskill, p. 78].

О глубина Его богатства, Его мудрости и Его мастерства! Своим богатством, милостью и милосердием к роду людскому Он так устроил и поставил их, что они близки к Нему во всякое время и молят Его обо всём Его творении, которое Он (лист 3 r кол. ii) создал. У каждого из четырех животных — четыре облика: одно, с лицом человеческим — чтобы молить о роде человеческом, чье лицо у него; другое животное, чье лицо бычье — чтобы молить обо всех скотах, чье лицо у него; еще одному животному Он положил (лицо) орла, чтобы оно молило обо всех птицах небесных, чье лицо у него; еще одно животное, с лицом львиным — чтобы молить обо всех зверях (лист 3v кол. i) земных, чье лицо у него.

О возлюбленные мои! Кто сравнится с этими бестелесными честными на небе и на земле? О возлюбленные мои! Это херувимы, которые влекут колесницу Творца¹; это серафимы, которые смотрят в лицо Вечно живущего. О служители благословенные и священнослужители огнезарные, о прислужники верные, бестелесные честные! О полководцы славные и псалмопевцы небесного Иерусалима! (лист 3v кол. ii) О певцы неустанные! Кто из всех творений Божьих сравнится с вами? Вы чтимы, как Михаил и Гавриил. У Михаила есть свобода входить за завесу без доклада. А у этих четырех полководцев честных есть власть входить за завесу Бога

¹ Эта функция четырех животных восходит к одному из их прототипов — зооморфным четырехликим колесам Престола-колесницы в Иез 1. Объединение их в один разряд с серафимами и херувимами заставляет вспомнить иерархию небесных сил в книгах Еноха, где наряду с серафимами и херувимами названы «офанимы» — множественное число от *ṣṣṣ* *колесо*. Именно это слово употребляется в видении Иезекииля, 1:15–16.19–21 и далее. Оно же обозначает один из элементов утвари Соломонова храма (3 Цар 7:30–33). Не исключено, что «офанимы» книг Еноха, образующие особый разряд небесных сил, отождествляются с четырьмя животными. Ср. также формулу в коптских заклинаниях [Кгорр, I, pp. 232, 241]: «О Господи Боже... сидящий на колеснице херувимов и окруженный серафимами. Ты, вознесенный на четырех животных...» Здесь четверо животных выделены в особый разряд небесных сил и названы после херувимов и серафимов, как и «офанимы» в книгах Еноха.

Вседержителя без доклада, во всякое время¹. Превознесены, как и старцы², эти четверо животных. Ибо они (лист 4r кол. i) — первые, кто хвалит Бога Вседержителя.

Давайте исследуем вопрос, надлежащий нам, чтобы узнать, чей это пир и кто созывает всё творение на этот пир, что перед нами³. Это Христос, Его же святое тело и истинная кровь⁴. Узнаем же, кто зван на этот праздник, объемлющий всю вселенную.

О Михаил архангел и могучий архистратиг (лист 4r кол. ii) Господень! Приди к нам сегодня на этот духовный пир. О избранник и гордость всего

¹ Здесь отражено представление о том, что Бога в Его чертоге скрывает завеса, за которую допускаются далеко не все небесные силы. Наглядное выражение этой детали мы видим в 3-й книге Еноха, где завеса подробно описывается. Почти полная недоступность внутреннего пространства за ней и, соответственно, невозможность лицезрения Бога отражена в титулатуре высших небесных сил. Так, в 3-й книге Еноха верховный ангел Метатрон (преображенный Енох) носит титул «ангел Лица» или «ангел присутствия», что означает, очевидно, именно возможность входить в это пространство и лицезреть Бога. «Ангел Лица» диктует Моисею Божью волю в книге Юбилеев, 2.1. Здесь отразилась одна из тенденций, проявляющихся в поздних книгах Танаха и в писаниях т. наз. межзаветного периода: Бог представляется всё более трансцендентным и недоступным. Можно возводить эти детали к церемониалу персидского двора, как считают исследователи 3-й книги Еноха; ср. титул высших придворных чинов в книге Эсфири — «видящие лицо царя» (Эсф 1:14). Но незачем так далеко заходить в поисках прототипа: образ скорее восходит к завесе иерусалимского Храма, скрывающей наиболее сакральное пространство, запретное почти для всех и почти всегда.

² Речь идет о 24 старцах (Откр 4–5), почитаемых наряду с четырьмя животными.

³ Тема небесного пира, сопровождающегося вопросами о его причинах, не уникальна в коптской литературе. Ср., например, пир в честь архангела Михаила в посвященном ему энкомии [Miscellaneous Coptic Texts, 330–356]. Цель этого эпизода — показать роль данного персонажа в священной истории и небесной иерархии. Подробнее об этом см. главу «Жанры».

⁴ Очевидно, небесный пир здесь представляется аналогом Евхаристии. Не совсем понятно, то ли это небесный прототип Евхаристии, по образцу которого проведен земной обряд, то ли, наоборот, событие земной истории послужило прототипом небесному празднеству.

человечества! Не замедли прийти к нам сегодня на этот святой пир. Ибо я вижу, что ты радуешься и ликуешь сегодня о предстоянии сих бестелесных, они же четверо животных.

Сказал архангел Михаил: «Радость у меня сегодня, ибо когда Бог повелел свергнуть Первосотворенного¹ на землю, Бог повелел одному из четырех животных, и оно (лист 4v кол. i) сорвало с него вооружение. Другое животное поразило его и ослабило. Третье животное связало его. Четвертое животное бросило его в озеро огненное, полное огня и серы². Затем первое повязало меня платами нетленными, другое препоясало меня поясом сапфировым, третье вручило мне оружие победы и жезл силы, четвертое возложило венец радости (лист 4v кол. ii) мне на голову³. Поэтому я радуюсь сегодня».

¹ Греч. архнпласма «первотворение». Представление о том, что Сатана (Сатанаил) первоначально был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в библейских апокрифах древности и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов [Loos 1974, VII, 84, п. 7]. Оно засвидетельствовано, помимо прочего, в целом ряде коптских текстов [Rosenstiehl, 39, п. 18].

Слово архпласма применяется к Сатане, в частности, еще в одном коптском тексте, где изложена эта легенда [Lantschoot 1947, 266]. См. также название верховного демона в магическом тексте: «Первотворение и все его силы» [Kropp 1931, I, p. 67].

² Коптские тексты излагают легенду о падении ангела-Сатаны в разных вариантах. Так, в уже упомянутом палимпсесте исполнителем кары представлено, по-видимому, одно из четырех животных: «Тотчас Господь повелел херувиму облика львиного, и он ударил его (Сатану) крылом в бок и ослабил, и сокрушил, и низверг на землю с великим позором» [Lantschoot 1947, 263–264].

³ Это одна из типичных деталей небесного пира: главная роль в эпизоде священной истории, каноническом или апокрифическом, приписывается центральному персонажу. Сцена интронизации архангела Михаила, особенно почитаемого коптской церковью, с перечислением его регалий, также представлена в коптской литературе с различными вариациями. Из цитируемого выше палимпсеста явствует, что Михаила облачил и венчал сам Господь: «Венец и гордость Моего царства на голове Михаила изначально. Вот пояс

О Гавриил, что назван божественным и человеческим, и пальмовой ветвью благословения жизни, радуешься ли и ты сегодня?

Сказал великий: «Радость у меня, потому что Бог, знающий всякое дело прежде, чем оно произошло, устроил в Своем человеколюбии так, чтобы каждое из четырех животных стало и уподобилось четырем разрядам живых. И послал меня Бог к Деве святой и благословенной ради (лист 5г кол. i) рождения непостижимого¹. Поэтому я радуюсь сегодня — потому что обрел старших, (что) со мной над всем человечеством, и даже более, чем я, ибо они пребывают во всякое время перед Царем бессмертным».

О архангел Рафаил, радуешься ли и ты сегодня? «Да, весьма», сказал он, «потому что когда Бог послал меня к Товиту, человеку милостивому — к Товиту, чтобы я даровал ему свет глаз его, а к Товии, чтобы он взял Сару, дочь Рагуила², в жены себе, и (чтобы) исцелить Сару (лист 5 г кол. ii) в ее бесплодии³ и помиловать её, (освободив) от злого демона⁴, — всё это я сделал при содействии четырех животных».

О первый человек Адам, радуешься ли ты сегодня? «Да», сказал он, «велика моя радость сегодня. Ибо в то время, как я был создан, поклонились

сапфировый, которым Я никогда не препоясывал никого; Я препоясал им Михаила изначально. Вот жезл победы и также доспехи света, которые Я надел на Михаила изначально» (там же).

¹ Лк 1:28–33.

² В английском переводе daughter of Rachel [Homiletica II, 30]. Но здесь стоит имя гракоунл и пересказывается сюжет о книге Товита, героиня которой, Сарра, названа дочерью Рагуила (Товит 3:7).

³ Упоминание о «бесплодии» не совсем точно: по книге Товита, демон убивал всех мужей Сарры в первую же брачную ночь (Товит 3:8). Возможно, здесь составитель допустил аллюзию на Сарру, жену Авраама, которая долгое время была неплодна (Быт 16:1–2).

⁴ Товит 3:16–17.

мне все ангелы по велению Творца — кроме одного того гордеца¹. И тогда великий херувим, он же один из четырех животных, поразил его и сбросил на землю, потому что он не поклонился (лист 5v кол. i) мне². Поэтому я радуюсь сегодня».

О Енох, писец праведности, тот, что стал угоден Богу во всем том поколении, радуешься ли ты сегодня поставлению этих четырех животных? «Да», сказал он, «я радуюсь сегодня, потому что Бог вознес³ меня, передал

¹ Апокрифическая традиция называет причиной падения Сатанаила-Сатаны гордыню, но расходится в подробностях. О двух вариантах сатанологического мифа — 1) гордыня, желание сравняться с Богом и вознести свой престол выше Его, 2) зависть и отказ поклониться Адаму [Rosenstiehl 1983, 38, 44] — подробнее см. в главе «Сатанологический миф». В данном энкомии, помимо общего определения «гордец», излагается второй вариант. Ту же легенду, гораздо более подробно изложенную, мы находим в коптских текстах — например, в энкомии Михаилу архангелу, приписываемом Феодосию [Miscellaneous Coptic Texts, 334–340].

Следует заметить, что легенда дожила до наших дней в устном народном творчестве коптов. Она составляет один из эпизодов стихотворной истории Адама и Евы, изложенной коптским сказителем [Wickett, 102].

² Здесь Сатану карает «херувим», одно из четырех животных, как в цитированном палимпсесте. Но из предыдущей речи архангела Михаила явствует, что кару творили все четверо. Предположительно здесь составитель прямо обращается к некоему апокрифическому первоисточнику, а речь Михаила — уже результат адаптации этой легенды к основной идее энкомия, превознесению четырех животных.

³ В английском переводе: «transformed» [Homiletica II, 31]. Но у глагола $\rho\omega\psi\eta\epsilon$ $\epsilon\nu\omega\lambda$ есть и значение «перемещать, забирать», засвидетельствован также перевод «возносить» [Crum 1939, 265A].

Вокруг лаконичного сообщения о Енохе в Быт 5:24 («и не стало его, потому что Бог взял его») сложился целый цикл апокрифов, т. наз. книги Еноха, получившие широкое распространение сначала в иудаизме, а затем и в христианстве. Главная тема и сюжетная линия Еноховых книг заключается в том, что Енох (в 3-й книге Еноха — другой персонаж) был взят живым на небо, затем вернулся и записал всё, что видел и узнал на небесах. Повествование в энкомии восходит, по всей видимости, к 2-й («славянской») книге Еноха.

мне калам спасения и хартии через Мефриэля ангела, древнего писца¹, и я переписывал их шестьдесят дней и шестьдесят ночей в зонах света². После этого Господь (лист 5v кол. ii) повелел херувиму, то есть одному из четырех животных, он отнес меня на землю дома моего, я отдал распоряжения моим сыновьям и домочадцам и снова был восхищен на небо, и Бог поставил меня перед престолом херувима, у которого облик человека. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Иезекииль пророк, я вижу, что ты ликуешь еще больше? «Да», сказал он, «у меня радость, потому что Бог удостоил меня, и я увидел Господа Саваофа на престоле Его, и херувимы, они же четверо (лист 6r кол. i) животных, воспевали Его³. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Давид, отец Христов по плоти и муж кроткий, не радуешься ли ты сегодня, что Бог дал тебе эти пророчества? «Да», сказал он, «ибо каждое пророчество я высказал благодаря Ему и этим четверем животным⁴. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Исаяя, а также Иеремия, радуетесь ли вы тоже сегодня? «Да», сказали они, «у нас радость сегодня, ибо наши видения (лист 6r кол. ii) и пророчества

¹ Об этом эпизоде и персонаже см. Главу 6, раздел 6.2., «Ангел-писец».

² В английском переводе: «in six days and six nights according to the eons of light» [Homiletica II, p. 31]. Но сн скорее следует сопоставить с се «шестьдесят» [Crum 1939, 368 В], что подтверждается указанным эпизодом из 2-й книги Еноха, где назван срок «30 дней и 30 ночей», а затем «дважды (соугоубь) 30 дней и 30 ночей» [Vaillant 1952, 26, 28].

Предлог 2n-, скорее всего, имеет здесь прямое значение: «в (ком, чём)», а под «зонами света» подразумеваются верхние небесные сферы, где в это время пребывает Енох.

³ За основу взято описание четырех животных в Иез 1:5–25. С херувимами они отождествляются далее, Иез 10:15. Пение в книге Иезекииля не упоминается, эта деталь восходит скорее к Ис 6.

⁴ Варианты перевода: «о Нем и этих четырех животных», «ради Него и этих четырех животных».

Очевидно, под пророчествами Давида подразумеваются псалмы.

исполнились — те, что мы сказали о Спасителе нашем и четырех животных¹. Поэтому мы радуемся сегодня».

О Матфее и Марк, Лука и Иоанн, созерцатели четырех животных, не радуетесь ли вы на сегодняшнем празднике, распространенном по всему лицу земли? «У нас же радость сегодня», сказали они, «потому что Бог избрал нас из всего мира и дал четыре Евангелия, по числу этих четырех животных, чтобы мы проповедовали по ним во всем мире, (лист бv кол. i) и вознесение на небеса Христа, что поднялся на херувимах², они же четыре животных. Поэтому мы радуемся сегодня».

Все племена земные, скоты и птицы, радуетесь (ли) вы сегодня? «Да», сказали они, «и мы радуемся сегодня. Мы, принадлежащие всему роду людскому, радуемся, ибо Бог установил наше лицо, наше подобие, чтобы оно постоянно представительствовало за нас перед Богом. Звери тоже радуются, потому что Он поставил того, что просит за них, он же облик львиный. (лист бv кол. ii) Скоты радуются и скачут, потому что Бог установил их подобие, оно же облик тельца, чтобы оно постоянно предстояло за них». Птицы, радуетесь ли также и вы сегодня? «Да, в самом деле радость у нас», сказали они, потому что Бог поставил того, кто будет предстоять³ за них, он же облик орлиный.

¹ Имеется в виду не только Ис 6:2–3, но и мессианские разделы в последних главах книги: Ис 52–53, 62–63, о Спасителе см. 62:11. Что касается книги Иеремии, то, возможно, составитель энкомия указывает на пророчество о новом завете (Иер 31:31–33, 32:40).

² Подобный образ Бога, летящего сидя на херувимах, много раз засвидетельствован в Танахе: 1 Цар 4:4, 2 Цар 6:2, 22:11, 4 Цар 19:15, Пс 17:10, 80:2, 98:1, Ис 37:16). Христианская экзегеза (см., напр., у Афанасия Великого, Феодорита Кирского) часто отождествляет его с Христом.

³ Невразумительное проουναγε издатели понимают как искаж. греч. προϋνειν и предполагают перевод to calm [Homiletica II, 32]. Но возможно, скорее следует восстановить его как * προαναγε — из греч. προαναγω в значении *выдвигаться, выходить вперед* [Liddell – Scott – Jones 1997, p. 1467].

А я, Иоанн, когда вижу, что они радуются, всегда сорадуюсь с радующимися, по слову Павла, языка благоуханного¹: я радуюсь о великой славе, которую Бог дал сим (лист 7r кол. i) бестелесным.

Но обратимся к изложенному, к тому, что перед нами. Случилось со мной, когда я ушел из Афин² и еще не вошел в жизнь монашества, она же жизнь философская³, — сердце подвигло меня пойти в Иерусалим, город святых, чтобы помолиться в обители святых и поклониться на могиле Спасителя нашего⁴. Я пошел также на Иордан, место, где был крещен Господь наш. (лист 7r кол. ii) Я обратился также к дому Марии, матери Иоанна, того, которого зовут Марк⁵, месту, куда собрались апостолы. Я провел там четыре месяца, чтобы стать достойным воскресения Спасителя нашего Иисуса Христа, и изучал святые древние установления. И попался мне написанный свиток — вот как написали там апостолы:

«Случилось, что однажды, когда собрались мы, апостолы, на горе Елеонской — вот, прибыл Спаситель, вознесенный на херувимах, и оказался среди нас⁶. (лист 7v кол. i) Он сказал нам: — Мир вам!

¹ Имеется в виду фраза ап. Павла в Фил 2:17: «радуюсь и сорадуюсь всем вам».

² Есть свидетельство, что Иоанн Златоуст в юности учился в Афинах. Рассказ о его пребывании там сохранился в житии, приписываемом Георгию Александрийскому (начало VII в.), [Halkin 1977, 69–285]. Русский перевод жития см. [Древние жития святителя Иоанна Златоуста, с. 255–264].

³ Действительно принадлежащее Иоанну определение монашеской жизни входит в заглавие одного из его трактатов.

⁴ О том, что Иоанн в этот период побывал в Иерусалиме, свидетельств нет. Очевидно, эпизод вымышлен или почерпнут из какой-то апокрифической легенды, чтобы стать рамкой для нижеследующего апокалиптического раздела.

⁵ Марк-Иоанн — один из семидесяти апостолов. Ср. Деян 12:12, «(Петр) пришел к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком». С этим домом связано повествование о чуде (там же, 12:17). Возможно, именно поэтому составитель сделал его местом нахождения апокалиптического писания.

⁶ Такая рамка апокалиптического повествования — Христос нисходит к апостолам и открывает им небесные тайны — характерна для целого ряда текстов, сохранившихся на

Мы сказали: — Мир, аминь!

Михаил и Гавриил шли с ним, и тысячи тысяч ангелов шли перед ним с пением, и шестикрылые херувимы воспевали перед славой его. И серафимы, те, что исполнены очей внутри и снаружи, окружали его и непрестанно, постоянно пели: — Свят, свят, Господь Саваоф, Бог Вседержитель! (лист 7v кол. ii) Небо и земля полны славы Твоей святой.

А мы, когда увидели и услышали сих — всех до одного животных, собранных вместе, — весьма подивились.

Заговорил Фома перед Господом:

— Господи мой, Боже и Спаситель мой! Почему ты, явив нам все тайны небесные и земные, не утаив от нас ничего — почему же, о Господи наш, Ты не открыл тайну этих четырех животных, тех, что исполнены очей внутри и снаружи, и (лист 8r кол. i) шесть крыльев у каждого, и голоса их едины и не умолкают? Мы хотим, чтобы Ты открыл нам их имена, и в какой день Ты поставил их — и тогда будем проповедовать о них по всему миру.

Сказал Спаситель апостолу:

— Я говорил вам с самого начала, что вы мои друзья. Ныне же, о мои друзья, члены честные, которых я избрал из всего мира! Эти двое юношей, что идут со мной, — справа от меня (лист 8r кол. ii) Михаил архангел, которого Отец мой посадил над всеми силами небесными. Слева от меня Гавриил, вестник жизни, тот, что принес радость матери моей, Деве. Херувимы и серафимы шестикрылые, те, что исполнены очей спереди и сзади — я поведаю вам, каково их назначение. Именно они пребывают со мной, и с Отцом моим, и со Святым Духом от начала веков¹, прежде чем Он сотворил солнце, луну и звезды, прежде чем Он (лист 8v a) сотворил ангелов духа, прежде чем установил основание земли, а тьма еще покрывала бездну.

коптском. Такова, в частности, структура гностической книги «Апокриф Иоанна» (НХ III, I; Берлинская рукопись 8502, 1; НХ II, I; IV, I).

¹ Возможно, это утверждение — наследие полемики с арианским учением (см. выше\сноску 181).

Это херувимы, которых Отец мой сотворил, чтобы они несли Его престол во славе. Они — толкователи Отца, Сына и Святого Духа днем и ночью, голосами немолчными. Они — предстоятели, которых Отец мой сотворил и поставил с четырех сторон от себя, чтобы они просили за всё творение — людей, скотов, зверей и птиц. Они — орлы светлые, что плещут крылами в лицо Вечно живущего. Они — служители огнезарные, что выносят и вносят слова Бога Вседержителя.

Никакое слово не выйдет помимо них к другим ангелам, это они дают им ответ от Отца, — за исключением Михаила, Гавриила и их спутников-ангелов. Всем прочим четверо животных дают ответ и (указывают) всякое место, куда Отец посылает их.

Вот, я говорю (лист 9 г кол. i) вам: если грехи сынов человеческих умножаются на земле и Отец гневается (и желает) уничтожить мир, животные восклицают: «Свят, свят, свят Ты¹, Господь Саваоф! Безгневный, не гневайся! Безгрешный, не своди счета с грешными сынами человеческими! Беззлбный, не желай зла сынам человеческим, ибо они из плоти и крови! Если Ты взираешь на всякое беззаконие, которых много перед Тобой — прощение в Твоих руках!²» Когда животные (лист 9 г кол. ii) молят Отца, их мольба тверда, как камень адамантовый между Отцом моим и миром, так что зловоние не возносится к Отцу моему — тотчас Он перестает гневаться на мир.

Итак, друзья мои и члены, вот, я говорю вам: если бы не эти четверо животных, и эти архангелы Михаил и Гавриил, и Мария, мать моя, и Енох, писец праведности, если бы не их молитвы, что они творят за род людской,

¹ Форма 2-го лица представляет собой отступление от этой библейской формулы. Тот же вариант («Ты свят») засвидетельствован, в частности, в коптской доксологии небесных сил, где упоминаются и «четверо бестелесных животных» [Youssef, 297–298].

² Вариант перевода: «чтобы прощение (пришло) от Тебя». В английском переводе [Homiletica II, p. 33] эта фраза опущена.

— (лист 9 v a) если бы не это, (люди) стертые были бы с лица земли за свои грехи.

Поэтому Отец мой поставил Еноха, писца праведности, к животному, у которого облик человеческий.

Если какой-то человек грешит, блудом ли, или нечистотой, или богохульством, или воровством, или убийством, или колдовством, или чародейством, — тогда одно из животных, то, что облика человеческого, зовет и просит Еноха, писца праведности, и говорит ему: «Не спеши записывать грехи (лист 9v кол. ii) сынов человеческих, но подожди немного, я призову архангела Михаила, и он вместе со мной будет просить Отца милосердия. Сдержись ненадолго, о Енох, я позову Гавриила, и он будет вместе со мной молить Отца всякого блага. Повремени немного, о писец праведности, я позову Илию из Фисбы, он соберет всех пророков, и мы будем умолять благодать Божью. О ты, кто угодил Богу, был преображен и вознесен в зоны света! Подожди, я позову (лист 10 r a) Авеля первомученика, он соберет всех мучеников, и они вместе со мной будут просить Богатого милостью. О Енох, потому я и поставлен перед тобой, что моё подобие и твоё — одно и то же; для того, чтобы я делал напоминание тебе. Ибо я бестелесен, а ты — плоть, и ты — житель земли».

Ибо Бог человеколюбивый так устроил: отстранил Мефриэля ангела, он же первый писец, потому что он бестелесен, и посадил тебя (лист 10 r кол. ii) вместо него, и вручил тебе тростник милости, чтобы ты знал слабость людей из плоти и крови.

Енох отвечает: «Поспешите, будем умолять благодать Божью». Животное в ответ говорит остальным трем животным: «Потрудитесь со мной, братья мои, ради того, кто есть образ мой. А я потружусь для пользы ваших образов. О архангелы милосердия, Михаил и Гавриил! (лист 10 v a) Соберите всё воинство, и будем молить Отца благого о мире».

Если кто-то из животных зовет таким образом, голос его наполняет всё воинство и четыре стороны неба.

Аминь, говорю я вам: если слышат голос его ангелы, и Михаил, и Гавриил, они спешат собрать все сонмы ангелов и всех святых. Как некий царь милосердный, воитель, если слышит, что (лист 10 v кол. ii) пленили его народ, то хочет спасти их — так и Михаил молит за весь род людской. Так Отец отпускает грехи людей, и каждое из животных борется за тех, у кого образ их.

Ныне же, братья мои, возлюбленные мои, проповедуйте во всем мире, чтобы делались приношения и творилась милостыня во имя их».

Сказал ему Фома:

— Господи, Боже мой и Спаситель мой, открой нам их имена и день, когда ты (лист 11 r a) поставил их, чтобы мы проповедовали их во всем мире, и возносились приношения во имя их, и творилась милостыня нуждающимся.

А Спаситель сказал ему:

— День, в который я поставил этих четырех животных, — восьмое число месяца хатхор.

И он назвал их имена, и мы услышали их:

— Первый — Херубиэль, второй — Зарафиэль, третий — Барухаэль, четвертый — Дотиэль¹. (лист 11 r кол. ii) Вот их имена, ныне я открыл их вам, о мои святые ученики.

Воскликнуло одно из животных:

— Я Херубиэль, что переводится: Бог животворит всякого. Благословение Господа моего да будет с нами, аминь.

Второе животное сказало в ответ:

¹ Первое и второе имена представляют собой производные от «херувим» и «серафим», то есть названий ангельских чинов, к которым отчасти относятся четверо животных. Третье образовано от евр. корня כרת *благословлять*.

Все четыре имени — Херубиэль, Серафиэль, Дотиэль и Барухаэль — засвидетельствованы в росписи капеллы четырех животных в монастыре Дейр Антоньюс (св. Антония), где животные, по распространенной в коптской иконографии модели, изображены вокруг мандорлы [Kupelian 2013, 99].

— Я Зерафиэль, что означает: Бог освещает всё. Благословение Господа нашего да будет с нами, аминь.

Третье животное воскликнуло:

— Я (лист 11 v а) Барухаэль, что переводится: Бог милосерден к каждому. Благословение Господа моего да будет с нами, аминь.

Четвертое животное воскликнуло:

— Я Дотиэль, что переводится: Бог дает каждому, что он у Него попросит¹. Благословение Господа моего да будет с нами, аминь.

После этого сказало (первое животное) Михаилу:

— Архистратиг сил небесных! В то время, когда Бог сверг с неба Саклатабаота², Господь наш повелел нам, чтобы мы (лист 11v кол. ii) помогли тебе, и мы увенчали тебя. Я Херубиэль, что переводится: херувим. Я тот, который поразил его и ослабил.

Сказало другое:

— Я Сарафуэль, которого зовут серафимом. Я тот, кто снял его вооружение и его пояс ангельский.

Сказало еще одно:

— Я Барухаэль, имя мое — херувим. Я тот, кто вручил тебе и надел на тебя пояс жизни.

Сказало четвертое:

— Я (лист 12r а) Дотиэль, которого зовут серафимом. Я тот, кто вручил тебе оружие силы³.

¹ Основу четвертого имени דִּוְיֵל приведенная в энкомии этимология сопоставляет, очевидно, с греческим корнем *давать*, ср. δωτήρ *податель* [Liddell–Scott–Jones 1996, 465 a–b].

² Имя составного характера. Оно объединяет имена верховного демона или правителя низших сил материального мира в апокрифах: первый компонент — Сакла (от араам. «глупец»), второй, скорее всего — производное от имени Иалдабаот. См. раздел «Ономастика и орфографические искажения».

³ Вариант перевода: *победы*.

Так предназначил нас Творец: двоих назвал серафимами, а двоих других назвал херувимами.

— Я Херубиэль. Я бросил диавола в озеро огненное, горящее огнем и серой.

— Я Зарафиэль. Я принял плат небесный из рук Бога Вседержителя и облек тебя им.

(лист 12r кол. ii) — Я Барухиэль. Я принял венец славы из рук Бога Саваофа и возложил его на твою голову.

Я Дотиэль. Я принял жезл могущества и оружие силы из руки Адоная и дал его тебе.

Ныне же, о архангел Михаил, ты, в ком милосердие Отца, знай эти дары. Как нам воздастся за то, что мы получили для тебя?

Сказал им Михаил: —

О вы, которых избрал Бог во имя моё (лист 12 v кол. i) из всех небесных и поставил близ себя, — неужто я не одарю вас другими дарами, ещё больше этих? Ибо Бог удостоил вас воспевать и благословлять Создателя денно и ночью. Я вхожу за завесу без доклада, а вы не удаляетесь от Господа испокон веков, с того времени, когда Он еще не сотворил духов. Ныне же я буду молить Владящего сокровищами, исполненного милостью, о каждом человеке, (лист 12 v кол. ii) что будет помнить ваши имена и творить милостыню церкви, и являть поминание о вас, или построит монастырь во имя ваше, — я буду молить Господа о них, чтобы они не увидели преисподней».

Склонился к коленям Спасителя Михаил, и тысячи тысяч ангелов, и мириады мириад небесных, и четверо животных, воспевая: «Свят, свят, свят Господь Саваоф!» Сказал Михаил Спасителю:

— Господи мой, (лист 13r a) благодетель! Не печаль слугу своего, меня, который знает, Господи, что ты никогда не печалил меня — со дня, когда сотворил меня. Ныне же прими от меня мольбу и просьбу: извещай четырех

животных, что влекут Твою колесницу во всякое время, о каждом человеке, что помянет их, и пусть те не узнают преисподней.

Сказал Спаситель Михаилу:

— О избранник мой Михаил, домоправитель добрый! Я не отвергал никакой просьбы твоей никогда, со дней, когда (лист 13 r кол. ii) поставил тебя, и не опечалю тебя никогда.

Обернулся Спаситель и сказал животным:

— Я Спаситель Иисус. Говорю вам по истине Отца моего: всякого, кто подаст приношение во имя ваше, я велю собрать в церкви первородных, что в Иерусалиме небесном. И впишу имя их в книгу жизни, чтобы дано было им возлечь на пир тысячелетний¹, и напою их всяким благом, что в царствии моем. Каждый человек, который явит (лист 13 v a) поминание этих четырех животных честных, славящих меня, Отца моего и Святого Духа, — обещаю вам я, Спаситель Иисус: я впишу имя их в книгу жизни, отпущу им грехи и наполню их дома всяким благом земным.

А мы, апостолы, когда услышали это, все поклонились Господу Иисусу, говоря:

— Благословен ты, Отец, что в Сыне, Сын, что в Отце, и Святой Дух, что в католической церкви, во веки веков, аминь.

(лист 13 v кол. ii) После этого Спаситель воссел на херувимов и вознесся в небо, а мы все смотрели ему вслед, а херувимы, серафимы, ангелы и архангелы воспевали гимн перед ним».

Вот что нашел я в доме Марии, матери Иоанна, которого зовут Марк, — там, где апостолы собираются в Иерусалиме. И я жил там, пока не удостоился воскресения Господа нашего Иисуса Христа; я провел там много дней, изучая древние книги, пока (лист 14 r a) эта не попала ко мне в руки. И я подивился сим четверем животным и их великой чести, они же святые

¹ Ср. Лк 22:30.

бестелесные. После этого я возвратился в Антиохию. Вот, о дети мои, что я обрел в святом городе Иерусалиме».

Итак, обратимся к изучению слов пророков и узнаем то, что они видели — о чести этих четырех животных честных.

Приди к нам сегодня, о велегласный среди пророков, Исаяя, и поведай нам (лист 14 r кол. ii) о чести сих четырех животных в своем святом пророчестве: каков престол, о пророк, который возносят херувимы и серафимы? Ибо он говорит: «Он высок и превознесен. У каждого шесть крыльев»¹. Сказал пророк: «Дом полон славы Его². Двумя», сказал он, «крылами херувимскими они закрывали свое лицо, и двумя они закрывали свои ноги, летая на других двух, и воспевали один перед другим: — (лист 14 v a) Свят, свят, свят Господь Саваоф! Небо и земля полны славы Твоей святой»³.

Воистину, велика слава и честь, которую Бог даровал сим святым бестелесным, что служат службу Господу своему благостно и без усталости. А вы, пресвитеры и диаконы, соблюдайте себя тщательно при литургии в святом месте, ибо вы получили образ херувимов и серафимов. Ведь они не смели глядеть (лист 14v кол. ii) в лицо Вечно живущего, но поднимали Его на плечах, плеча крылами в лицо Вечно живущего и восклицая: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Небо и земля полны славы Твоей святой».

А вы, клирики, не глядите на плоть и кровь Господню глазами бесстыдными, но стойте с лицом, полным стыда. Ибо животные, они же херувимы и серафимы, (лист 15 r кол. i) суть образы диаконские.

Получи также и другое свидетельство. Он сказал: «Он послал ко мне одного из серафимов»⁴. Кого же Он послал к тебе, о пророк?

¹ Сокращенная цитата из Ис 6:1–2.

² Возможно, несколько измененная цитата Ис 6:1 или 4.

³ Ис 6:2–3. Цитируется не совсем точно: окончание стиха в Библии «полны славы Его».

⁴ Ис 6:6. Септ «был послан мне».

«Тот, кого я увидел, высок и превознесен, и уголь в руке его, тот, который он взял щипцами с жертвенника. Он приложил его к моим устам и сказал мне: — Вот, сей коснулся твоих уст, он уберет твои грехи и очистит твои беззакония»¹.

В самом деле велика слава, что Бог даровал им, сим бестелесным честным. (лист 15 r кол. ii) Он не только удостоил их воспевать Его, но дал им и другие великие дары.

Так и наши диаконы не дерзают коснуться тела Господня руками, а только через прокладку². Уголь — это тело Господне, херувимы и серафимы — это диаконы, что служат Господу своему.

Приди к нам сегодня, о Богослов евангелист, и поведай нам о том, что³ ты видел своими глазами, — о сих бестелесных святых.

«Я видел», сказал он, «и вот престол (лист 15 v a) стоит в небе, и тот, кто сидит на престоле, видом подобен япису и сардису⁴. И посреди престола я увидел четырех животных, и они были исполнены очей спереди и сзади.

¹ Начиная со слов «и уголь» — цитата из Ис 6:6–7.

² Эта подробность известна в христианстве с древних времен и, в частности, зафиксирована в иконографии: церковнослужитель держит священные предметы не голыми руками, а через плат. Автор благодарит Зою Михайловну Дашевскую и Алексея Васильевича Журавского за эти сведения.

³ Вариант перевода: «о тех, кого».

⁴ Откр 4:2–3.

Здесь и далее цитаты из Откровения в основном совпадают с известными нам коптскими версиями Нового Завета на саидском диалекте. Для сопоставления были использованы следующие издания: [Balestri 1904; Delaporte 1906; Coptic Biblical Texts; Horner 1924].

Если исключить мелкие различия в орфографии, а также отступления от текста, обусловленные тем, что составитель энкомия допускает некоторую вольность в цитировании, разночтений оказывается немного.

Конкретно об этом стихе можно заметить, что версии в изданиях Балестри, Делапорта и Хорнера передают слово «сардис» как *сардион*. Цитата в энкомии, как и текст в издании Баджа, обнаруживает более близкую к греческому оригиналу форму *сардис*.

Первое животное — облик его львиный. Второе животное — облик его бычий. Третье животное подобно лицу человеческому. Четвертое животное подобно лицу орла летающего. И у каждого из них шесть крыльев, и они восклицают денно и ночью: (лист 15 v кол. ii) — Свят Ты, свят Ты, свят Ты, Господи Боже Вседержитель, тот, что есть, был и грядет».

И всякий раз, когда животные воздают славу, честь и благодарение Сидящему на престоле, Вечно живому, простираются ниц двадцать четыре старца и четверо животных и преклоняются¹ перед Агнцем, воспевая песнь Моисея².

И «книга лежит, запечатанная семью печатями³. Сказал один из старцев⁴: (лист 16 r кол. i) Достоин Ты, Господи Боже, принять славу, честь и силу, ибо Ты создал всякую вещь, и сделалось по воле Твоей⁵».

Видишь, я не ошибся, когда говорил, что сии четверо животных суть первые воспевающие и восхваляющие, вместе с двадцатью четырьмя старцами, Творца всего сущего. «Когда четверо животных воздают славу, честь и благодарение Сидящему на престоле, Живущему вовеки», сказал узревший, «падают ниц двадцать четыре (лист 16r кол. ii) старца и говорят: Достоин Ты, Господи, принять славу, честь и силу»⁶.

Так и на земле мы, священники, когда начинаем святую молитву, говорим так: «Возблагодарим Господа»⁷, то есть «Воздадим благодарение Господу», а народ отвечает: «Достойно и праведно»⁸. Так и когда сии

¹ Откр 4:10.

² Эта деталь взята из другой главы новозаветной книги: Откр 15:3, «и поют песнь Моисея».

³ Не совсем точная цитата из Откр 5:1.

⁴ Откр 5:5.

⁵ Откр 4:11. Видно, что составитель энкомия, как уже сказано выше, несколько вольно обращается с каноническим текстом.

⁶ Откр 4:9–10.

⁷ Эта формула приведена по-гречески.

⁸ Также по-гречески.

животные воздают славу, честь и благодарение, старцы отвечают вслед за ними: «Достоин Ты, Господи, принять славу, честь и силу».

(лист 16 v а) Вот, мы поведали вам сполна о сих животных и двадцати четырех старцах, когда они воспевают Творца.

Может быть, ты говоришь, о друг: «Почему первое животное подобно льву, второе животное подобно тельцу, третье животное подобно лицу человеческому, четвертое животное подобно орлу летящему? Разве лев и телец больше, чем человек? Почему лев и телец больше, чем (лист 16 v кол. ii) образ Божий? Хотя сказал узревший: — Первое животное подобно льву, второе животное подобно тельцу, — почему же о Господе всего: Он лев, Он что угодно, Он также человек, Он также орел?» Каким образом? Я покажу тебе это.

Сказал узревший Откровение: «А я заплакал, потому что не нашлось никого, кто откроет книгу с её семью (лист 17 r кол. i) печатями. Сказал мне один из старцев: — Не плачь, вот, усилился лев из племени Иуды, корня Давидова»¹. Ты видел конец речения: он назван львом.

Ты хочешь знать о тельце. Приведи мне сюда Луку евангелиста, врачевателя возлюбленного², целителя душ наших и тел, что поражены двоедушием. «Человек», сказал он, «у которого два сына»³. Кто (лист 17 r кол. ii) этот человек, у которого два сына? Это праведный и нечестивый, который получил состояние и растратил его в распутстве⁴. Телец закланый⁵ — это Христос, который не стал сражаться с теми, кто повлек его, и предался грешникам⁶.

¹ Откр 5:4–5.

² См. Кол 4:14, где евангелист Лука назван врачом.

³ Лк 15:11, начало притчи о блудном сыне.

⁴ Лк 15:13.

⁵ Лк 15:23.

⁶ Лк 22:49–51.

Ты хочешь также увидеть его человеком? Послушай Матфея евангелиста, он свидетельствует: «Когда Иисус родился в Вифлееме Иудейском»¹. Также его сотоварищи евангелисты единогласно сказали о вочеловечении (лист 17 v кол. i) Господа.

Ты хочешь видеть его орлом летающим? Иоанн евангелист свидетельствует об этом: Дух Святой сошел на него в образе голубя на Иордане².

Отец, Сын и Дух Святой суть одно и то же — Бог Вседержитель. Или ты не убедился, что Он — это всё, Он лев, Он телец, Он человек, Он орел летающий?

Иезекииль пророк, приди и будь среди нас (лист 17 v кол. ii) ныне, поведай нам таинство этих четырех животных. «Я видел», сказал он, «и вот дух идет с севера. И свет в нем, и свет вокруг него, и огонь, сверкающий молниями. И в середине его четыре животных, и подобие человека на них. У каждого из них было четыре лица, и шесть крыльев, и каждое из их лиц смотрело на четыре стороны³, и они не оборачивались в своем ходе, и рука человеческая под их крыльями. И вот (лист 1 r кол. i)⁴ подобие их лиц: одно — лицо человека, другое — лицо тельца, третье — лицо орла, четвертое — лицо льва. И вот, колесо на земле, и держится оно на четырех животных, исполненных очей со всех сторон. Когда ходят четверо животных, ходят и сами колеса. Когда поднимаются животные с земли, поднимаются и сами колеса»⁵.

(лист 1 r кол. ii) Видишь, о возлюбленный, сколь многие свидетельствовали мне об этих четырех животных, так что невозможно упомянуть каждого. Подобие человека, что на четырех животных, — это

¹ Мф 2:1.

² Ин 1:32.

³ Вставка в английском переводе: «в (одну из) четырех сторон» [Homiletica II, 41].

⁴ Отсюда начинается текст листов, хранящихся в Берлинском музее.

⁵ Иез 1:4–19.

Господь Саваоф, которого Исайя увидел сидящим на престоле своем, высоком и превознесенном. А колесо — то, которому Адонай Мессия дал имя «Келькель»¹.

И смотрите на это великое чудо, о возлюбленные мои. С начала мира, (как говорят) все, кто видел сих четырех животных, (лист 1 v кол. i) — будь то пророк, будь то патриарх, даже и в Новом Завете, — никто не видел Бога, кроме сих животных. Чтоб ты знал, какова их слава и честь: они никогда не оставляют Господа, как другие ангелы, посылаемые на служение для тех, кто унаследует спасение, как засвидетельствовал учитель, апостол Павел². Они выше ангелов, выше всех сонмов небесных. (лист 1 v кол. ii) Кто из всех мудрецов мира сможет рассказать о славе их и чести их? О бестелесные святые и благословенные! Ибо никто не равен им, кроме святой Девы Марии.

О евангелист Иоанн, приди, будь среди нас сегодня и поведай нам, как исполнилось то, что видел. «Когда Агнец принял книгу», сказал он, «простерлись ниц четверо животных и двадцать четыре старца, поклонились и воспели песнь новую: (лист 2 r кол. i) Достоин Ты принять книгу и открыть её печати»³.

О певцы благословенные и служители верные! Я дивлюсь, о возлюбленные мои, и телом и духом ужасаюсь великой славе, которую Бог даровал сим бестелесным. Ничто из всего, что Бог назначил, не входит и не выходит помимо этих четырех животных. «Каким образом?» скажешь ты. Сказал Созерцатель таинств: «Я видел, когда открыл Агнец одну из печатей. Я услышал (лист 2 r кол. ii) голос одного из четырех животных, как гром,

¹ Иез 10:13. В Септуагинте Γελυελ, от евр. ללל «колесо, вращающийся круг».

² Евр 1:14.

³ Откр 5:8–9, в сокращении.

говорящий: Приди. И вот, конь белый, и у сидящего на нем лук в руке, и дан ему меч¹. Он вышел победно и победил»².

Теперь ты видишь эти свидетельства, о мой возлюбленный. Получи и второе свидетельство. «Когда Агнец открыл вторую печать, я услышал голос второго животного: Приди. И вышел конь рыжий, и тому, кто сидит на нем, дано (лист 2 v кол. i) забрать мир с земли, чтобы убивали друг друга»³. Ты видишь теперь, что никакое слово не входит и не выходит помимо них — кто победоносен, кто победил, кто победит и заберет мир с земли⁴.

Получи и третье свидетельство. «Когда Агнец открывал третью печать, я услышал, как третье животное говорит: Приди. И вот, конь черный, и у того, кто сидел на нем, была (лист 2 v кол. ii) мера в руке. Я услышал голос посреди четырех животных: Мелу пшеницы на статер и три меры на статер, а масла и вина не губи»⁵. Ты видишь, именно они возвещают ангелам, кто погибает и кто погибнет, пока живет мир, — они, поставленные над жизнью людей. Поэтому я и сказал, что сии животные дают ответ ангелам Бога Вседержителя.

Получи и еще одно (лист 3 r кол. i) свидетельство. Он сказал: «Когда Агнец открывал четвертую печать, я услышал голос четвертого животного: Приди. И вот, конь бледный, и у того, кто сидит на нем, имя Смерть, и преисподняя следует за ним. И дана была ему власть над четвертой частью земли, чтобы убивать их мечом, недородом и зверями земными»⁶.

¹ сүве. Это отступление от текста Откр. В оригинале «венец», и во всех коптских версиях переведено κлом. Возможно, составитель несколько переместил фразы: «и дан ему меч» — слова из стиха 4.

² Откр 6:1–2.

³ Откр 6:3–4.

⁴ Здесь объединены конечные фразы стихов 2 и 4.

⁵ Откр 6:5–6.

⁶ Откр 6:7–8.

Итак, о возлюбленные мои, теперь вы услышали все эти свидетельства о сих четырех животных — что они не отходят от того, кто сотворил их, и передают и принимают слова Господа Саваофа. Вы будьте им сынами, а они пусть будут вам опорой и предстателями. Ныне же помогайте бедным, каждый по силе своей, во имя сих святых животных, и Бог зачтет вам это в праведность.

И еще сказал созерцатель истины, сын грома¹: «Я увидел храм открытый и скинию свидетельства на небе, и вышли семь ангелов — те, у которых (лист 3v кол. i) семь последних язв. И сказало одно из четырех животных, когда вручило семи ангелам семь золотых чаш, полных гнева Бога живого²».

Вот, я поведал вам, что сии святые животные суть уста Бога Вседержителя, и есть у них вольность перед Ним. И теперь молитесь постоянно сим четверем животным, а они вознесут нашу мольбу к Богу Вседержителю, тому, которого они воспевают гимном (лист 3 v кол. ii) победным: — Свят, Свят, Свят Ты, Господь Саваоф! Небеса и земля полны святой славы Твоей».

Потом он еще сказал: «Я услышал голос от подножия престола: Хвалите Господа, все слуги Его, боящиеся Его, малые и великие. И я услышал голоса, как (шум) вод многих и как гром, восклицающий: Аминь, аллилуйя! Воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся, возвеселимся и воздадим Ему славу³». Воистину, велика слава и честь сих четырех животных (лист 4 r кол. i) бестелесных, святых.

О это четыре, число великое! Ибо как «семь» велико у евреев и «три» велико у нас, христиан, — (так) после трех нет ничего более великого, чем четыре. Поэтому Бог так устроил: четыре ветра небесных, и ангелы держат их. Четыре потока водных, четыре сосуда воды, которые Елисей возлил на

¹ В Новом Завете Иисус называет Иоанна и его братьев «сынами грома» (Мк 3:17, Лк 9:54).

² Откр 15:7.

³ Откр 19:5–7.

жертву всесожжения и омыл её¹. Четыре митрополии есть, четыре престола архиепископских, которые Бог учредил изначально². (лист 4 r кол. ii) Четыре евангелиста есть, четыре евангелия. Четыре конца суть крест. Четыре угла в небесном Иерусалиме. Четверо животных держат престол Господа Саваофа, плеща крылами в лицо Вечно живущего. И четыре лица у каждого из них, и они смотрят на четыре стороны земли своими лицами, чтобы предстоять за тех, у кого их образ.

Сравним сих четырех животных с четырьмя евангелиями. Мы обнаружим, что они воистину подходят друг другу. Лицо человеческое отнесем к Матфею (лист 4v кол. i) евангелисту, тому, кто в начале написал так: «Книга рождения Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова»³. Лицо тельца отнесем к (Евангелию) от Марка, Петр проповедовал его письменно, а Марк записал его, как Иаков проповедовал (Евангелие) от Матфея. Лицо львиное отнесем к (Евангелию) от Луки, о котором Павел говорит, именуя его прозвищем: «Я один из племени Вениамина⁴, льва рыкающего»⁵. Лицо орла отнесем к (Евангелию) от Иоанна, (лист 4v кол. ii) ибо он провозгласил Евангелие, глядя в воздух, где летают орлы и (другие)

¹ Эпизод взят из 3 Цар 18:34. Но там действует пророк Илия, предшественник Елисея.

² В Римской империи выделялись пять главных епископских престола (пентархия).

Возможно, имеется в виду именно эта концепция, но составитель энкомия исключает из пентады Константинопольский престол как враждебный монофизитской конфессии, к тому же не столь древний, как престолы Александрии, Рима, Антиохии и Иерусалима, а значит, не «изначальный».

³ Мф 1:1.

⁴ Римл 11:1.

⁵ Здесь составитель допускает некоторую натяжку. Вениамин в Библии сравнивается с другим хищным зверем — волком (Быт 49:27). Возможно также предположить отсылку к некоему неизвестному нам апокрифу.

птицы¹. Вы увидели, что все эти имена согласуются и подходят сим четверем бестелесным святым животным.

Ныне же будем во имя их пригревать бедных и нуждающихся, будем одевать тех, что наги, и давать приношение во имя их. Будем переписывать их книгу, чтобы они вписали наше имя в книгу жизни². И того, кто напоит (хоть) одного чашей холодной воды во имя их, они напоят водой из источника воды живой³.

А те, животные сии (лист 5r кол. i) суть ученики небесных. Уста нелживые сказали: «Кто подаст милостыню во имя их, хотя бы ломоть хлеба, тем Я не дам узнать преисподнюю». Дай хлеба, о возлюбленный, и получи рай. Подавай приношение и причащайся в церкви первородных, записанных в небесах. Перепиши их книгу и отдай церкви во имя их — и они сотрут рукописание твоих грехов, как будто ты сегодня родился, и впишут твоё имя в книгу жизни, ибо ты явил память о них на земле. Они (лист 5r кол. ii) станут тебе заступниками в день нужды твоей. Если кто-то здесь одевает нагого во имя четырех животных, оденут его в одеяние света⁴. О возлюбленный, кто те роды на Сионе, что наги из-за Бога? Кто те роды на

¹ Отождествление четырех животных Апокалипсиса с четырьмя евангелиями, как известно, восходит к Иринею (Против ересей, III, 11,8). Подобную параллель проводит Иероним: человек (ангел) ассоциируется у него с евангелистом Матфеем, лев — с Марком, бык — с Лукой, орел — с Иоанном. После того как вошла в обиход Вульгата, это толкование широко распространилось в Западной церкви с середины V в. В искусстве, особенно в коптском, распространено изображение четырех животных как атрибутов или символов евангелистов [Moorsel 1978, 326].

² Ср. Откр 21:27.

³ Ср. Мф 10:42, Мк 9:41.

⁴ Представление об эсхатологических небесных одеждах, приготовленных праведникам в раю, нередко отождествляющихся с первоначальными одеждами Адама и Евы, широко распространено как в иудейской, так и в раннехристианской экзегезе [Juhl 1996, 141–142]. Подробнее об этом см. [Смагина, Нагота отшельников], с. 142–149.

Сионе, что больны и лежат на улицах, и нет при них человека¹? Домочадцы в Иерусалиме небесном — те, кто обитает на земле, кто подает бедным во имя четырех бестелесных святых животных.

Что сравнится (лист 5v кол. i) с милостыней, о возлюбленный мой и усердный к учению? Блажен человек, совершивший труд милостыни. Он сделал Бога помощником себе, и Он не оставит его. Товит потрудился ради нее² — Господь послал ангела Своего к нему и дал свет его глазам³. Уподобился ему Корнилий — и удостоился видеть ангела⁴. Иов потрудился ради нее, Господь удвоил его имущество и положил ему память, чтобы она длилась до скончания века сего⁵. Вспомни о Ниневии⁶, ненавистнике Лазаря: он попросил каплю воды охладить (лист 5v кол. ii) язык, и не дали ему⁷. Адония, сын Давида, возненавидел трех людей (и не) позвал их на пир⁸ — он потерял царство и также повредил своей душе в этом мире⁹.

Ныне же пребудьте с сотрудниками в любви и милости. Даже если ты беден и нет у тебя ничего, иди в церковь, трижды сотвори молитву во имя Господа нашего Иисуса Христа и сих четырех святых животных. Стань

¹ Смысл не совсем ясен, но, возможно, имеется в виду то же, что и в Пс 36:25, «я... не видал праведника оставленным и потомков (букв. семени, рода) его просящими хлеба».

² Здесь и ниже стоит слово *нѣнтѣ*, которое издатели понимают как предложную конструкцию с местоименным суффиксом 2-го лица ж.р.: «через тебя», т.е. через милостыню [Homiletica II, 46]. Но такое понимание представляется несколько странным. Может быть, следует предположить здесь опisku, вместо *нѣнтс*, и переводить «ради неё».

³ Товит 1:16–18, 11:12–14.

⁴ Деян 10:2–7.30–32.

⁵ Иов 29:12–16, 42:10.

⁶ Вообще говоря, *нинеуѣн* — топоним «Ниневия». Но есть текст, где это слово употребляется как имя богача в притче о Лазаре [Homiletica II, 46, n. 71].

⁷ Лк 16:19–24.

⁸ 3 Цар 1:10.

⁹ 3 Цар 1:41–53, 2:25.

милосердным к каждому, как сказал Павел, уста благоуханные: «Любовь никогда не проходит»¹.

Да будем мы (лист бг кол. i) любящими, как Товит, странноприимными, как Авраам, нищелюбивыми, как Иов. Если мы милосерствуем бедным во имя сих четырех животных, мы и сами будем достойны воспевать с ними: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, небо и земля полны Его славы святой».

А Господь Иисус Христос да благословит всех вас, от мала до велика, и прибавит вам блага, и детям вашим, и приумножит всех вас, каждого, кто собрался (лист бг кол. ii) сегодня в это святое место, и удостоит вас услышать тот блаженный голос: «Придите, благословенные Отца, и унаследуйте царство, уготованное вам от создания мира»². Это да будет нам всем, да обретем это мы все через Иисуса Христа, ему же слава, честь и поклонение; и Отцу его благому, и Святому Духу животворящему и единосущному, ныне и присно³ и во веки веков, аминь.

3.2. ГИМН В СОСТАВЕ «ДИФНАРА»

«Дифнār» (араб., из искаж. греч. Антифонарий) — в коптской церкви собрание литургических гимнов на весь год. Каждому святому обычно посвящается два гимна на разные размеры. «Дифнары» восходят ко времени не позднее VIII в., сохранились рукописи XVIII в. Ниже публикуется перевод гимнов, посвященных четырем животным [Cramer–Krause, pp. 55–56].

(л. 23) Песнопение на глас «Адам»

Всякое око ангельское и все сонмы небесные
взирают на славу и честь сих 4-х бестелесных животных.

¹ 1 Кор 13:8.

² Мф 25:34.

³ Букв. «во всякое время».

Они — военачальники Вседержителя, Он дает им власть сражать врага.

Они — толкователи царства небесного, отвечают им все святые.

Они — певцы Отца, Сына и Духа Святого, они непрестанно возглашают единым гласом: «Свят, свят, свят Ты, Вседержитель».

Мечи врага распались и все города его сильные рухнули перед сими 4-х животными, что несут престол.

Первое животное сразило врага,

2-е животное сняло его венец,

(л. 24) 3-е животное сняло с него одежду,

4-е животное свергло его с неба.

Все писания святые, богодухновенные возглашают славу сим 4 животным.

Все пророки видели славу их, апостолы возгласили честь им.

Господь неба и земли свидетельствует о них, что нет выше их в царстве небесном.

Моисей пророк видел славу их, он говорил с Богом посреди тьмы.

Он создал их образ, поместил его в скинию, в свидетельство сынам Израиля¹.

Давид пророк видел славу их, возгласил честь им в Псалтири:

«Колесниц Божьих тьмы и тьмы, тысячи тысяч в изобилии»².

Соломон царь видел их славу, когда говорил с Господом на Гаваоне³.

Поэтому он построил дом Господень и украсил его золотом и серебром.

¹ Очевидно, имеются в виду два золотых херувима на крышке ковчега Завета, Исх 25:18–20.

² Пс 67:18, по Септуагинте.

³ Бог явился и говорил с Соломоном при жертвеннике в Гаваоне см. в 3 Цар 3:4–15, но в этой сцене речь не идет о херувимах.

Он сделал в нем 4 херувимов золотых, и крылья их покрывали жертвенник¹.

Им же, на глас «Ватос»

Тогда уста мои не отяготятся и язык мой (л. 25) не смолкнет, возглашая славу и честь сих 4-х бестелесных животных, тех, которых Бог избрал и поставил к (?) престолу Своему, чтобы он покоился на них во веки веков.

Ибо Давид гимнопевец так возглашает славу величия голосом пророческим:

«Он воссел на херувимов, полетел на крыльях ветров, положил мрак покровом Себе; вокруг Него скиния Его»².

Херувимы, что вознесли Его в высоту, Господа Бога сил, — 4 бестелесных животных, служители, огонь пылающий³.

(л. 26) Тот, кого Господь поднял из мертвых, воссел на крыльях света, они вознесли его ввысь, в славословии, к его скиниям вечным.

Небо возрадовалось, земля возликовала, херувимы всплескали крылами, восклицая разом, по образу Троицы:

«Свят Ты, и свят Ты, свят Ты, Господь Саваоф! Небо и земля полны славы Твоей и чести Твоей».

Бог истинный, прославляемый в помысле святых, он, кого воспевают сонмы небесные.

Если 4 животных возглашают славу и честь Сидящему на престоле вместе с херувимами,

падают ниц 24 старца, возглашая с ангелами: «Достоин Ты славы и чести»¹.

¹ 3 Цар 8:7.

² Пс 17:11–12.

³ Ср. Пс 103:4 «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими — огонь пылающий».

Поэтому мы поем² с гимнопевцем Давидом: «Перед ангелами буду петь Тебе»³.

3.3. СЦЕНА НЕБЕСНОГО ПИРА В «ЭНКОМИИ МИХАИЛУ АРХАНГЕЛУ»

А мы, о возлюбленные мои, — поскольку, о возлюбленные мои, мы узнали, что велика радость этого великого праздника, который осеняет нас сегодня, давайте тоже праздновать то, что Бог с ангелами Своими празднует в его честь. Украсимся внутри и снаружи и пойдём сегодня на этот великий пир великого воителя и царя царей Михаила, святого архангела.

Но вы сказали: «Если это царский пир, не надлежит ли нам отступить, пока не позовут на него сначала придворных вельмож царя и его архистратига Михаила, а потом и мы последуем за ними?» Правильно вы задали вопрос, возлюбленные мои, ибо смирение возвышает и направляет. Но придите и следуйте за мной, ибо вот, вельможи уже пришли на пир с Михаилом и возлегли. Вот вельможи, которые пришли первыми — слушай внимательно. Это Адам и (10b) сыновья его Авель и Сиф; Енох, Мафусаил и Ной; Авраам, Исаак, Иаков и сын его Иосиф; Моисей, Аарон и Иисус Навин; Геден, Барак, Самсон и Иеффай; Давид, Соломон и Езекия, царь праведный; это Исая, Иеремия и Иезекииль; трое святых⁴; Илия и Даниил, сии великие пророки; святой Захария, сын его Иоанн и двенадцать апостолов; Стефан архидиакон, святой старец и священник Симеон; и все мученики и праведники. Что говорить о земных? Но там Господь славы и все сонмы небесные, там ангелы и архангелы, херувимы и серафимы, начала и власти, престолы, господства и силы. (11a) Все они там, они славят Бога и святого

¹ Откр 4:9–11.

² Греч. *χωρεύειν* букв. *пляшем*, но далее идет цитата из псалма.

³ Пс 137:1, по Септуагинте.

⁴ Анания, Азария и Мисаил, друзья пророка Даниила — персонажи, особенно почитаемые в коптской Церкви (см. Дан 3).

архангела Его Михаила. Также с нами великие святые люди земные, которых я спрошу об этом великом празднике, что осеняет нас сегодня и простирается над всей вселенной, и узнаю, чтобы и самому порадоваться с радующимися, по слову апостола Павла¹.

Итак, начну с отца всего человечества, которого Бог сотворил по подобию Своему и образу Своему, — отца нашего Адама, ибо вижу, что он первый на этом сегодняшнем празднике и возлежит на пиру среди земных людей. Осмелюсь ли заговорить с ним? Я страшусь и трепещу; вот, ныне я вижу всех тех, что вместе с ним на этом сегодняшнем пиру и чтут Его, и сам буду в их числе. Я, хотя и грешен, тоже поприветствую его языком своим:

— Радуйся, отец мой святой, господин! Радуйся, отец отцов моих и (11b) всего человечества, тех, кто был, и также тех, кто будет!

Если я воздам ему эти три приветствия, приличествующие его славе, он непременно обратится ко мне, как отец к сыну своему, и скажет:

— Сын мой, приди и радуйся со мной на этом великом сегодняшнем празднике.

А я наберусь смелости и спрошу его:

— Господин мой отец, не тебя ли Бог создал Своими руками и исполнил славы подобия Своего и образа Своего? Не о тебе ли Бог (сказал) всем воинствам небесным: «Придите и поклонитесь делу рук Моих, подобию Моему и образу Моему»²?

¹ Фил 2:17 «радуюсь и сорадуюсь всем вам».

²² Легенду о том, что ангелы должны были поклониться Адаму, а Сатанаил-Сатана и его сонм отказались кланяться, возводят к стиху Пс 96:7, по Септ «поклонитесь Ему, все ангелы Его» [Rosenstiehl, p. 46]. Это вариант Септуагинты. В масоретском тексте стих выглядит несколько иначе: «Падите ниц перед Ним, все божества» (Пс 97:7). Другие ранние версии поддерживают вариант Септуагинты — есть и перевод латинской версии (Adorate eum omnes angeli ejus), и такой же вариант данного стиха в сирийской Пешитте; последняя переведена не с греческого, потому данный вариант может и не восходить к Септуагинте.

Ответил Адам:

— Да, сын мой, именно со мной всё это произошло.

Я также скажу ему в ответ:

— Господин мой отец, не было ли так, что все ангелы поклонились тебе, кроме одного-единственного и воинства его?

Он ответил:

— Да, (12а) Господь мой велел, чтобы всё сущее подчинилось мне, перед тем как поселил меня в раю¹.

Я осмелюсь сказать ему:

— И что тебе в этом сегодняшнем празднике, если нет ангела выше тебя, подобия и полного образа Божьего?

Но сказал Адам:

— Слушай меня, о сын мой, и я поведаю тебе о значении этого сегодняшнего великого праздника, ибо я знаю больше, чем ты, и был там, когда это происходило. Итак, в то время, когда Господь мой, Бог мой и

В псалме объектом поклонения выступает Бог, а не Адам, но в христианстве есть толкования, где это относят к воплощенному Христу. В христианской литературе засвидетельствованы параллели между Христом и Адамом; так, Север Антиохийский именует Христа «вторым Адамом» [*Les Homiliae Cathedrales*, p. 38]. Можно сделать вывод, что легенда об отказе сформировалась на раннехристианской почве, исходя из греческой или сирийской версии псалма. Не исключено влияние какого-либо раннего таргума или мидраша (хотя в таргуме Псалмов ангелы не упоминаются). Толкование, что объектом поклонения здесь служит человек, позволило бы предположить, что легенда об отказе поклониться Адаму сформировалась на христианской почве — через образ воплощенного Сына человеческого. В Евр 1:6 эта цитата однозначно отнесена к Христу. Но исходной почвой для легенды могли быть иудейские толкования Бытия, неоднократно сообщающие, что ангелы противились сотворению человека и даже ревновали Бога к Адаму. Легенда о падении Сатаны засвидетельствована в целом ряде псевдоэпиграфов и в раввинской литературе [Ginzberg, vol. 5, pp. 84–85], так что ее вряд ли можно считать заимствованной из христианства или ислама.

¹ Быт 1:28.

Творец мой сотворил меня по подобию Своему и образу Своему, Он устроил меня прекрасно, вдохнул мне в лицо дыхание жизни, усадил меня на престол славы перед Собой и велел всем воинствам небесным Своей истинной властью: «Придите и поклонитесь делу рук Моих, подобию Моему и образу Моему». А был там Первосотворенный, он же Сатанаил, тот, (12b) которого зовут дьяволом, и был он архангелом¹. Итак, когда повеление вышло из уст Бога, пришел Михаил архангел, один из семи архангелов, и всё его воинство. Он пришел, поклонился сначала Богу, царю нашему Иисусу Христу, и после этого поклонился мне. Они ответили: «Кланяемся Тебе, Боже, Творец всего сущего, и кланяемся делу рук Твоих, подобию Твоему и всецелому образу Твоему». После него пришел Гавриил архангел со своим воинством, они тоже поклонились, как и Михаил; подобным же образом и все сонмы небесные, и полки их по порядку. Наконец сказал Владыка Мастеме, что означает «Ненавистник»²: «Приди и ты, поклонись делу рук Моих, тому, кого Я сотворил по подобию Моему и образу Моему — как и все твои сотоварищи по служению». Дерзко ответил (13a) Сатанаил: «Ни одно воинство, подвластное Тебе, не выше меня, один Ты выше. Кроме того, я во славе, я

¹ Представление о том, что Сатанаил был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в ранних апокрифах на основе Танаха и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов (Loos, VII, 84, n. 7). Определение «Первотворение, Первосотворенный» особенно популярно в коптской литературе [Rosenstiehl, 39, n. 18] и засвидетельствовано в целом ряде коптских текстов, включая магические [Dochhorn, p. 37]. Вполне вероятно, что это определение восходит к описанию одного из прототипов образа Сатаны — полумифического Бегемота в Иов 40:19, где он назван «началом творения Господа» (Септуагинта), «началом путей Божьих» (масоретский текст).

² Имя Мастема происходит из евр. מַסְתֵּמָה, от корня מַסַּת *завидовать, питать вражду* (Ос 9:7.8), означает *враждебность* или *ненависть*. Здесь имя, в духе народной этимологии, толкуется как производное от коптского מוּסְטֵמֵ *ненавидеть*. Это служит одним из доказательств, что текст составлен в Египте и, скорее всего, на коптском языке.

Первосотворенный — и пойду кланяться какой-то земле? Не бывать тому, чтобы я поклонился такому! Это он пусть поклонится мне, потому что я старше его». Снова сказал ему милостивый Бог: «Сатанаил, слушайся Меня! Я Господь твой, Я Творец твой. Приди теперь и поклонись делу рук Моих». Сказал Мастема: «Не бывать этому! Ни я, ни весь мой легион ни за что не поклонится тому, кто меньше нас. Ведь мы — духи, а этот — земля. Не будем мы ему кланяться». Сказал ему Бог в третий раз: «Первосотворенный Мой! Не Я ли посадил тебя архистратигом под Моим началом и велел ангелам Моим (13b) подчиняться тебе, как Мне? Восстанешь ли ты теперь на царство Мое, проявишь ли теперь непокорность, чтобы так случалось отныне и вовек, чтобы неразумные слуги восставали теперь против господ своих? Выкажешь ли ты теперь непокорность, о Мастема? Разве ты не Мой слуга, а Я не твой Господь? Разве Я не властен отринуть тебя от лица Моего и забрать у тебя твою великую славу, ту, с которой не сравнится никто в Моем царстве, кроме Меня, Отца Моего и Святого Духа¹? Теперь послушайся Меня — приди и поклонись творению Моему». Сказал гордец и завистник перед лицом Того, кому всё подвластно: «Никогда не бывать тому, чтобы я поклонялся двум господам — ни я, ни всё воинство моё. Воистину, нет никого больше меня во всём царстве небесном, кроме Тебя. И если пожелаю, мне будет довольно (14a) моего воинства в моем собственном царстве. Не бывать тому, чтобы я поклонился меньшему!» Тут разгневался Бог и отдал приказ великому херувиму, тот ударил его и ослабил. Приказал Он Михаилу снять с него доспех и венец, (забрать) жезл светозарный и пояс сапфировый. Он забрал у него всю славу его и дал ему жезл темный, и всех, кто с ним, выбросил из царства Своего. И Михаил сделал всё, что велено ему: схватил его, забрал его силу, сбросил с неба его и всех, кто с ним. Бог благой призвал Михаила, видя его попечение о Своем творении и его кротость. Сказал ему Господь среди всех воинств небесных (ибо Миха — это «сила», а Эль — это

¹ Примечательно, что от имени Господа здесь говорит ипостась Бога-Сына.

«Бог»¹): «Приди», сказал Он, «Мой святой полководец Михаил. Приди, тот, кто (14b) сразился и победил. Приди ко Мне, о Михаил, служитель велений Царя своего. Ибо вот, Я узнал твою любовь ко Мне и всему творению Моему, и сам обращу Мою любовь на тебя. Открой свои уста, о Михаил, и прими все Мои милости к тебе, чтобы по-прежнему молить Меня во все времена о подобии Моем и образе Моем. А Я буду милостив к ним, ибо знаю, что Мастема будет враждовать с Моим творением, желая отринуть их от Меня, как Я отринул его из Моего царства. Но вот, Я вверил тебе Моё творение, чтобы ты спасал их от его тенет и просил Меня за них, если они будут заблуждаться, ибо Я милосерден. Вот, о Михаил, Я ставлю тебя сегодня архистратигом всех сонмов небесных, и кроме Меня, (15a) Отца Моего и Святого Духа, нет никого столь великого во всех воинствах небесных, как ты, о архистратиг Михаил. Приди, стань одесную Меня и будь опорой престолу Моему во все времена, повелевая всеми силами небесными, которые будут слушаться тебя во всём. О Михаил, ты будешь учить все воинства небесные исправно служить тебе. Михаил, гордость и правда царства Моего, приди, подними голову свою, которую ты опустил долу и склонил перед Моим творением, и Я возложу на неё этот великий венец, который забрал с головы Врага. Протяни руку, прими жезл и стань архистратигом вместо постыдного Обвинителя. О Михаил, протяни левую руку, прими это великое оружие и приготовься сражаться (15b) с врагами Царя своего. О Михаил, прими сапфировый пояс на чресла свои, и те, кто противится Господу твоему, увидят тебя и вскорости будут побеждены. Открой уста свои, о служитель Мой, и прими силу, чтобы твоя речь стала как речь множества голосов. Приди, облекись в Мою славу, о Михаил, чтобы научить каждого славить Меня. Вот, Я узнал всю любовь твою, о Михаил, к Моему творению; приди теперь и служи Мне, пока живет образ Мой. Вот Адам, ныне ты увидишь, что он один, и нет другого такого, как он; но вот, Я

¹ Составитель явно перепутал имена. Так переводится имя другого архангела — Гавриил.

положил знак в боку его, и получится некто, подобный ему¹. Ведь Я сказал, о Михаил, что нехорошо человеку оставаться одному, но сотворим ему помощника, подходящего ему, — О Михаил, помощник, и она едина с ним с того времени, как Я сотворил его, и прежде, чем Я привел (16а) её к нему². О Михаил, если бы Я сотворил Адама, чтобы он был один, не было бы нужды Мне насаждать рай. О Михаил архангел, весь этот мир — основание престола Моего. Я повелю, чтобы он заселился подобием Адама, оно же образ Мой. А ныне, о Михаил, вот, Я назначил тебя управителем в Моё царство, чтобы ты служил с милосердием к творению Моему. О Михаил, весь род Адама узнает Бога через тебя, о Михаил, архистратиг царства Моего. Михаил, Ты — правитель небесных и земных. Михаил — благовоение поры святой жертвы. Михаил, ты тот, кто преподносит подношение за весь род детей Адама. Великое множество дел произойдет от детей Адама. Ты, о Михаил, будешь молить о них, и Я прощу их. Дети рода Адама (16b) будут хулить Меня из-за того, кто ввел их в заблуждение, но Я прощу их по твоей мольбе, о Михаил». Сказав всё это Михаилу, Господь простер руку, возложил на него венец, сделал его архангелом и положил на него три печати в знак святой Троицы, и на печатях — подобие Его образа, чтобы архангел Михаил продолжал во все времена молить Бога о Его образе, то есть обо мне. Поэтому и пришел на пир Михаила я, отец ваш Адам.

Авель праведный, дитя безгрешное! Молю и тебя поведать мне о твоей радости на этом великом сегодняшнем празднике, он же праздник святого архангела Михаила.

— Я радуюсь, — сказал Авель, — ибо тот, в честь кого мы празднуем сегодня, молит за отца моего и мать мою, чтобы Он простил им их прегрешение; он вознес мои дары к Богу, чтобы Он принял от меня мою жертву. Он не возрел на жертвы моего брата, ибо тот вознес их не от чистого сердца. Поэтому я возрадовался сегодня.

¹ Ср. Быт 2:21.

² Быт 2:18.23.

Сиф, вижу также и тебя сегодня, и ты радуешься на празднике святого архангела Михаила.

— Я радуюсь, — сказал Сиф, — потому что, когда Каин убил брата моего Авеля, Бог даровал моим родителям меня¹. И у матери моей не нашлось молока, чтобы кормить меня, потому что она была сокрушена горем по брату моему Авелю. Но святой архангел Михаил дал мне всевозможную духовную пищу с небес². Поэтому я радуюсь сегодня.

Енох праведный, тот, кого Бог забрал³! Почему ты на этом великом, радостном сегодняшнем празднике, он же праздник святого архангела Михаила?

— Я радуюсь, — сказал праведный, — потому что я собственноручно записываю грехи, беззакония и благие дела всего мира, а Михаил, святой архангел, возносит это к Богу. Он подает Ему и благие дела, и грехи, и молит Его о них, и Он прощает принадлежащих к роду моему. Поэтому я радуюсь сегодня.

Мафусаил, старец праведный, что благоприумножил дни свои, или у тебя тоже радость сегодня? Ибо вижу, что ты весьма сияешь на этом сегодняшнем пиру.

Сказал (17b) Мафусаил:

— Как же мне не радоваться? Я восьмой от Адама. Архангел Михаил вознес мою мольбу к Богу, и Он даровал мне такое долголетие, что число моих лет превосходит отца нашего Адама на тридцать девять лет⁴. Поэтому я радуюсь сегодня.

¹ Быт 4:25.

² Этот легендарный эпизод нам неизвестен.

³ Из довольно скупого свидетельства об Енохе (Быт 5:24) сформировался целый цикл легенд, согласно которым Енох был взят живым на небо и записал то, что видел за краями земли (1-я книга Еноха) и на небесах (1-3-я книги Еноха). Представление о Енохе как небесном писце восходит, скорее всего, ко 2-й книге Еноха.

⁴ Быт 5:27.

Ной праведный! Вижу, что ты радуешься сегодня.

— Послушай, — сказал Ной, — как же мне не радоваться и не веселиться? Ибо когда Бог прогневался и стал уничтожать мир, Он взял меня в ковчег с женой моей, сыновьями моими и всеми, что движутся на земле, и запер за нами дверь ковчега¹. Хляби земные и небесные раскрылись и объяли нас на сорок дней и сорок ночей². Мы не видели ни солнца, ни луны, ни звезд. Но Михаил, святой архангел, управлял нами и ковчегом, он продолжал молить Бога, пока вода не убыла и не проглянула суша³, и спасся я и те, кто (18а) со мной. Поэтому я радуюсь сегодня.

Авраам патриарх, радуешься ли и ты сегодня на празднике святого архангела Михаила?

— Да, — сказал он, — я радуюсь сегодня, потому что я первый человек, у которого был в гостях Михаил, и Господь мой, и также сотоварищ его архангел Гавриил. И Михаил молил Бога за меня, и Он дал мне Исаака, сына моего. И я, как будто достоин этого, ел с ним под деревом Мамврийским⁴. Поэтому я радуюсь сегодня.

Исаак праведный, сын святого обета и святая жертва, угодная Богу живому, почему и ты украшаешься всевозможно на праздник святого архангела Михаила?

— Я украшаюсь, — сказал он, — потому что я единственный сын моих отца и матери. Неплодна была мать моя, не было у них сына, кроме меня, и после меня они не родили бы. Отец связал меня по рукам и ногам, возложил на камень на горе пустынной. Я своими глазами видел в руке отца моего нож для моего заклания. Тут пришел архангел Михаил, схватил нож, что в руке

¹ Быт 7:12–16.

² Быт 7:11–12.

³ Ср. Быт 8:3.

⁴ Ср. Быт 18:1–10.

отца моего, и дал вместо меня барана для приношения, (18b) и жертва была принесена¹. Поэтому я радуюсь сегодня.

Патриарх Иаков, тот, что одолел Бога и с людьми могуч², радуешься ли и ты сегодня на празднике архангела Михаила?

— Да, — сказал он, — я премного радуюсь сегодня, потому что, когда брат мой Исав гнался за мной, чтобы убить³, я ушел в Месопотамию Сирийскую к Лавану⁴. Михаил пришёл ко мне, отделил мне долю⁵, благословил меня, сынов моих и жен моих. Поэтому Израиль получил имя от меня⁶. Поэтому я радуюсь сегодня.

О Иосиф, праведник мудрый, жертва зависти, а ты почему сегодня здесь и радуешься на празднике архангела Михаила?

Сказал Иосиф праведный:

— Воистину, стоит мне радоваться сегодня. Ибо когда братья мои позавидовали мне и продали в чужую страну⁷, и я стал обездоленным, горемычным и одиноким, в великой невзгоде, архангел Михаил пришел ко мне, спас меня и сделал царем⁸. Поэтому я радуюсь сегодня.

Моисей и Аарон, и Иисус (19a) Навин, а вы почему в такой великой радости на празднике архангела Михаила?

Сказали святые:

— Это и наш праздник, вот мы и радуемся. Ибо Михаил шел с нами и со своим народом, победил наших врагов и ввел нас в землю обетованную⁹. Поэтому мы радуемся сегодня.

¹ Быт 22:1–13.

² Быт 32:29, по Септуагинте.

³ Быт 27:41.

⁴ Быт 28:5.

⁵ Очевидно, имеется в виду дележ Лавана с Иаковом, Быт 30:31–42.

⁶ Быт 32:28.

⁷ Быт 37:28.

⁸ Ср. Быт 41:40–44.

⁹ Ср. Исх 14–17, Числ 10:11–Втор 3, ИНав 1–21.

Гедеон, вижу, что и ты радуешься на пиру Михаила?

— Я тоже радуюсь сегодня, — сказал он, — потому что Михаил пришел ко мне, исполнил меня своей силой, пошел, поразил Маддам и спас народ мой¹. Поэтому я радуюсь сегодня.

О Маной и жена его Анна, сколь велика ваша радость сегодня!

Сказали судьи:

— Так как мы были неплодны с юности и не было у нас сына, мы непрестанно молились и возносили приношения Богу, чтобы они напоминали о нас. И Бог дал нам могучего Самсона², и наш сын также радуется с нами сегодня.

Давид, отец Христов по плоти и царь праведный! Тебя ли вижу сегодня, как ты бряцаешь на своей духовной десятиструнной кифаре³, на пиру, на который Михаил (19b) позвал меня сегодня?

— Да, — сказал он, — я радуюсь и украшаюсь, ибо все речения Господни и слова Его — на скрижалях сердца моего⁴; и вот то, которое относится к этому празднику: «Ангел Господень окружает боящихся Его и спасает их»⁵. Поэтому я радуюсь сегодня.

Соломон мудрый, не радуешься ли и ты сегодня радостью святого архангела Михаила?

— Да, — сказал Соломон, — я радуюсь сегодня, так как Михаил архангел стоял со мной с юных лет моих и сделал так, что мир настал во дни мои⁶. Он вознес мою мольбу к Богу, и я построил Его дом⁷.

¹ Суд 6:11–7:25.

² Суд 13:2–24.

³ Вообще говоря, в Псалмах это два разных инструмента: десятиструнная псалтирь и киннор, по Септуагинте — кифара (Пс 32:2, 91:4, 143:9).

⁴ О «скрижали сердца» см. Притч 3:3, 7:3, Иер 17:1, 2Кор 3:3.

⁵ Ср. Пс 144:19.

⁶ 3 Цар 2:33, 4:24, 5:12.

⁷ 3 Цар 5–6.

Езекия, царь праведный, радуешься ли и ты сегодня на празднике архистратига Михаила?

— Да, — сказал он, — я радуюсь, так как в то время, когда ассирийцы окружили меня и народ мой, Михаил архангел пошел и поразил их ночью, всего восемнадцать с половиной мириад человек¹. Спасся я и народ мой. Поэтому я радуюсь сегодня.

О Исайя, великий пророк! А у тебя какая радость на празднике архангела (20а) Михаила?

— Вот какая радость, — сказал он. — Всякое поношение и раны были нанесены мне Манассией и людьми его, а Михаил встал со мной и придал мне силу, пока не распилили меня пополам деревянной пилой². Поэтому я радуюсь сегодня.

Святой Иеремия, тебя ли вижу сегодня с твоим великим сияющим светильником³, радующегося на празднике архангела Михаила?

— Да, я весьма радуюсь, — сказал он, — потому что провел семь лет в плену с народом моим, а святой архангел Михаил молил Живущего вечно, и Он вселил милость в сердце вавилонян, они отпустили нас, и я снова вернулся в Иерусалим с народом моим⁴. Поэтому я радуюсь сегодня.

Иезекииль пророк, приди и поведай нам, почему ты сегодня без стеснения пляшешь от радости на празднике святого архангела Михаила?

¹ 4 Цар 19:35.

² Этот апокрифический сюжет изложен в псевдоэпиграфе «Мученичество и вознесение Исайи» [Charlesworth, 2, pp. 163–164]. Сохранились фрагменты на трех коптских диалектах (ibid., p. 146).

³ Реплика Иеремии, включая данную деталь (пророк, подобно Диогену, ходит с зажженным светильником и ищет в Иерусалиме «человека»), восходит к «Апокрифу Иеремии», дошедшему в нескольких переводах, самым ранним из которых признан коптский, сохранившийся в рукописи М 578 из собрания Пирпонта Моргана [Kuhn; Huvernat, vol. 31.2, с. 97–130].

⁴ Этот эпизод также находит параллель в «Апокрифе Иеремии», причем там тоже действует архангел Михаил.

— Я скачу, — сказал он, — и ликую, потому что Михаил, великий архангел, принес мне книжный свиток и повелел — и я съел его, и пророчество открылось мне¹. (20b) Поэтому я радуюсь сегодня.

Анания, Азария, Мисаил, радуетесь ли вы сегодня на празднике святого архангела Михаила?

— Да, — сказали трое святых, — мы радуемся и веселимся, потому что тот, в честь кого мы сегодня празднуем, вошёл в середину огненной печи горящей и погасил её ради нас, и заставил царя уверовать в Бога, и наше мученичество завершилось². Поэтому мы радуемся сегодня.

Даниил, муж избранный³! Радуетесь ли ты сегодня на этом великом празднике? Думаю, что ты премного радуешься.

Сказал Даниил:

— И какая другая радость сравнится с моей радостью? Ибо не раз и не два я видел Михаила, правителя истинного⁴. И в то время, когда меня бросили в ров к львам, архистратиг Михаил пришел к нам и замкнул пасть львам⁵. Поэтому я радуюсь сегодня.

Двенадцать апостолов, радуетесь ли вы сегодня на этом великом празднике, и радуетесь ли весьма?

— Радуемся, — сказали они, — ибо после того великого горя, которое постигло нас, когда распяли Господа нашего Иисуса Христа и мы скрывались из страха перед иудеями, пришла Мария (21a) Дева и поведала нам: «Я пошла с моими близкими посмотреть на могилу рано утром в воскресный день, и мы обнаружили там святого архангела Михаила. Он откатил камень,

¹ Иез 1:3.

² Дан 3:49–50, по Септ.

³ Так обращаются ангелы к Даниилу во второй части книги Даниила (Дан 9:23, 10:11.19).

⁴ Михаил как правитель и заступник народа Израиля не является Даниилу в канонической книге, но неоднократно упоминается (Дан 10:13.21, 12:1).

⁵ Дан 6:22. Здесь ангел не назван по имени.

сел на него и дал нам благовую весть, что Господь воскрес»¹. Поэтому мы радуемся сегодня.

Святой Захария священник и Иоанн, сын его, тоже радуются на празднике святого архангела Михаила.

— Да, мы радуемся, — сказали святые, — потому что Он поставил архангела Себе архистратигом, а я Его священник, а сын мой Иоанн — сын Елизаветы, родственницы Марии, матери Иисуса, родича моего по плоти². Поэтому я радуюсь сегодня.

Стефан архидиакон и первомученик, радуешься ли и ты сегодня на празднике Михаила архангела?

— Да, — сказал он, — велика моя радость, потому что, когда меня побии камнями, я поднял глаза и увидел небеса открытые, увидел архангела Михаила и всех ангелов его, молящихся за меня. И я увидел Иисуса, стоящего одесную Бога-Отца³. Поэтому я радуюсь сегодня.

Все мученики и праведники, радуетесь ли вы на празднике (21b) Михаила сегодня?

— Да, — сказали святые, — воистину мы радуемся сегодня. Ибо (во) всех горестях, что нас постигли, и мучениях, которым нас подвергли, архангел Михаил давал нам силу, и мы переносили их, пока не завершилось наше брение, и снискали великие почести благодаря ему. Поэтому мы радуемся сегодня.

Все воинства небесные тоже радуются сегодня с нами на празднике святого архангела Михаила.

¹ Мф 28:1–8, Мк 16:5–7, Ин 20:11–19. В новозаветном каноне эту весть приносят Мария Магдалина и Мария Иаковлева.

² Захария и Елизавета – родители Иоанна Крестителя, Лк 1:5–24 О родстве Елизаветы и Марии см. Лк 1:36.

³ Деян 7:55–56.

— Да, сказали они, — вся эта радость — наша. Потому что в этот день Творец низложил Гордеца и поставил нам Смиренного, великого святого архангела Михаила¹. Поэтому мы радуемся сегодня.

¹ Один из вариантов сатанологического мифа, по которому Михаил занял место архистратига вместо низвергнутого за гордыню Сатанаила [Rosenstiehl].

ПРИЛОЖЕНИЕ 4. СЛОВО ОБ АНГЕЛЕ СМЕРТИ АББАТОНЕ

Коптский текст, который один из исследователей назвал «весьма специфическим»¹, содержится в рукописи из библиотеки Белого монастыря в Верхнем Египте, переведенная и опубликованная Э. А. У. Баджем в 1914 г.² Ныне хранится в отделе рукописей Британского музея (Brit. Mus. Ms. Oriental, No. 7025).

Имя центрального персонажа Аббатон происходит из евр. אַבְטוֹן, от корня אָבַד *губить*. Подробно о происхождении и видоизменении этого имени см. в разделе «Ономастика и орфографические искажения», б.

Цель повествования такая же, как у ряда других коптских писаний, где центральным персонажем выступает святой или какая-либо небесная сила: обоснование культа ангела смерти Аббатона и посвященного ему праздника. Типичным примером такого писания могут служить книги «поставления архангела Михаила». Возможно, не случайно день Аббатона стоит в коптском календаре непосредственно рядом с днем Архангела Михаила.

В содержании книги ясно прослеживаются апокалиптические мотивы, а оформлена она как рамочное повествование (рассказ в рассказе) — эта форма характерна также для восточной литературы последующих веков. О многоярусной структуре текста см. раздел «Литературные жанры в коптских текстах».

Повествование об ангеле Аббатоне представляет собой единственное в своем роде явление среди дошедших до нас коптских текстов еще и потому, что здесь ангел смерти представлен как персонаж безусловно положительный.

История Муриила-Аббатона оказывается составной частью апокрифической легенды об Адаме и Еве. Нельзя с точностью сказать, читал ли автор «Слова об ангеле Аббатоне» псевдоэпиграф «Жизнь Адама и Евы»,

¹ Dochhorn, p. 31.

² Coptic Martyrdoms, p. 225–249.

хотя он, несомненно, был знаком с этой традицией¹. М.А. Стоун, напротив, считает, что автор основывался именно на коптской версии «Жизни Адама и Евы»². По-видимому, следует согласиться с его мнением: о знакомстве автора именно с данным письменным памятником говорят некоторые совпадения деталей в обоих текстах; см. ниже, примечания к переводу. Расхождения могут объясняться тем, что у «Слова об ангеле Аббатоне» другая тема, задачи и другой центральный персонаж.

В некотором отношении Аббатон занимает в «Слове» то же место, что архангел Михаил, поставленный на место Сатаны, в «Книге поставления Михаила» и других апокрифах³.

ПЕРЕВОД ТЕКСТА

(Страница 1 в коптской нумерации; лист 1а рукописи) Хвалебное слово, что произнес наш пречестной святой отец авва Тимофей, архиепископ Александрийский⁴. Он произнес его о поставлении Аббатона, ангела смерти.

Когда отцы наши, святые апостолы, спросили Спасителя о нем, чтобы проповедовать о нем всему человечеству, ибо они знали, что у них будут спрашивать обо всем, — Спаситель не желал огорчать их ни в чем, что они просят у него, и поведал им:

— День, в который Отец мой поставил его, — это тринадцатое число месяца атир¹. Он сделал его царем над всем творением, которое создал, из-за грехопадения Адама и Евы.

¹ Jonge–Tromp, p. 83.

² Stone 1992, p. 40. Подробно о легендах Адамова цикла в разных культурах см. Каспина; Жизнь Адама и Евы.

³ Dochhorn, p. 31.

⁴ Тимофей был патриархом в 380–385 гг. Следовательно, данный текст представляет собой псевдоэпиграф, так как, по всей видимости, относится к более позднему времени. Есть, впрочем, исследователи, предполагающие, что «Слово» действительно могло быть написано Тимофеем в конце IV в. [Stone, p. 40]. К.Д.Г. Мюллер дает более приблизительную датировку: IV–VI в. [Müller, p. 273–275].

Также и он, архиепископ, хотел (с. 2; л. 1b) знать, как Бог сделал его страшным и ужасным, приходящим за всякой душой, чтобы те отдали дух свой в смирении.

Когда он ходил в Иерусалим поклониться кресту Спасителя нашего и его животворящему гробу, то есть семнадцатого числа месяца тот², он стал искать книги в библиотеке Иерусалима — те, что святые отцы наши апостолы составили и поместили туда, — пока не нашел (слова о) его поставлении у некоего старца пресвитера, жителя Иерусалима. Когда (архиепископ) спросил (старца) о назначении слова — ибо слово было его помышлением, — тот стал говорить также о богослове и девственнике, святом апостоле, святом Иоанне, что не вкусит смерти, пока не будут уготованы престолы в долине Иосафата³, оно же место, где (с. 3; л. 2a) произойдет последняя битва мира⁴. В мире Божиим, аминь. Благослови нас⁵.

Я слушаю того, чьи уста сладостны и исполнены всяческой отрады. Господь мой и Бог мой объявляет нам ежедневно в святых Евангелиях: «Каждый, кто просит, получит, и кто ищет, найдет, и кто стучит, откроют ему»⁶. И еще: «Что вы ни попросите во имя мое у Отца моего, будет вам»⁷. Еще говорит святой песнописец Давид: «Блаженны святые в пути (с. 4; л. 2b)

¹ То есть 9 ноября. Атир (хатхор) — третий месяц коптского календаря. Возможно, не случайно день ангела Аббатона следует сразу за днем поминовения архангела Михаила — 12 атира.

² 14 августа.

³ Это представление, как и нижеследующая легенда о последних днях жизни Иоанна, основаны, по всей видимости, на толковании слов Иисуса об этом апостоле в последней главе Евангелия от Иоанна: «Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду» (Ин 21:22,23).

⁴ Долина Иосафата — место в Иерусалиме, где, согласно библейской традиции, соберутся на эсхатологический суд все народы (Иоиль 4:1–2). По христианским представлениям, здесь же должно произойти второе пришествие Христа.

⁵ Далее начинается собственно «Слово» Тимофея.

⁶ Мф 7:8, Лк 11:9.

⁷ Ин 15:16.

и ходящие в законе Господнем»¹. Блаженны святые и ищущие их. «Блаженны те, кто исследует свидетельства Его, всем сердцем ищущие Его»². И еще: «Ищущие Господа не будут терпеть нужды ни в каком благе»³.

Каковы ищущие Господа? О возлюбленные мои, слушайте с вниманием, о внимательные. Ищущие Господа — это всякий человек, что изучает Его закон, Его заповеди и Его установления днем и ночью, как написано: «Да не отходит закон Божий от уст твоих»⁴, и еще: «Надлежит всякому человеку (с. 5; л. 3а) христианину наполнять сердце своё плодами уст его, как пищей телесной»⁵.

Ищущие Господа — это всякий человек, что взыскует поставления ангелов Божьих, являя их святое поминание.

Ищущие Господа — это всякий человек, что взыскует святых Его, помышляет о мучениях, что претерпели они, и помещает⁶ их в церквях.

Ищущие Господа — это всякий человек, что дает подаяние и приношение Богу в святую память о них, каждый по силе своей.

Ищущие Господа — (с. 6; л. 3b) это всякий человек странноприимный и нищелюбивый, одевающий нагих в праздник святых, каждый по силе своей.

И потому, братья мои возлюбленные, будем делать подаяние в день святых, каждый по силе своей. И потому, братья мои возлюбленные, будем

¹ Пс 118:1. Поскольку коптская версия Ветхого Завета делалась с Септуагинты, здесь и далее для Псалтири приводится нумерация Септуагинты.

² Пс 118:2.

³ Пс 33:11.

⁴ Бадж [Coptic Martyrdoms, p. 476, n. 3] ссылается на целый ряд библейских книг: Исх 12:14, 13:9, Числ 15:39, Втор 6:7, 11:19. Но гораздо больше сходства эта фраза (и предыдущие слова) обнаруживает с Ис Нав 1:8 «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь».

⁵ Притч 18:20 (разумеется, слово «христианину» здесь — вставка).

⁶ Бадж переводит этот многозначный глагол в данном случае как *поминает, делает поминание*. Но возможно, речь идет об иконах святых.

делать подаяния с сердцем правдивым и верой совершенной, чтобы обрести их себе в день испытания нашего.

Спаситель повествует нам в святом Евангелии: «Кто напоит одного из малых сих одной чашей холодной воды во имя ученика, аминь, говорю...»¹

(с. 13; л. 4а) ... за седмицу дней до наступления праздника.

Итак, мы пошли к святилищу святой Богородицы Марии, тому, которое построено для нее в долине Иосафата², получили благословение, помолились вместе с теми, кто пришел на праздник. Итак, мы позаботились о приношении, причастились вместе со всем народом в тот день. И каждый пошел домой, и мы ожидали праздника.

А я остался в церкви. Мы еще были там, когда подошел ко мне некий пресвитер, старец по имени Иоанн, и приветствовал меня, говоря:

— Если слуга твой обрел милость перед тобой, пусть господин мой (с. 14; л. 4б) отец пойдет в дом слуги твоего, и мы насладимся твоим благословением.

А я, когда увидел его великое человеколюбие и доброту, как у ангела Божьего, встал и пошел с ним — я и те, кто со мной. Он провел нас на верхний этаж в своем доме, мы помолились и сели, согласно заповеди Спасителя нашего. И он устроил нам великий пир в тот день, ибо он был человеколюбив, тем более к чужестранцам и к каждому, кто придет в церковь — как патриарх Авраам.

Наутро, когда случилось, что мы говорили друг с другом о деяниях и чудесах, которые (с. 15; л. 5а) сотворил Спаситель наш, и как безбожные иудеи распяли его из зависти к нему, я сказал старцу пресвитеру так:

— Сын мой честной, не попадала ли к тебе книга поставления Аббатона, ангела смерти, среди всех этих книг? Ибо я желаю ее, чтобы узнать, как Бог сделал его царем над всем человечеством и всем творением, которое создал,

¹ Мф 10:42, Мк 9:41.

Далее три листа рукописи утеряны.

² Церковь Погребения Девы Марии, или гробницы Святого Семейства. Известна с IV в.

и как Бог сделал его страшным и ужасным, и он приходит и идет за каждой душой, чтобы они отдали ему свой дух.

Тотчас сказал мне старец пресвитер с ликом, (с. 16; л. 5b) полным благодати:

— Верно сказал всеобщий наш учитель Христос в святом Евангелии: «Кто ищет, найдет, и кто стучит, откроют ему, и кто просит, получит»¹. А ты, отче мой святой, искал — и нашел, постучал — и открыли тебе, попросил — и получил. Господь исполнит твою просьбу, что ты попросил.

А я, когда услышал это от старца пресвитера, возблагодарил Бога, что Он не огорчил меня ни в чем, что я прошу у Него. Итак, он принес ее мне.

И когда она оказалась у меня, я (с. 17; л. 6a) обрадовался ей больше, чем многому великому богатству. Я воскликнул вместе с Давидом, псалмопевцем и царем праведным: «Я буду радоваться слову Твоему, как получивший великую прибыль»². Я стал читать в ней и нашел, что там написано вот как:

«Случилось, что когда Спаситель наш, всецелый корень блага, исполнил всякое дело, и настал день его вознесения, чтобы вознестись ему к Отцу своему, он возложил руку на каждого из святых апостолов, помолился о них, чтобы послать их по всему миру проповедовать его воскрешение (с. 18; л. 6b) святое всем народам, и исполнил их силой и духом святым, говоря им:

— Деяния и чудеса, что я сотворил, будете творить и вы сами. И вы сами будете поднимать больных, и они обретут покой. Вы будете попираť змей и скорпионов. Вы будете брать змей руками. Если вы выпьете смертоносное зелье, оно не сделает вам плохого³. Тех, кто уверует в меня и в Отца моего благого, крестите во имя Отца и Сына, и Святого Духа, и я прошу их. Те, кто не уверует, будут обречены второй смерти⁴. (с. 19; л. 7a) Идите с миром.

¹ Мф 7:8.

² Пс 118:162.

³ Мк 16:18, Лк 10:19.

⁴ Мк 16:16. Ср. Откр 21:8.

Мир, что мне принадлежит, да будет с вами. А я не перестану ходить с вами до скончания века сего¹.

Тогда святой Петр, великий апостол, столп церкви и домоправитель царства небесного, сказал ему в ответ:

— Кого ты хочешь принять в него, прими, и кого хочешь отвергнуть, отвергни².

Еще сказал он Спасителю:

— Господи мой и Боже мой! Вот, ты поведал нам всё, о чем мы просили тебя, ничего не утаил от нас. А теперь, Господи мой и Боже мой, (с. 20; л. 7b) вот, ты посылаешь нас по всему миру проповедовать твое воскресение святое всем народам. Деяния и чудеса, что ты сотворил, мы видели воочию, и слышали, и ты объяснил все их нам, даже о матери твоей, Деве, и о твоём святом рождении. И ты знаешь, Господи мой, что много враждебных и неверных в мире будут всячески доискиваться до нас. Мы хотим уметь оправдаться перед ними во всяком деле. Ныне же, Господи мой, мы хотим, чтобы ты поведал нам о дне поставления Аббатона, ангела смерти, и как Он сделал его страшным (с. 21; л. 8a) и ужасным, и он идет и приходит за душами, и они отдают ему дух свой; чтобы мы проповедовали о нем всему человечеству — как ты поведал нам о дне поставления его сотоварищей, всех ангелов, что сотворил, — чтобы люди, услышав о дне его поставления, устрашились, покаялись, давали приношение и милостыню в день его поминовения, как Михаилу и Гавриилу, и чтобы их души обрели милость и отдохновение в день твоего святого воскресения.

¹ Мф 28:19–20.

² Бадж делает ссылку на Мф 16:19, 18:18, где Иисус говорит Петру: «что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». Но это в лучшем случае очень отдаленный перифраз указанного евангельского речения. Особенностью коптской саидской версии такую разницу объяснить нельзя: там эти стихи переведены близко к оригиналу. Кроме того, в тексте слова эти принадлежат Петру, хотя Бадж корректирует текст, считая эту реплику словами Иисуса к Петру.

А Спаситель, хранитель сокровищниц, исполненный всякой милости и (с. 22; л. 8b) сострадания, желающий блага творению своему, не захотел огорчать нас ни в чем, что попросят у нас. Он сказал им:

— О те, которых я избрал из всего мира, не утаю от вас ничего, но поведаю вам, как Отец мой поставил его над всем творением, которое создал. Ибо мы — я и Отец мой — одно¹. Как Филипп сказал мне: «Господи, научи нас об Отце, и довольно для нас». Я сказал ему: «За всё время, пока ты был со мной, ты не познал меня, о Филипп? Тот, кто видел меня, (с. 23; л. 9a) видел Отца моего. Верь, что я в Отце и Отец во мне. Если нет, верь в Его дела»². И теперь, о члены мои святые, которых я избрал из всего мира, не утаю от вас ничего³.

Случилось, когда Отец мой сотворил небо и землю, и всё, что на них, — Он сказал, и всё стало: и ангелы, и архангелы, и херувимы, и серафимы, [и] престолы, и господства, начала и власти, и все силы небесные, и всё воинство небесное. На земле Он сотворил также зверей, гадов и скотов, (с. 24; л. 9b) и птиц, и всех, кто движется на ней. Он также насадил рай в краю восхода. Увидел Отец мой весь мир, что он пустынен, и нет никого, чтобы возделывать его.

Сказал Отец мой: «Сотворим человека по нашему подобию и нашему образу, и он будет постоянно благословлять нас днем и ночью, и узнают, что рука Господня сотворила всё это, ибо Я существую прежде, чем оно стало». Повелел Отец мой одному ангелу: «Иди по воле Моей и велению Моему в землю Эдем и принеси Мне земли девственной, и Я сотворю человека по

¹ Ин 10:30.

² Ин 14:8–11.

³ Далее следует вариант основанной на первых главах Бытия легенды о сотворении и грехопадении людей, в разных формах засвидетельствованной в целом ряде апокрифов.

нашему (с. 25; л. 10а) подобию и нашему образу, и он будет постоянно благословлять нас днем и ночью»¹.

Ангел пошел в землю Эдем по велению Отца моего, встал над глиной и протянул руку, чтобы забрать её к Отцу моему. Тотчас воскликнула глина громким голосом: «Заклинаю тебя Тем, Кто послал тебя ко мне! Если ты заберешь меня к Нему, и Он создаст меня, и я стану человеком и душой живой, то великие грехи произойдут от меня, много блуда, клеветы, зависти, ненависти и вражды произойдет через него, много убийств и (с. 26; л. 10b) кровопролитий произойдет через него. Будут бросать меня собакам и котам, в ямы и рвы, в воды до времени, а когда всё это кончится, предадут меня карам, будут карать днем и ночью»². Оставь меня спать в покое».

Ангел Господень, когда услышал это, убоился имени Отца моего, возвратился и пришел к Отцу моему. Он сказал: «Господи мой, я услышал Твое имя, убоился и не смог принести её Тебе». Тотчас Он велел второму ангелу и послал его к ней. И третий, и до седьмого ангела не смогли (с. 27; л. 11а) подойти к ней, потому что она заклинала их великой страшной клятвой»³.

¹ Этот эпизод — Бог посылает ангела за «девственной землей» для сотворения Адама — не уникален; ср., например, «Мистерии Иоанна Девственника», апокриф, дошедший до нас в составе этой же коптской библиотеки (Приложение 1). Но дальнейшее развитие сюжета, где в центре внимания оказывается седьмой ангел, засвидетельствовано в коптской литературе, насколько нам известно, только здесь.

² По всей видимости, имеется в виду посмертная судьба человеческой плоти, погребенной или непогребенной, и последующее наказание души за грехи.

³ Возможно, перед нами сильно смягченный вариант оппозиции «Бог — ангелы — человек», которая засвидетельствована еще в иудейских толкованиях на Бытие: там сами ангелы предостерегают Бога от сотворения человека. Таков, например, эпизод в «Берешит Рабба», VIII,5. Примечательно, что в этом мидраше те ангелы, которые возражают против сотворения человека, приводят примерно такие же аргументы, как глина в данном тексте.

И когда Отец мой увидел, что они не смогли принести её Ему, Он послал к ней ангела Муриила¹, говоря ему: «Иди по велению Моему в землю Эдем и принеси мне глины девственной, которую Я сформирую в человека по подобию Моему и образу Моему, и он будет благословлять нас днем и ночью».

И когда пришел к ней ангел Господень, он встал над ней в великой силе и мощи, с велением Господа, и протянул руку, чтобы забрать её. Тотчас воскликнула громким голосом глина: «Заклинаю тебя (с. 28; л. 11b) Тем, Кто сотворил небо, землю и всё, что на них, не подходи ко мне и не забирай меня к Богу!»

А ангел Муриил не убоился имени Отца моего, слушая её, и не пожалел её, но подошел к ней, схватил её властно и безжалостно и принес к Отцу моему. Тот обрадовался ей, взял глину у ангела и сотворил Адама по подобию нашему и образу нашему. Он оставил его лежать сорок дней и сорок ночей и не давал ему духа, вздыхая над ним ежедневно: «В (с. 29; л. 12a) великих мучениях пребудет сей, если Я дам ему дух»².

Я сказал Отцу моему: «Дай ему дух, я поручусь за него»³.

Сказал мне мой Отец: «Если Я дам ему дух, сын Мой возлюбленный, ты родишься, снизойдешь в мир и примешь великие мучения из-за него, пока не спасешь его и не вернешь снова к первоначальному».

Я сказал Отцу моему: «Дай ему дух, я поручусь за него, снизойду в мир и исполню Твое веление».

И когда Он пожелал дать ему дух, Он взял книгу и записал в нее тех, что (с. 30; л. 12b) войдут в царство небесное, как написано: «Те, чьи имена

¹ Ангел по имени моуринл известен и по ряду других источников, но не ассоциируется с ангелом смерти.

² В том же трактате «Берешит Рабба» (VIII,4) описана печаль и сомнения Бога по поводу сотворения человека.

³ Это не единственный коптский апокриф, где Бог-Сын предстает ходатаем за людей и присутствует при сотворении Адама.

записаны в книгу жизни от основания мира»¹. Итак, Он дал ему дух жизни —дохнул ему в лицо дыханием жизни трижды, говоря: «Живи, живи, живи, по образцу Моей божественности». И тотчас он ожил и стал душой живой, по подобию и образу Божьему.

И Адам, когда встал, склонился перед Отцом моим, говоря: «Господи мой и Боже мой, (с. 31; л. 13а) Ты сподобил меня стать, (когда) меня не было». Итак, Отец мой посадил его на великий престол и возложил на него венец славы и диадему² царскую. Повелел Отец мой каждому небесному сонму прийти и поклониться ему — и ангелам, и архангелам. Всё небесное воинство пришло, и поклонились они сначала Богу, а потом поклонились Адаму, говоря: «Здравствуй³, подобие и образ Божий».

Чин Первосотворенного⁴ подошел, чтобы поклониться Ему. Сказал ему Отец мой: «Приди и ты, поклонись подобию Моему и образу Моему». (с. 32; л. 13b) А его обуяла великая гордыня и бесстыдство. Он сказал: «Вот этот

¹ Фил 14:3, Откр 17:8, 21:27.

² Коптское брн(н)пє имеет также значение *жезл* (8, 829 А), как и переводит его в данном случае Бадж: *scepter* [Coptic Martyrdoms, p. 483]. В пользу такого перевода говорит некоторая несообразность «двойного» увенчания, а против него — отсутствие второго сказуемого, так что Баджу приходится делать дополнение: *he put ... [in his hand]*.

³ Греч. χαίρε, букв. «радуйся».

⁴ Бадж понимает это как «чин ангелов, сотворенных прежде Адама» (там же). Но в ряде других коптских текстов термином архнпласма или щорп мпласма *первое творение* именуется старший верховный ангел, впоследствии ставший Сатаной (см. далее изложение этого мифа). Это представление берет начало в ранних библейских апокрифах [Loos, 84, n. 7]. Оно засвидетельствовано, помимо прочего, в целом ряде коптских апокрифов [Rosenstiehl, p. 39, n. 18; Lantshoot, p. 266]. То же слово служит наименованием верховного демона в коптском заклинании [Kropp 1931, I, p. 67; Kropp 1966, p. 79]. Собственно, «началом творения Господня», ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, называется Бегемот в книге Иова по Септуагинте (Иов 40:19 LXX); к этому определению, скорее всего, и восходит распространенное в коптских текстах наименование Сатаны [Dochhorn, p. 37].

должен сам прийти и поклониться мне, потому что я был раньше, чем он стал»¹.

Когда Отец мой увидел эту великую гордыню, ибо его злоба и злодейство достигли полной меры, Он повелел всем небесным сонмам: «Придите, заберите хартию из руки гордеца, снимите с него доспехи и сбросьте его на землю. Ибо настало его время. Поскольку он самый больший из них всех, глава над ними». Как (с. 33; л. 14а) царь дает полк воинский полководцу, и тот становится главой над ними, и имена их записаны у него – так и с этим обманщиком: ангелы записаны у него. Все ангелы собрались к нему и не смогли забрать у него хартию. Повелел Отец мой, чтобы принесли острый серп и разрезали ее с этой стороны и с внутренней, под его ладонью, и он не смог держать ее у себя².

Тотчас Отец мой повелел великому херувиму, тот ударил его и низверг с неба на землю (с. 34; л. 14b) за гордыню, разбил ему крыло и бок и ослабил его³. Те, кого он увел с собой, стали дьяволами вместе с ним. А Отец мой приказал взять Адама в рай, и воспевал перед ним сонм ангельский. Поселили его там, и он стал непрестанно благословлять Бога.

Адам пробыл один в раю сто лет, и по прошествии ста лет, когда Адам был в раю наслаждения⁴, пребывал один, и ангелы ежедневно приходили к

¹ Эта реплика почти дословно повторяет высказывание дьявола в латинской версии «Жизни Адама и Евы»: «До того, как он появился, я уже был сотворен. Это он должен мне поклониться» (Жизнь Адама и Евы, с. 244).

² Бадж переводит этот пассаж не слишком вразумительно: по его версии, имена ангелов были записаны на руке (!) Первосотворенного, и ангелы разрезали серпом его тело до самых плеч, так что он не мог держаться прямо [Coptic Martyrdoms, p. 484]. Но слова хартис, греч. *лист папируса, хартия*, и $\alpha\lambda\alpha\upsilon\mu\epsilon$ *ладонь*, а также дальнейшая история низвержения с небес говорят против такого перевода.

³ Этот эпизод дословно или почти дословно повторяется в нескольких коптских текстах (см. главу «Рудименты египетских верований»).

⁴ Буквальный перевод греч. *παραδεισος τρυφή* — из евр. עֵדֶן *сад Эдем, сад наслаждения*.

нему, сказал Отец мой: «Нехорошо, чтобы человек пребывал один, но сотворим (с. 35; л. 15a) ему помощника, подходящего ему». Он навел сон на Адама, тот забылся, и Он взял одно из его ребер, заполнил его плотью и создал женщину по образу Адама.

Когда Адам пробудился от сна, он увидел ее. Он сказал: «Это ныне кость от костей моих и плоть, и назовут её женщиной, потому что взята она от своего мужа». Ибо именно Адам дал имена всем скотам, зверям и птицам, и всякому животному, которое движется на земле, включая тех, что в водах. Именно Адам дал им всем имена по велению (с. 36; л. 15b) моего Отца благого.

И пока Адам жил в раю наслаждения со своей женой Евой двести лет, были они девственными, были как ангелы Божьи. А после того как исполнилось две сотни лет их жизни в раю наслаждения, случилось Еве проходить по северу рая, у ограды, чтобы получить плоды для скотов и всех прочих животных. Ибо Отец мой сказал, чтобы они давали им есть по велению Его, и они получали свою пищу от Адама и Евы¹.

Змей тоже (с. 37; л. 16a) пришел в вечернее время получить пищу по своему обыкновению. Ибо змей был, как все звери, он ходил ногами, как они. А дьявол пребывал близ рая и следил за ними днем и ночью. Увидев, что она одна, он вошел в змея и сказал себе: «Вот, я дождался подходящего случая. Наговорю ей в уши, устрою так, чтобы она съела с дерева, и тогда выгонят их из рая; ведь меня изгнали из-за них».

Он сказал ей устами змея: «Почему вы не едите (с. 38; л. 16b) с дерева, которое посреди рая, как с других деревьев? Ведь его плоды прекрасны». А она сказала: «О пище Господь сказал нам, чтобы мы ели со всякого дерева, которое в раю, кроме дерева познания добра и зла: — В день, когда съедите

¹ Особое внимание к прочим живым существам, помимо человека, может быть специфически египетской чертой, восходящей к воззрениям египтян фараоновской эпохи, с их обожествлением всего живого. См. схожую линию в «Энкомии четырьмя животным Апокалипсиса».

его, смертью умрете». А змей сказал ей: «Не умрете вы, но станете, как эти боги, и будете знать добро и зло, различать сладкое и горькое¹. Поэтому Бог сказал вам так, чтобы (с. 39; л. 17а) вы не съели и не стали, как эти боги»². И он не переставал говорить с ней, пока не совратил ее, и она съела с древа.

И тотчас она стала нагой и узнала, что нага³. Она взяла фиговые листья и одела свою наготу. Ева пошла к Адаму. Адам же, когда увидел, что она нага, весьма опечалился, пришел в великое горе с обильными слезами. Он сказал ей: «Почему ты так поступила? Вот, теперь мы должны умереть, и Господь прогневаается на нас и выгонит нас из (с. 40; л. 17б) рая». А она сказала ему: «Иди сюда и ешь. Если Бог будет грозить тебе, я возьму всё на себя перед Богом». Итак, Адам взял, съел, стал нагим и тотчас узнал, что он наг, и одел свою наготу фиговыми листьями.

Тотчас возник голос Отца моего к нему в раю: «Адам, где ты?» Он сказал: «Господи мой, когда я услышал Твой голос, я испугался и спрятался, потому что наг». Сказал ему Отец мой: «Кто тебе сказал, чтоб ты съел с древа, так что ты стал нагим?» Он сказал: (с. 41; л. 18а) «Господи мой, это женщина, которую Ты дал мне помощником, накормила меня, и я стал нагим». Сказал ей Отец мой: «Почему ты это сделала?» Она сказала: «Господи мой, это змей обманул меня, и я съела, чтобы стать, как эти боги». Сказал Отец мой змею: «Так как ты сделал это, проклят ты среди всех зверей земных. Будешь ты ползать на животе во все дни жизни твоей, и всё семя твое до всех поколений земных. Будешь всегда есть землю и прах ты и все те,

¹ Возможно, последнее дополнение представляет собой переработку афоризма, приписываемого Аристотелю: «Корни учения горьки, а плоды сладки».

² Ср. диалог в греческой версии «Жизни Адама и Евы»; русский перевод — Жизнь Адама и Евы, с. 234. Диалог змия с Евой в коптском варианте сохранился, в частности, на листе рукописи, датируемой XIII в. и изданной Н. Жироном [Giron, p. 2].

³ О сверхъестественных первоначальных одеждах людей см. главу «Миф об Адаме», 2.3. Подробно об этом [Смагина 2011, с. 358–361]. В данном тексте этот миф не изложен, но явно подразумевается.

кто произойдет от тебя». Так и стало, он стал ползать (с. 42; л. 18b) на животе, как Отец мой объявил о нем. Сказал Он и женщине: «Так как ты сделала это, будешь рожать детей своих в скорби и стенании и возвращаться к мужу своему». Также он обратился к Адаму и сказал ему: «Проклята земля от твоих дел. Будешь есть хлеб свой в поте лица своего, и все, кто произойдет от тебя. Вот, отныне ты должен умереть, ибо земля ты и в землю возвратишься. Ты будешь жить мирской жизнью девятьсот тридцать лет, и смерть придет за тобой, и ты возвратишься в землю (с. 43; л. 19a) снова, а душа твоя окажется в преисподней, и ты будешь сидеть во тьме кромешной четыре с половиной тысячи лет. В пятую с половиной тысячу лет¹ Я пошлю сына Моего возлюбленного в мир, он пробудет девять месяцев в девственном чреве, она же Мария, святая Дева, она родит его на земле бедняком и тем не менее останется девой. Он пробудет тридцать три с половиной года в мире, изведает всё людское, (с. 44; л. 19b) кроме только греха. Он совершит множество деяний и чудес, им же нет числа. Он будет поднимать мертвых и изгонять демонов. Он будет исцелять расслабленных и делать так, чтобы хромы ходили. Он будет делать так, чтобы глухонемые слышали и говорили. Он будет очищать прокаженных и сухоруких. Он будет открывать глаза слепому словом силы своей. Одним словом, нет числа чудесам, которые он совершит — и всем тем, кто в него не уверует. В конце концов все те восстанут на него, предадут его на смерть, (с. 45; л. 20a) передадут в руки игемона Пилата, и он осудит его — из-за тебя. Он пребудет в образе рабском из-за тебя, его будут бить по лицу из-за тебя, будут презирать и унижать его из-за тебя, его осудят, как святотатцев. Его поднимут на крестное древо между двумя разбойниками из-за тебя, наденут терновый венец ему на голову, напоят его уксусом и желчью из-за тебя. Пригвоздят ему руки и ноги из-за тебя. Он испустит дух на кресте, и пронзят ему бок

¹ Срок, по-видимому, включает пребывание Адама в преисподней + его девятистолетнюю земную жизнь.

копьем, вода и кровь выйдут из него — (с. 46; л. 20b) те, что очистят грехи мира.

Положат его в новую гробницу, и он восстанет из мертвых на третий день, снизойдет в преисподнюю, медные двери сокрушит, засовы железные сломает¹, выведет тебя и всех пленных, что с тобой. Из-за тебя, Адам, сын Божий примет всё это, чтобы спасти тебя и снова возвратить в рай, из которого ты прежде вышел. Ибо он поручился за тебя, когда ты был глиной и он еще не дал тебе духа».

Я, сын Божий, принял всё это, чтобы спасти человека (с. 47; л. 21a) от дьявола. И вы видели всё это воочию, о мои святые апостолы. Итак, Отец мой изгнал Адама и Еву из рая, запер врата и поставил силу огненную стеречь врата рая, чтобы никто не вошел туда, пока всё, что Он сказал, не исполнится над Адамом.

А дьявол встретил Адама за пределами рая и сказал ему: «Вот, о Адам, отторгнут я от моей славы из-за тебя. Вот, и я сделал так, что изгнали тебя из рая наслаждения за то, что ты лишил меня обители моей на небе. Знай же: я не прекращу враждовать с тобой и с теми, кто с тобой, и со всеми теми, кто (с. 48; л. 21b) произойдет от тебя, пока не низвергну их всех в преисподнюю вместе с собой».

Когда услышал это Адам, он стал весьма горевать и плакать днем и ночью. Сказал Отец мой ангелу Муриилу: «Вот, человек, которого Я сотворил по подобию Моему, преступил заповедь, что Я дал ему. Он съел с древа и нанес великий вред всему человечеству. Поэтому Я сделаю тебя царем над ним. Ибо это ты принес его ко Мне в этот день, то есть тринадцатого числа месяца атир.

¹ Ис 45:2–3.

Имя твое будет (с. 49; л. 22а) страшно в устах каждого, и будут тебя звать «Аббатон, ангел смерти», и подобие и образ твой станут тьмой, гневом и угрозой всякой душе, пока они не отдадут дух свой¹.

Твои глаза и лицо станут как колеса огненные, идущие волна за волной передо Мною.

Шум твоих ноздрей будет как шум озера огненного, горящего огнем и серой.

Рык твоих уст будет как голос семи громов, говорящих своими языками.

(с. 50; л. 22b) Голова твоя будет как эти великие столпы от неба до земли.

Зубы твои будут выступать у тебя изо рта на пол-локтя длины. Пальцы рук и ног твоих будут как серпы острые.

Семь голов будут на вершине твоей головы, различных образов и обличий².

Зубы их будут выступать у них изо рта на две ладони длиной, и глядеть они будут на четыре стороны света. Ты будешь парить посредине, сидя на престоле огненном.

Твои глаза будут смотреть на то, что на почве земной, а также на то, что в водах; ничто не скроется от тебя под небом, от края (с. 51; л. 23а) земли до края, от севера до юга, от востока до запада, во всем творении, которое Я сотворил.

Никто, ни один (человек) не отдаст дух свой, пока не посмотрит на тебя. Ты не будешь жалеть ни малого, ни великого, будешь забирать их без пощады. Власти станут перед тобой, и ты будешь посылать их за каждой

¹ Нижеследующее описание обнаруживает некоторые параллели с описанием огнедышащего Левиафана (Септ *дракона*), «царя над всеми сынами гордости», в главе 41 книги Иова, послужившей одним из источников формирования сатанологического мифа [Van der Vliet, p. 403].

² Или, как переводит Бадж [Coptic Martyrdoms, p. 489], «постоянно меняющие форму и образ».

душой, и они постоянно будут устрашать их, изменяясь обличьями¹, пока не исполнится их урочный час. Ты явишься нам, и они увидят тебя. Если они увидят твое лицо, их душа не останется в них ни на единый час, не отдав свой дух. Так ты пребудешь царем над ними, пока предсказание, которое Я дал (с. 52; л. 23b) миру, не сбудется».

Ангелы, когда увидели его, все пришли в смятение и говорили: «Горе, горе сынам человеческим, что родятся в мир. Вот, даже мы, бестелесные, изнемогаем от страха».

Тогда Аббатон, ангел смерти, склонился перед Отцом моим, говоря: «Господи мой, вот, Ты сделал меня самым страшным из всех ангелов. А теперь, Господи мой, я прошу Тебя и молю благость Твою: если сыны человеческие, те, что родятся в мир, услышат, как Ты сделал меня страшным и ужасным, и убоятся, (с. 53; л. 24a) будут давать приношение и милостыню во имя мое, запишут в книгу день, в который Ты поставил меня, и будут являть поминание обо мне, взыскуя милости и покоя душам своим — теперь, Господи мой, пусть милость Твоя достигнет их, дай мне власть над ними, чтобы я забирал их в места покоя, обитель всех радующихся, ибо они делали поминание обо мне на земле, как обо всех моих сотоварищах, ангелах. Да, Господи мой, пусть милость Твоя достигнет их».

Сказал Отец мой: «Говорю тебе, о ангел Аббатон, о каждом из людей, что убоятся тебя, будут давать приношение и милостыню во имя твое, и каяться, (с. 54; л. 24b) и запишут в книгу твое поставление, то есть тринадцатое число месяца атир, день, когда Я поставил тебя над Адамом за его непослушание: Я впишу имя их в книгу жизни, дарую их тебе в Моем царстве, и они не испытают никакой муки. И ты не будешь приходить к ним в образе страшном, но будешь приходить, будучи добрым к ним, чтобы забрать их из тела. Я дам тебе власть над ними, и ты будешь забирать их в

¹ Вариант перевода: «разными обличьями».

места покоя, обитель всех радующихся. (с. 55; л. 25а) Ибо Я — Бог благой и милосердный к творению Моему».

Тогда ангел Аббатон склонился перед Отцом моим, говоря: «Я очищу их, Господи Боже мой и Царь мой, за то, что Ты сделал всё это для меня»¹.

Ныне же, о мои святые апостолы, — вот, я поведал вам, как Отец мой сделал Аббатона страшным и ужасным для всего творения, которое Он создал, из-за грехопадения Адама и Евы. Проповедуйте о нем всему человечеству.

Святой Иоанн девственник сказал ему в ответ:

— Господи мой и Боже мой, (с. 56; л. 25b) что очистил меня для себя и склонил все помыслы мои к себе, что удержал меня от женитьбы²! В день воскресения твоего ты соберешь свое творение в долину Иосафата, и каждый получит по делам его, добрым или злым. Придет ли Аббатон, ангел смерти, и в тот день в таких обличьях? Если да, Господи мой, то ни единая душа не устоит на Твоем страшном судилище³. Вот, и мы изнемогли от страха, слушая это от тебя.

Спаситель же открыл (с. 57; л. 26а) уста, засмеялся, обратившись к Иоанну, и сказал ему:

— О Иоанн, возлюбленный мой, тот, что лежал у меня на груди за чистоту своего сердца, и чистоту своего святого тела, и свою девственность! Разве ты не знаешь, что в день святого воскресения моего не берут жену и не пребывают с мужем⁴, и смерти не будет? Ибо старое пройдет, всё, кроме второй смерти для тех, кого она ожидает. В день моего святого воскресенья я приду на облаках небесных, и всякий глаз увидит меня, и будут скорбеть все

¹ Место не совсем ясное. Бадж дает другой перевод.

² В монархианском прологе к Евангелию от Иоанна (конец IV или V в.) сказано, в частности, что «Бог отозвал его от брака, когда он хотел жениться» [Lietzmann, p. 13].

³ Греч. *внма*, одно из значений этого слова — возвышение, на который ставили обвиняемого в суде [Liddell–Scott–Jones, p. 281].

⁴ Мф 22:30.

племена и языки¹, (с. 58; л. 26b) ибо тысячи тысяч и тьмы мириад ангелов передо мной². Мой крест будет шествовать передо мной, как знак перед царем, как я сказал вам: Сын человеческий идет во славе своей и отцовской, и все ангелы его с ним³. Я повелю моему великому святому архангелу Михаилу, он затрубит в долине Иосафата, и мертвые встанут нетленными, и ни единая душа не сможет дольше пребывать на земле без воскресения, от Адама, первого человека, и до последнего человека, что родится в мир. Все сии в долине Иосафата (с. 59; л. 27a) получают, каждый в своем теле, за то, что совершили, будь то хорошее или плохое, стоя в страхе и трепете, ожидая духа Отца моего.

А ты, возлюбленный мой Иоанн, не умрешь, пока не уготованы будут престолы во славе святого воскресения. Ибо снизойдут с неба престолы славы, и вы воссядете на них, и я буду сидеть среди вас. Все святые узрят честь, которую я воздам тебе, о возлюбленный мой Иоанн. Я повелю ангелу Аббатону, он придет к тебе в тот день, и никакого (с. 60; л. 27b) обличья страшного не будет у него, но он придет к тебе добрым, в таком облике, как Михаил, возьмет твою душу и принесет ко мне⁴. Вовек твое тело не окажется в могиле, и земли не будет на нем вовек⁵. Все святые будут дивиться тебе, ибо не будет вершиться суд, пока ты не свершишь суд над ними. Ты пробудешь три с половиной часа мертвым, спящим на своем престоле, и все будут смотреть на тебя, всё творение. Я снова возвращу твою душу в тело, ты встанешь и облечешься в одежду славы, как тот, кто взошел в брачный

¹ Откр 1:7.

² Дан 7:10, Откр 5:11.

³ Мф 16:27, 25:31.

⁴ Иоанн — единственный из апостолов, умерший своей смертью, а не убитый.

⁵ Согласно монархианскому прологу к Евангелию, Иоанн потребовал похоронить его еще живым [Lietzmann, p. 14], а впоследствии, когда ученики открыли его могилу, тела там не оказалось. В этом же документе Иоанн называется «девственником».

покой. (с. 61; л. 28а) Вы будете судить весь мир, как я постановил вам: «вы сядете на престолах и будете судить племена Израилевы»¹.

И я сказал устами Павла: «Мы будем судить ангелов, пока не перейдем и к мирским»². Ведь в тот день всё творение встанет в страхе и трепете. Я скажу — и они разделятся между собой, как пастух отделяет овец от козлов³. Праведники справа, а грешники слева⁴, и никто не сможет подать голос, пока Древний (с. 62; л. 28b) днями⁵ не повелит ему. Я буду смотреть на всё творение и видеть, что оно пойдет на гибель. Я воззову к моему Отцу: «Отец мой, что пользы было от моей крови, если оно пойдет на гибель?» Тотчас голос Отца моего будет ко мне с седьмого неба, и никто не услышит его, кроме меня, ибо я и Отец мой суть одно: «Власть дана тебе, Сын Мой, делать с твоим творением, что тебе угодно». (с. 63; л. 29а) А я скажу в тот день: «Я радуюсь, ибо Ты разорвал мое вретисце, препоясал меня радостью, чтобы десница моя благословила Тебя и я не страдал». Я скажу вам в тот день, о мои святые апостолы и все мои святые, и ангелы, и архангелы, и пророки, и праведники, а в особенности моя мать, Дева, и мои великие архангелы Михаил и Гавриил, — скажу им: Никому из людей, кто сотворил вам поминание на земле, дал хлеба во имя ваше, не допустите пойти к гибели.

¹ Мф 19:28, Лк 22:30.

² 1 Кор 6:3. Букв. перевод окончания стиха в оригинале: «тем более житейские дела», «не говоря уж о житейском».

³ Мф 25:32.

⁴ Ср. Мф 25:33.

⁵ Букв. «великий своими днями». Перевод Баджа: he who is chief in his day [Coptic Martyrdoms, p. 493]. Но в выражении $\text{пноб } \bar{\text{z}}\bar{\text{n}} \text{ нец}200\bar{\text{y}}$ скорее можно предположить перевод словосочетания «Древний днями» — наименование сидящего на престоле божества-судии в Дан 7:9. Копт. ноб может иметь значение *старый, древний* [Crum 1979, p. 250 A–B]. Ср. такое же обозначение в коптском литургическом тексте [Cramer–Krause, p. 130].

И тотчас все святые устремятся к ним, и каждый получит своё. Все, кто сотворил поминание вам¹ (с. 64; л. 29b) на земле, будут отправлены к другим, тем, что одесную. Тогда прочие возопят громким голосом и плачем, страдая и говоря: «Господи милостивый, Сын милостивого, помилуй и нас!» В тот час сын Божий заплачет над ними и скажет им: «Подождите, я поговорю с Отцом моим». Тотчас Отец мой замкнет врата неба и отойдет. Я скажу им тотчас: «Отец мой не пожелал помирить вас». И они возопят (с. 65; л. 30a) еще более: «Помилуй нас! Ибо дьявол не позволил нам раскаяться. Если бы мы знали, что так будет, то каялись бы до кровавого тока». И тотчас я прокляну Сатану в тот день, и схватят его, и свяжут узами нерасторжимыми, и лжепророков, что совращают все народы, и Антихриста, сына погибели, и бросят их в озеро огненное, горящее огнем и серой, и последуют за ним все они из мира. Не обретут они покоя ни днем, ни ночью, и ни (с. 66; л. 30b) червь их не умрет, ни огонь их не угаснет.

Ныне же, о мои святые апостолы, — вот, я поведал вам всё, что вы просили у меня, как Адам преступил и оттого смерть пришла в мир, и как ангел Аббатон воцарился над всем творением. Ныне проповедуйте о дне поминания, чтобы сыны человеческие убоялись и покаялись. Говорите всему человечеству: «Кто будет творить добро — к воскресению жизни, кто будет творить (с. 67; л. 31a) зло — к воскресению суда²».

Тогда апостолы поклонились Спасителю, говоря:

— Господи наш и Боже наш! Ты исполнил нас всякого благословения, ибо не огорчил нас ни в чем, что мы просим у тебя.

¹ В тексте ⲉⲁϥⲣ̄ ⲡⲉⲧ̄ⲛ̄ⲙⲉ, перевод Баджа: «кто полюбил вас». Но по аналогии с предыдущим абзацем можно предположить недописанное (слово приходится на конец строки) ⲉⲁϥⲣ̄ ⲡⲉⲧ̄ⲛ̄ⲙⲉ[ⲉϥⲉ] «кто помянул вас, сделал вам поминание». Возможно также, что ⲙⲉ *любовь* здесь представляет собой буквальный перевод греч. ἀγαπή, в коптских текстах часто употребляющегося в значении *милостыня, приношение*.

² Несколько видоизмененная цитата из Ин 5:29, «(И изыдут) творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения».

А Спаситель поцеловал их, ангелы вознесли его на небо, а они смотрели на него. Апостолы же поклонились ему, и каждый пошел проповедовать, как он назначил им».

Вот наш рассказ вам, о возлюбленные мои, о том, что мы нашли в библиотеке Иерусалима — то, что составили наши (с. 68; л. 31b) святые отцы апостолы и поместили там, ради верных и спасения людей неверующих. Ныне же, возлюбленные мои, будем с усердием давать приношение и милостыню в день поминания Аббатона, ангела смерти, каждый по силе своей. Вспомните, что написано в Евангелии, когда Спаситель наш благословил бедную женщину, которая положила две лепты, больше, чем всех, кто клал в сокровищницу. «Они все», сказал он, «положили от избытка своего, а она подала от всей скудости своей»¹. (с. 69; л. 32a) Бог удостоил нас собраться сюда сегодня для поминания Аббатона, ангела смерти, которого Бог сделал царем над нами. Да удостоит Он нас собраться в его Царство небесное.

А мы все, о возлюбленные мои, взыскуем Духа Божьего, как сказал некий мудрец: «Как я хочу жить, так и хочу, чтобы каждый жил»². Да будет так, о возлюбленные мои, чтобы Он удостоил нас слышать блаженный голос, полный всякой благодати: «Придите, благословенные Отца моего, и наследуйте (с. 70; л. 32b) царство, которое я уготовил вам с основания мира»³, через благодать и человеколюбие Господа нашего Иисуса Христа, ему же слава, ему и Отцу его благому, и Святому Духу, во веки веков, аминь.

(Колофон:)

¹ Мк 12:41–44, Лк 21:1–4.

² Бадж делает тут ссылку на Ин 14:19, «ибо Я живу, и вы будете жить». Но в таком случае эти слова не приписывались бы «некому мудрецу». Возможно, это видоизмененное высказывание кого-то из греческих философов.

³ Мф 25:34.

Помяни меня с любовью всякий, кто будет читать в этой книге, и пусть Бог отпустит мне множество моих грехов. Я, смиренный Теопист. Написано месяца тот 11(-го числа), 3-го индиктиона, (года) от святых мучеников 698¹.

С Б(огом). Усердием и заботами благочестивого брата нашего Этута Хаила, сына покойного Стефана, охотника на львов. Он заказал эту книжку на собственные средства и даровал её монастырю святого Меркурия города Тбо², во спасение своей души, чтобы читали в ней имя Аббатона, ангела смерти, чтобы святой Меркурий просил Христа о нем и благословил его в сем мире, и избавил его от всех тенет дьявола и людей дурных, и помогал ему во всяком благом деле, и чтобы, когда он уйдет из этой жизни, архангел Аббатон снискал милость для него перед Богом и Он отпустил ему грехи. Да будет, аминь.

¹ 22 сентября 982 г. н.э. Фраза написана по-гречески.

² Д.-е. Эджбо, греч. Аполлинополь Великий (Apollinopolis Magna), совр. Эдфу.

САТАНОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ В КОПТСКИХ ТЕКСТАХ

5.1.1 Из «Книги поставления Михаила»¹

Книги поставления Михаила и Гавриила содержатся в двух рукописях из собрания Пирпонта Моргана: М.593 (обе книги, на саидском диалекте с некоторыми отклонениями, рукопись датирована 609 г. по коптскому летосчислению = 892/893 г.) и М.614 (содержит только часть «Книги поставления Михаила», на файюмском диалекте, датируется IX в.).

Здесь публикуются переводы выдержек из обеих книг с изложением истории сотворения мира и сатанологического мифа. Листы 2–3 содержат обычное для целого ряда писаний подобного рода вступление, открывающее апокалиптическую рамку: Иисус на горе Елеонской открывает ученикам тайны в ответ на их вопросы. Далее следует изложение новозаветного (Мф 14:1–12, Мк 6:14–29, Лк 9:7–9).

ПЕРЕВОД ТЕКСТА

(лист 2 v) Спросил Петр:

— Я хотел знать, о Господи мой, каковы эти великие страдания, которые произошли в мире, и эти великие угнетения, и эти преступления, и проклятие, и распря, и клятвопреступление, и всякий грех? Не от человека ли всё это, или от Мастемы? Ты сказал: «Я сверг его с (3 r) неба, он упал на землю». Это он положил на земле, чтобы² люди обрели это.

Так почему ты создал его, зная, что всё это произойдет из-за него? Ибо я слышал, что от него грех изначальный и что это он изгнал отца нашего Адама из рая. И кто царствует на его изначальном месте? Ибо весь мир под угрозой из-за врага, Мастемы.

¹ Liber Institutionis Michael.

² В версии на файюмском диалекте: и

Сказал господь Иисус:

— О избранник мой Петр, слушай, и я поведаю тебе всё. Мы сотворили сначала небо, потом мы сотворили ангелов. Отец приуготовил зоны, мы сотворили семерых архангелов, чтобы они постоянно воспевали нам гимны — мне, Отцу моему и Святому Духу.

Первого, кого сотворили, мы назвали Саклатавот, что переводится «сотрясающий небо и землю»¹. Мы поставили его командовать над всеми воинствами, которые сотворили, и все они слушались его. Были с ним семь херувимов, воспевающие славу совершенной святой Троице, то есть мне, Отцу моему и Святому Духу, и ангелы звали его первым творением в руках Божьих.

После этого (3 v) мы сотворили второго ангела и назвали его Михаил, после него Гавриила, после него Рафаила и прочих — Отец мой и я, и Святой Дух. А в том, которого мы сотворили, была великая гордыня.

Отец мой осмотрел весь мир, который сотворил, и увидел, что нет в нем никого, кто будет восхвалять Его². Сказал мне Отец мой: «Сотворим человека по подобию нашему и образу нашему». И Он сотворил человека и вдохнул в его лицо дыхание жизни. Человек стал душой живой.

Сказал Отец мой: «Из-за этого человека, которого мы сотворили, будет великое смятение и заблуждение, и он пойдет к гибели».

Я сказал Отцу моему: «Я поручусь за него».

Сказал мне Отец мой: «Если Я узнаю, что он погубил дух Мой, что Я вложил ему в уста и ноздри, Я пошлю свои власти, и они заберут его, и тело его разложится и станет землей, как и всякая земля. И Я приготовлю реки огненные, брошу в них его душу и расплавлю её, чтобы часть, которую она

¹ Толкование в духе народной этимологии. Имя саклатавоѲ, засвидетельствованное также в коптских магических текстах [Beltz, S. 97], составлено из двух имен верховного ангела или демона, о них см. главу 6, «Ономастика и орфографические искажения».

² В версии на файюмском диалекте: нас

проведет в мире, согрешая, снова сделалась огнем, (4 r) пока она не очистится».

Сказал я Отцу моему: «Я ручаюсь за него, спроси о нем у меня. Я сделаю так, что он обратится и узнает Тебя. Если я узнаю, что он стал непокорным и погиб, я спущусь на землю по воле Твоей и отдам свою кровь за него, чтобы спасти его и детей его».

Когда Отец мой услышал эту хвалу из уст моих, Отец мой взял его тотчас и благословил его. Тотчас малые плоды произросли по всему его телу, они же волосы головы его и борода его, как соцветия хенны благоуханной, и все остальные члены тела его. Отец мой благословил его, говоря: «Прими от благословения Моего, и будет оно благословением каждому, приходящему в мир».

После этого мы насадили рай в Эдеме, в областях восточных, и поместили в него человека, которого сотворили: «Работай в нем, храни его¹». Мы дали ему заповедь, чтобы он ел со всякого дерева, что в раю, кроме только древа познания добра и зла: «В день, когда съешь от него, смертью умрешь».

После этого сказал мне Отец мой: «<Не>хорошо человеку (4 v) оставаться одному, но сотворим ему помощницу, подобную ему». Тотчас мы наслали на него сон, и он забылся. Мы взяли одно из его рёбер, наполнили его плотью. Мы построили ребро, которое взяли от него, и сделали ему жену.

Сказал Отец мой ему: «Тебя будут звать Адам, потому что Я сотворил тебя по подобию Моему и образу Моему, и Сына Моего, и Духа святого».

Адам же, когда увидел свою жену, исполнился пророческого духа и сказал: «Это кость от костей моих и плоть от плоти моей. Её назовут женщиной, потому что взята она от своего мужчины. Поэтому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут двое плотью единой». И Адам назвал её именем Зоэ, то есть мать всех живых.

¹ В версии на файюмском диалекте: чтобы он работал в нем и хранил его

Были они в раю вдвоём, друг с другом, и ангелы обитали с ними, дивясь красоте и славе людей.

После этого Отец мой воззвал к Адаму, говоря: «Адам, Адам». Ответил Адам: «Благослови меня, Господи мой». В первый (5 r) день, в который Адам поклонялся, не осталось ни одного ангела на небе и на земле, которые бы не пришли все, и все воспели, стоя: «Аминь, аминь».

Сказал Отец мой всем ангелам и архангелам, и серафимам, и херувимам, и двадцати четырем старцам, и всему ангельству: «Идите и поклонитесь Адаму, он же Мой образ».

Ответили все: «Мы поклонимся ему, Господи наш и Царь наш». Тотчас небеса пролили благоухание на тело Адама¹. Они поклонились ему, говоря: «Благословенны мы, что удостоились видеть тебя, о образ Царя нашего. Аминь».

Случилось же, когда они все поклонились, мы дошли до первого ангела, которого создали. Сказал ему Отец мой: «Приди, поклонись первому человеку, которого мы создали по подобию Моему и образу Моему, и труду рук Моих²».

Отвечал Первосотворенный: «Я не поклонюсь ему. Ибо он человек, а я старше его, и я больше всех ангелов». Когда сказал Первосотворенный: «Я не поклонюсь ему», он тотчас совратил и множество других ангелов, и они отказались (5 v) поклониться Адаму.

Сказал ему Отец мой³: «Приди, поклонись подобию Моему и образу Моему».

Он ответил: «Не поклонюсь ему», и также эти ангелы отказались поклониться ему.

¹ Ср. магическое имя Адама в заклинании: аршмахрим, от двух греческих слов со значением *аромат, благовоние* (см. главу 4, «Сатанологический миф»).

² В версии на файюмском диалекте: он же труд рук Моих.

³ В версии на файюмском диалекте: во 2-й раз.

Сказал ему Отец мой: «Что постигло тебя из-за него, что ты не поклонишься ему?»

Сказал ему Первосотворенный: «Никогда я не поклонюсь меньшему, чем я».

Сказал ему Отец мой¹: «Приди, поклонись ему, не навлекай сам на себя гибель, чтобы твои злодеяния дошли до предела».

Он ответил: «Не поклонюсь ему».

Сказал ему Отец мой: «Зло твоё сегодня достигло полноты у тебя, о злодей Мастема. Вот, свидетельство моё исполнилось над тобой, то, что пребудет вечно и станет законом для всех будущих поколений, и будут они говорить: У двух или трех свидетелей всякое слово верно². Вот, получилось три свидетельства». Сказал Отец мой: «Так как ты стал невеждой и непокорным, не будут тебя с этого времени называть Первосотворенным, но будут называть тебя Саклам, спорщик с Господом своим»³.

Отец мой дал приказ одному из херувимов, тот сломал ему одно из крыльев и низверг его на землю. Тотчас он испустил (6 r) рев из носа своего⁴. Отец мой вознегодовал на Своем престоле, и всё ангельство заплакало.

Спаситель сказал Петру:

— Избранник мой, возлюбленный мой Петр! Отец отпускает грехи каждому, кроме того, кто испустит рев из носа своего, ибо он сказал в лицо Отцу моему: «Дыхание Твоё, что Ты мне дал, не нужно мне». После этого

¹ В версии на *файюмском диалекте*: в 3-й раз

² Втор 19:15.

³ «Спорщик» скорее может быть переводом не этого имени, а слова *רִשְׁפָּן*, см. про оба имени в разделе «Ономастика».

⁴ Выше уже говорилось о книге Иова как одном из источников сатанологического мифа. Здесь мы видим, как аналогия с Бегемотом распространяется на сопоставления с другими могучими и устрашающими живыми существами, описанными в последних главах книги Иова. О такой детали, как «нос» и «дыхание из ноздрей», см. в главе 4, «Сатанологический миф».

Обвинитель был сброшен на землю, и небеса возрадовались, а земля опечалилась и сотряслась.

Сказал Спаситель апостолам:

— Так как вы спросили меня, о святые члены мои, я ничего от вас не утаю.

Сказал Иоанн:

— О Господи мой, открой нам вот что: когда Обвинителя низвергли с неба на землю, что с ним сделалось?

Сказал ему Спаситель:

—¹ Отец мой выделил ему низину хаоса, что в море, и ангелам, которых он совратил, назначил быть демонами, летающими в воздухе, а также тем, что вселят злую мысль в сердце каждого, а также тем, что пожелали дочерей женщин человеческих. Они оставили свою славу трижды, Отец мой страдал из-за них и заплакал.

В день, когда Адам умер, Отец мой посмотрел на него и заплакал, говоря: «О Адам, Я сотворил тебя (6 v) бессмертным, ты выбрал себе смертный удел. Но снизойди себе в преисподнюю и будь там, пока тот, кто изначально поручился за тебя, не снизойдет туда и не заберет тебя».

Второй раз Он заплакал, когда увидел грехи гигантов, они же сыны тех ангелов, которых обманул дьявол. Их беззаконие весьма возросло, и мы наслали на них воду Потопа, и в водах Потопа погибали люди и животные. Отец мой увидел их и заплакал.

В третий раз Он заплачет в день скончания века. Когда весь мир прейдет, Отец мой повелит Михаилу затрубить в свою трубу на горе перед Иосафатом. Отец мой повелит ангелам, они выйдут и положат знак на челе всех грешников. Знак тот чёрен, как вретище.

Когда тот знак станет, тотчас Отец мой пошлет ангелов, и они разделят их: отца возьмут из рук сына его, сына из рук отца его, мать из рук дочери её,

¹ В версии на файюмском диалекте первая фраза: О избранник мой Иоанн!

дочь из рук матери её, брата от брата его, жену от мужа её. Одним словом, каждый чин, по одному, (7 r) один за другим. Всех грешников поставят слева от судии, а праведников — справа от него.

Тотчас настанет великий плач: праведники заплачут о грешниках, которых предадут карам, а грешники воззовут, и не будет им ответа. Тотчас Отец мой взойдет на свой престол и заплачет в великом горе о творении Своем, которое предадут карам.

Это день, когда ты заплачешь от горя и не найдешь, кто бы сострадал тебе, когда услышишь сей приговор: «Да обратятся грешники в преисподнюю»¹. Это день печали, вздыхания, мучения и горести, и нет ниоткуда утешения.

Сказал Андрей в ответ:

— Господи мой! Каким образом и в какой месяц дьявол был низвержен с неба? Чтобы, если дойдем до этого дня, мы возвещали это каждому и хранили это, ибо (этот) день — самый тяжкий из всех дней, что Ты сотворил.

Сказал им Спаситель:

— Дьявол был низвержен с неба одиннадцатого числа месяца хатхор, в одиннадцатом часу дня, при заходе солнца.

В ответ апостолы сказали Спасителю:

— Господи наш, открой нам вот что: кого Ты (7 v) посадил вместо него, чтобы тот воссел на его престол и встал на место низвергнутого злого Обвинителя? И поведай нам, сколько ангелов на небе, и поведай нам, кто величайший из них всех, тот, кого ты посадил над чином Первосотворенного?

В ответ Спаситель сказал:

— О избранные мои апостолы! Блаженны вы, что спрашиваете меня обо всём этом. Случилось же, когда мы низвергли дьявола с неба, одиннадцатого числа месяца хатхор светлого времени, Отец мой повелел ангелам прийти перед лицо Его, перед престолом Его с каждой стороны.

¹ Пс 9:18.

Тотчас Он взял ангела сильного, именуемого Михаил, посадил его на престол его вместо Первосотворенного, и вся слава, отобранная у Мастемы, отдана Михаилу. Светлый венец радости возложен был на голову Михаилу, жезл истинный отдан Михаилу, сандалии мира надеты на ноги Михаилу.

5.1.2. Из «Книги поставления Гавриила»¹

Случилось же², когда мы сотворили Адама по подобию нашему и образу нашему, Отец приказал всем воинствам небесным, (47 г) чтобы они пришли и поклонились Адаму, и они пришли и поклонились ему все с радостью.

Когда дошло до Первосотворенного, он же Саклатавот, что переводится «сын гибели»³, сказал ему Отец мой: «Приди и поклонись подобию Моему и образу Моему». Тот ответил в гневе: «Не поклонюсь ему, потому что я больше его».

Когда же Отец мой увидел великую гордыню, поселившуюся в нем, он разгневался и приказал великому херувиму, чтобы он убрал эон из-под него, чтобы забрали у него великую славу его, пока он не придет в великое смирение. И таким образом воинства разделились друг с другом. Когда Отец мой велел низвергнуть его на землю, земля весьма устрашилась.

И тотчас Он поставил Михаила, после него Гавриила, до седьмого архангела по порядку. И поставил Отец мой Михаила двенадцатого числа месяца хатхор, а Гавриила — двадцать второго числа месяца хойахк. После него — Рафаила, Суриила, Зедекиила, Залатиила, Анаила, после этого — херувимов и серафимов. А я родился двадцать девятого числа месяца хойахк у Марии, матери моей, Девы честной.

¹ Рукопись М. 593 из библиотеки Пирпонта Моргана, [Müller 1962, p. 225; Hyvernat, vol. 18, p. 65 ff.].

² Иисус отвечает на вопрос Фомы.

³ Более правдоподобное толкование имени 𐌹𐌻𐌲𐌹𐌿𐌸𐌰, второго компонента составного 𐌸𐌹𐌿𐌲𐌹𐌿𐌸𐌰, нежели в «Поставлении Михаила».

5.2. Из гомилии Псевдо-Григория Назианзина

(8r col. i) Слово, что произнес наш пречестной святой отец, святой Григорий Богослов и святой епископ, когда его усердно просил благочестивейший пресвитер и архимандрит Евсевий, игумен монастыря Арарата армянского¹, места, куда прибыл Ноев ковчег.

Он написал святому Григорию с великой мольбой: «Поведай мне, почему приверженцы ереси Мани говорят, что Он поставил Михаила архангела на место дьявола². Был ли дьявол вообще изначально архангелом или нет? Молю твою святость, поведай мне это дело».

(8r col. ii) А святой Григорий стал великой мольбой и со многими слезами просить Господа милостиво отозваться его сердцу об этой тайне. В мире Божиим, аминь.

(Половина страницы, содержащая вступление, плохо сохранилась. Далее следует ответ св. Григория:)

(8v col. ii) ... Ибо ты сказал: они говорили, будто поставлен был архангел Михаил и низвержен дьявол. Я говорю: дьявол недостоин, и никогда Он не ставил его к этой великой чести, и никогда он не звался архангелом. И только сии еретики сказали, что Бог, когда сотворил Адама, повелел всему ангельскому воинству прийти и поклониться человеку, которого Бог сотворил. Не скажешь ли мне: разве нужно Богу, чтобы духи

¹ Если имеется в виду армянский монастырь Хор Вирап у подножия Арарата, это одно из подтверждений псевдоэпиграфичности гомилии: основание монастыря относят к середине VII в.

² Эта реплика выдает псевдоэпиграфичность и позднее происхождение гомилии. В манихейском учении, где доброе и злое начало строго разграничены, не было и не могло быть подобной легенды. Отцы Церкви IV века лучше разбирались в манихействе, которое тогда было шире всего распространено. Гомилия, судя по этим словам, написана в более позднее время, когда на Западе манихейство почти везде исчезло и церковные авторы могли навесить ярлык «манихейства» на другие еретические учения [Смагина 2011, с. 70).

поклонились земле? И так, позван был, сказали они, дьявол, чтобы поклониться человеку. Не согласился Мастема, он же дьявол, (9r col. i) поклониться человеку. Поэтому он был изгнан из рая, и поставлен Михаил на его место.

О эти слова, исполненные кощунства и святотатства, те, что измышляют еретики! А ты, о Божий человек, избегай этих пустых слухов, сделай свой ум бдительным и свои уши правильно слышащими эту главу. Ибо дошли до нас твои святые молитвы, вверенные нам по воле Божьей, и Он исполнит тебе то, что ты у нас просишь, и станет явной тебе вся мысль еретиков — что нет никакой силы в их словах. И это слово поведает твоему сердцу, что не был (9r col. ii) Бог в мире с дьяволом в то время, когда сотворил человека; но из-за своей злобы и зла, что в сердце его, стал он чужд Богу и чину ангелов еще до того, как Он сотворил человека. Ибо даже и не знал дьявол времени, когда Бог сотворил Адама.

Приди к нам ныне, о великий первосвященник Моисей, и научи нас тому, что подобает, и поведай нам, и направь мой ум и наше сердце к сему учению, возвышенному и полному всякой тайны.

Ибо написано в Бытии: В начале Бог сотворил небо и землю. И земля была незрима и еще не возделана, и дух Божий (9v col. i) ходил над водами. И Бог сотворил всех ангелов небесных, чтобы они пели Ему. Первым же творением был дьявол. А земля была скрыта в водах и не была видна. Ибо до того, как был сотворен человек на земле, до того, как Бог разделил воды, часть бездны и часть над твердью, тьма простиралась над бездной, — и так, как я сказал раньше, Бог сотворил все ангельские сонмы, чтобы они пели Ему¹. А первое творение, которое (9v col. ii) Он сотворил, — это дьявол, которого Он

¹ В мидрашах есть толкование, что ангелы сотворены во второй день творения (Берешит Рабба I:III, XI:IX; Мидраш Танхума 1:17; Пирке де-Рабби Элиэзер, гл. 4) или в пятый, вместе с птицами (Берешит Рабба I:III), но, во всяком случае, не в первый (Мидраш Танхума на Быт 1:1). В коптском тексте сотворение ангелов отнесено даже на более раннее время, когда воды еще не были разделены.

сотворил на потеху ангелам. Сотворил же Он его первым из всех них в творении. И когда увидел дьявол в час, как сотворил его Бог, что нет никого – ни ангелов, ни архангелов, ни властей, ни сил, ни господств, кроме святой Троицы, Отца, Сына и Святого Духа, – «Я и они», сказал он, «ведь я и сам бог, как святая Троица».

А когда узнал Бог его мысль, что он захотел сравняться с Ним и заболел неизлечимой болезнью гордыни, немедленно сотворил (10r col. i) Бог благого Михаила, и Гавриила, и весь ангельский чин, и поставил Михаила над всеми небесными сонмами, их же девяносто девять чинов, тех, что сотворил Бог, чтобы они пели Ему.

И поставил Бог правителя над каждым чином, а Михаил — правитель над ними всеми.

А над последним чином из них всех Он поставил дьявола правителем, как всех правителей легионов.

И когда увидел Мастема, он же дьявол, что произошло, он возревновал (10r col. ii) и счел это позором. Он сказал сам себе: «Я — первое творение из всех тех, что сотворил Бог. Почему Бог сделал такое мне, поставив меня ниже любого, и облек меня великим позором перед ними всеми, хотя я старше их? Но я-то знаю», сказал он, «что сделаю. Знаю, что Бог ненавидит всё дурное и всякую клевету. Встану и сделаюсь обвинителем ангелов и правителей перед Богом, чтобы Он сверг правителей и дал мне высокий чин (10v col. i) и честь по достоинству моему».

Так он думал — и сделал по собственному дурному помыслу. Он стал обвинителем, сотрясающим все небесные обители. И стал завистником и клеветником — одним словом, клеветал на весь сонм бестелесных и ангелов, ибо стал ненавистным им всем. Поэтому называли его Мастемой и Злым.

Итак, когда увидел Бог-Творец, что делает Мастема среди ангелов, то разгневался на него (10 v col. ii) весьма и задумал, как его свергнуть. Тогда сказал Бог: «Пусть явится земля, та, которую Я сотворил прежде. И пусть утекут воды и канут в бездну».

Итак, тотчас явилась суша, она же земля.

Сказал Бог: «Пусть произрастут на земле всякие виды плодоносных деревьев». И Он насадил рай в дубраве.

Одним словом, Бог мудрый создал всё в мудрости Своей. Он украсил мир всяким украшением по Своему усмотрению.

(11r col. i) И когда увидел Бог всё, что сотворил, что оно очень хорошо и угодно ему¹, позвал Бог Мастему, он же дьявол, и сказал ему с мудростью: «Вот, Я сотворил мир и украсил его хорошо в мудрости Своей. Снизойди же, посмотри на него и поведай мне, нуждается ли он в чем-то еще, или в украшении больше того, чем Я его украсил. Если нуждается, поведай мне. Потому что Я хранил тебя для этого великого путешествия и этой великой чести изначально, ибо ты — перво(11r col. ii)творение (протопласма). Иди же, сделай это».

Выйдя от Господа, Саданаил стал похваляться, преисполняясь гордыни перед сонмом ангелов, и взял с собой всех, кто его послушался. Он снизошел, чтобы увидеть землю, о которой ему повелел Бог.

Когда он снизошел на землю, он увидел мир, что тот хорош, и деревья его, растущие в великой красоте, и реки, текущие сладкой водой. Одним словом, весь мир всецело хорош. Он увидел (11v col. i) воинство небесное, солнце, луну и звезды, сущие в великом свете и великом сиянии. Сказал Саданаил сам себе: «Действительно, Бог создал этот мир хорошо. Сяду здесь, ведь я тоже бог, я первый из всего творения, которое Бог создал. Итак, не буду возвращаться назад. На небе будет царствовать Бог, а я стану царствовать здесь. Никто не заберет это место из рук моих. Если я взойду на небо, то буду последним правителем из всех чинов небесных, а здесь я царь».

(11v col. ii) А когда увидел Бог, что злоба его будет всё возрастать, Он послал к нему раз, другой и третий, по числу Троицы, чтобы он взошел на

¹ Букв. «глазам Его». Изначально это выражение — калька с еврейского, но вполне возможно, что здесь это буквальный перевод с греческого по Септуагинте, местами копировавшей еврейский оригинал.

небо к своему первому воинству, как всегда. А он не захотел, но сказал: «Скажите Богу: Ты будешь царствовать у Себя, а я стану царствовать здесь». Ибо пророк Исайя возвестил нам о нем, что он, дьявол, сказал: «Я взойду на небо и поставлю престол свой выше звезд, сяду на высоких горах севера, поднимусь на облака, стану подобен Всевышнему»¹.

Когда (12r col. i) услышал это Бог, весьма обрадовался Он и весь сонм ангелов, что отпал от них Обвинитель.

Стали советоваться² Бог, Его Сын едиnorodный и Святой Дух: «Создадим человека по подобию нашему и образу нашему, вложим в него душу и ум, поместим его в мир, чтобы он царствовал над всем, что под небом, и тщетна будет гордыня дракона-дьявола, низвергнем мы его в бездну, и не будет он царствовать над миром, который мы сотворили».

И Бог взял земли от земли, сотворил Адама, (12r col. ii) поместил его в рай, место, где сотворил его, и извлек Еву из его ребра.

Когда увидел дьявол человека, задрожал, и страх охватил его, он не знал, что делать. Но он высунулся посмотреть, что такое человек и откуда он. И увидел, что человек весьма красив, прекраснее всех творений и всех живых существ, которых Бог сотворил. Подивился дьявол и сказал: «Велика несправедливость по отношению ко мне. Я покинул небо, пришёл сюда, чтобы царствовать, чтобы власть принадлежала мне одному и тем, кто последовал за мной. Вот, Бог сотворил здесь другого царя, (12v col. i) о котором я не знаю, кто он таков. Он не ангел и не бестелесный, как мы. Но вот – вижу, что Бог посещает его ежедневно, любит его. Буду сидеть здесь, пока не узнаю, в чём тут дело».

И сделал он, как задумал. Сел дьявол и все те, кто ему принадлежал, у пределов рая. Пришел Бог посетить Адама.

¹ Ис 14:13–14.

² Ср. мидраши, где содержится пространное обсуждение вариантов ответа на вопрос, «с кем советовался» Бог, говоря: «Создадим человека».

Сказал Бог Адаму: «Вот, Я дал тебе всякое дерево в раю, чтобы ты ел от всех них, и также древо жизни, что посреди рая. (12v col. ii) А от древа познания добра и зла не ешь, ибо в день, когда съедите от него, смертью умрете».

Когда услышал дьявол, как Бог говорит это Адаму, он обрадовался и сказал: «Знаю, что Бог ненавидит непокорность. Подступлю к Адаму, наговорю его сердцу, увижу, как он съест от древа познания добра и зла, чтобы умереть, и стану царем здесь, и никто мне не воспротивится».

И подступил к Адаму обманщик, и не смог подступить к нему благодаря славе Божьей, окружающей его.

Направился он к змею и (13r col. i) вошел в него, и тот стал ему орудием. Направился он к Еве и заговорил с ней, потому что её было легко подчинить. И сказал он ей слова смерти устами змея: «Бог ведает, что это дерево лучше всех деревьев рая и если съедите от него, будете жить и станете, как эти боги. Съешьте от него, и будет вам мудрость, и сами станете, как эти боги». Он сделал так, чтобы вид дерева стал ей страстью, когда она увидела его воочию, и она ела. И она дала его Адаму, и он (13r col. ii) тоже ел.

А дьявол ждал, что придет Бог и убьет Адама. И радовался Враг тому, что произошло. Кроме того, не знал дьявол, что такое смерть, и Адам и Ева тоже не знали смерти, какова она. Пока что ни один человек не умер при них, чтобы они узнали слова смерти.

Итак, пришел Бог и изгнал Адама из рая, и проклял змея, того, кто говорил с Евой человеческим голосом. Потому что все скоты, гады и птицы небесные бессловесны, а человек может говорить (13v col. i) и обладает речью, чтобы высказывать то, что помыслит его сердце. Итак, голос, который говорил с Евой, – не от бессловесного змея. Но тот голос – от завистника и злодея дьявола. Поэтому Бог проклял дьявола и змея вместе с ним судом гнева.

И когда увидел дьявол, что Бог не убил Адама и не погубил его, огорчился дьявол: «Почему Бог оставил в живых Адама и жену его Еву?»

И было, после того как Бог изгнал Адама из рая, Он поставил херувима с мечом (13v col. ii) огненным сторожить рай, чтобы не вошел Адам съест с древа жизни и жить, и также затем, чтобы дьявол вовек не смог войти в рай.

Итак, оказался Адам за пределами рая, видя его ежедневно и плача о том, что случилось с ним, и о великой чести, от которой он отлучен по воле Бога Создателя, и о слове, что Он сказал Адаму: «Ты будешь рождать болезни в муках». И Адам познал Еву, свою жену, она зачала, родила сына и назвала его Каин. И снова повторил он это, и родился Авель.

Сказал дьявол: (14r col. i) «Снова сделаю то же, чтобы Бог разгневался на Адама и его сыновей и убил их, и мир будет в моей власти, и я буду царствовать над ним».

Подумав так, он направился к Каину и ожесточил его сердце завистью. Тот убил своего брата Авеля камнем в виде острого меча со скалистой горы и положил в широкой каменной расщелине. И когда узнали Адам и Ева, они пошли смотреть на смерть своего сына и так узнали, что такое смерть, а раньше они не вкусили эту горечь. И сам дьявол стоял, (14r col. ii) чтобы увидеть, что такое смерть, ибо он был в гневе и говорил: «Теперь Бог убьет Каина и проклянет Адама, чтобы ему больше не родить сыновей. И вся вселенная будет под моей властью».

А когда он увидел, что Бог не убил Каина, он снова сказал в сердце своем: «Вот, я сделал Адама непокорным, а он не умер. И еще вот, я сделал Каина убийцей, а он не умер, и память о нем не погибла. Ведь я знаю, что Бог милостив и не воздаст сразу злодеям. Стало быть, Он и мне простит. Поднимусь, взойду в мою обитель и стану как (14v col. i) прежде. Ведь я вижу, что Бог благословил Адама и он родит еще множество сыновей, они завладеют землей и будут царствовать на ней. А я не вижу здесь никакой своей власти отныне. Если примут меня в мою обитель, я встану правителем над ангельским сонмом, как прежде. Если они не примут меня к себе и я опять приду в этот мир, то стану соблазном и губителем всего этого рода».

людского, пока Бог не разгневается на них и не сотрет их с лица Своего. Но встану и вознесусь посмотреть, примут меня или нет».

Итак, встал дьявол и все, кто был с ним, и вознесся на небо. (14v col. ii) И когда он достиг врат небесных, Бог послал к нему сказать: «Зачем ты посмел взойти сюда? Иди себе вниз, в то место, которое избрал себе, чтобы царствовать над ним. Ибо отныне нет у тебя удела со Мной».

Когда услышал это жестокосердый дракон, он весьма разгневался и сказал: «Не уйду, а буду воевать, пока не войду к себе. Ведь что я такого сделал?» И тотчас он исполнил то, что написано в «Откровении»: случилась война на небе, Михаил и ангелы его сражались с дьяволом. Дьявол снарядился на войну, а Михаил пошел и сразился с дьяволом, победил его (15r col. i) и забрал честь ангельскую у него и у всех тех, кто за ним последовал. Еще он снял с него одеяние света, то, что носил он, как ангелы, и низверг на землю его и всех, кто с ним, исполненных позора и облеченных одеждой тьмы. И тотчас раздался громкий голос, говоря земле: «Горе тебе, земля и море, ибо губитель и дьявол сошел к вам в великом гневе». И еще голос раздался к ангелам: «Радуйтесь, небесные и ангелы, ибо низвержен Обвинитель из среды вашей. И горюй, земля, завистник снизошел, чтобы погубить твое царство». И пророчество Исаяи (15r col. ii) исполнилось, когда он говорит: «Как пала с неба Утренняя звезда, и восходящий утром пал с неба на землю, как нечто весьма тяжелое, в великом позоре?»

И сказал дьявол, когда пал на землю: «Сделаю своей силой, и своей мудростью, и своим разумом — пойду к пределам народов, возьму всю вселенную в свои руки, как птичье гнездо, и разобью их, как покинутые птичьи яйца рукой ребенка, и не будет того, кто угоден Ему и спасется от меня»¹.

Ответил ему Господь голосом громким, пророчеством Исаяи пророка: «Но нет, не так! Я, (15v col. i) Господь Саваоф, предам презрению честь

¹ Не совсем точная цитата из Ис 10:14 по Септуагинте.

твою и огню пожирающему славу твою¹, глубина преисподней ожесточится, если увидит тебя, если встретит тебя. Все великие встанут перед тобой, те, что будут править на земле, скажут тебе все: Ты погиб, как мы, и причислен к нам, низвержена в преисподнюю твоя слава и великая радость. Постелют тебе моль, оденут тебя огнем². Те, кто видит тебя, будут дивиться тебе и скажут: Это человек, который навлекает гнев на землю, который будет уничтожен с царями и всеми народами, тот, что сделал вселенную пустыней и сотряс (15v col. ii) города, а пленников не отпускал? А будешь ты выброшен в горах, как трупы, с множеством сраженных мечом и идущих в преисподнюю. Как одежда, замаранная кровью, ни на что не годна, так и с тобой — ты не станешь чистым, ибо погубил Мою землю и убил народ Мой, и не пребудешь вечно»³.

Когда услышал это дьявол, он сказал: «Сойду в преисподнюю, к основаниям земли, совершу великое и возьму с собой всякого, кто послушается меня». Итак, он совратил Адама, отлучил всех от Бога. Настал Потоп, и Бог уничтожил свое творение (16r col. i) всё, которое сотворил. Тогда обрадовался губитель, что теперь всё же один будет царствовать над этим миром. А Бог спас Ноя и его сыновей, тот остался в мире, и мир снова был заселен. А дьявол царствует от Адама и совращает каждого, до (прихода) Христа.

Итак, о благочестивый, обратимся к вышесказанному о том, что говорят еретики. По их словам, Бог призвал дьявола и сказал ему: «Поклонись человеку, которого Я создал». Ведь ясное дело, если бы Бог велел ему сделать это, когда сотворил его, он узнал бы о нем, когда тот был в раю, ибо видел его не в первый раз. Но так не было. Когда (16r col. ii) был завершен весь мир и всё украшение его по велению Господа, и когда дьявол сошел, чтобы царствовать над ним, Бог сотворил человека из земли в раю, а дьявол

¹ То же, Ис 10:16.

² Приблизительная цитата Ис 14:9–11.

³ Ис 14:16–20, не совсем точная цитата.

еще не знал, что он возник, и еще не видел его [.....] царствовать [...] ¹ сотворил человека и поставил править миром, и упразднена была сила того тирана.

А Михаил был архистратигом изначально.

А дьяволу никогда не было подобной чести.

Михаил же — (16r col. i) предстоятель за всё человечество и печется обо всей земле, чтобы Господь спасал нас от козней дьявола и дал нам удел и наследие в царстве Своем и блага райские, (16r col. ii) те, что уготовил Бог любящим Его, через Господа Иисуса Христа, ему же подобает вся слава, и Отцу его благому, и Святому Духу во веки веков, аминь.

¹ Около 7 строк утеряно или сильно повреждено.