

## К вопросу о так называемом колофоне так называемого “Евангелия египтян” в рукописи III (69. 6-17) из Наг Хаммади\*

Принимая во внимание, что почти все рукописи из Наг Хаммади являются либо анонимными, либо псевдоэпиграфическими и принадлежат иной, нежели авторская литература, культурной среде<sup>1</sup>, для которой сакральный авторитет сочинения был всегда важнее, чем подлинное имя его автора<sup>2</sup>, и что вслед-

---

\* Без малого четверть века назад я, тогда студент классического отделения, подошел к Александру Иосифовичу с просьбой быть руководителем моей курсовой работы на тему “Апокрифические деяния апостолов”. Сразу же согласившись, он задал мне вопрос, которому я сразу не придал, кажется, большого значения: “А знаете ли Вы какие-нибудь восточные языки, например, коптский или сирийский? Ведь для того, чтобы серьезно изучать новозаветные апокрифы, знание их необходимо”... Теперь, спустя много лет, я подношу этот скромный дар не только тому, кто был и остается моим Учителем, но и тому, кто первым побудил меня к занятиям коптологией.

1 В сочинениях из этого собрания мы не найдем исторических реалий, которые позволили бы надежно датировать текст. Пожалуй, единственным исключением является *СвИст* (IX, 3; см. Список сокращений в конце статьи), в котором анонимный автор называет своих оппонентов по имени (валентиниане, василдиане и т. д.), что дает нам *terminus a quo* для времени возникновения трактата. Такие сочинения никоим образом не стремятся воспроизводить учение той или иной школы в ее, можно сказать, чистом виде (т. е. так, как оно было бы зафиксировано в трудах основателя этой школы) и представляют нам скорее конгломерат различных религиозных представлений, которые различными путями, но только не через систематическое образование, стали достоянием их авторов. Поэтому и все попытки приписать подобное сочинение какой-либо религиозно-философской школе или, более того, известному учителю (например, *ЕвИст* II, 3/ Валентину и т. п.) следует считать не более чем гипотезами.

2 Даже для текстов, авторство которых не приписывается легендарным персонажам и которые претендуют оставаться в историческом контексте, идентифицировать подлинного автора невозможно. Так, например, автор *Рег* (I, 4) обращается к некоему, определению реальному, Регину, который, впрочем, из других источников нам не известен, однако сам автор несколько не заботится о том, чтобы назвать свое имя. Какой автор скрылся за именем Силуан в *Сил* (VII, 4), также абсолютно не ясно: предположения, что мы имеем дело либо с псевдоэпиграфическим сочинением, авторство которого было приписано спутнику апостола Павла, Силуану, как думал Зандее (Zandee, 1991, 1), или что автором был александрийский священник Σύλωνός, имя которого однажды встречается

ствии этого первоначальный текст в ходе рукописной традиции мог быть контаминирован (например, приписка, сделанная одним из переписчиков, позднее могла уже восприниматься как составная часть самого сочинения и т. п.), проблема заключительного пассажа второго сочинения рукописи III этой библиотеки (*ЕвЕг-III*, 69, 6 - 17) приобретает особый интерес. Мне кажется, что по меньшей мере три вопроса, эту проблему составляющие, не получили в научной литературе должного внимания и остались не решенными, а именно:

1. Является ли этот пассаж оригинальной частью сочинения или позднейшим дополнением?
2. Является ли упоминаемый там *Евгност* автором трактата или только одним из его переписчиков?
3. Является ли общепринятое теперь название *Евангелие египтян* действительным названием трактата или это сочетание отражает какую-то другую реалию?

Исходя из этого, обратимся к проблеме еще раз и начнем с анализа заключительного пассажа этого сочинения, который почти по единодушному мнению исследователей является ни чем иным как вторичным колофоном<sup>3</sup>. Текст, местами весьма трудный для перевода, гласит:

---

в источниках, как думал Брук (Broek, 1986, 19), или что это авторство возникло в пахомиевой среде, как однажды было предложено мною, когда я склонялся к признанию пахомиева происхождения библиотеки (Хосроев, 1991, 119-120 и подробнее с.92-130), вряд ли могут быть доказаны. Также и отождествление автора *Сайст* с Юлием Кассианом (Pearson, 1981, 118 f.) или с Иеракасом (Wisse, 1978) едва ли можно принять (см. Хосроев, 1991, 171 сл.). О невозможности идентифицировать автора *ИС* (XII, 1) Секста см. Chadwick, 1959.

- 3 По мнению издателей трактата, мы имеем дело с колофоном одного из греческих переписчиков ("scribal colophon": Böhlig-Wisse, 1975, 18); по убеждению Ван ден Брука, колофон, хотя и находился уже в греческом оригинале коптского перевода, не был оригинальной частью самого трактата, а принадлежал одному из греческих переписчиков ("the scribe's name... is Eugnostos": Broek, 1977, 233). Вопрос о том, был ли колофон написан самим автором трактата или коптским переводчиком, Беллет решает в пользу второй возможности (Bellet, 1978, 54; ср. ниже прим. 19); ср. также Parrott, 1991, 8. Доресс считал, что названный в колофоне Евгност и автор трактата *Евг* - это один и тот же человек, однако этот Евгност был всего лишь одним из переписчиков, а не автором *ЕвЕг* (Doresse, 1968, 319 и ниже прим. 45 и 46). Анри Шарль Пюэш остается, кажется, единственным исследователем, который считает, что заключительный пассаж с самого начала был составной частью *ЕвЕг*, и, следовательно, видит в этом Евгносте автора трактата (Puech, 1963, I, 362).

&gt;---

- 69.64. ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ <N>N̄R̄M̄N̄K̄NM̄E<sup>5</sup>  
 7. T̄B̄ĪB̄Λ̄ŌC̄ N̄C̄Z̄Δ̄Ī N̄N̄ŌȲT̄Ē T̄Z̄ĪĒ  
 8. P̄Ā ĒT̄Z̄H̄Π̄ T̄ĒX̄ĀP̄ĪC̄ T̄C̄ȲN̄Z̄ĒC̄ĪC̄  
 9. T̄ĒC̄Θ̄N̄C̄ĪC̄ T̄ĒΦ̄P̄ŌN̄H̄C̄ĪC̄ M̄N̄ Π̄Ē  
 10. P̄C̄Z̄H̄T̄C̄• ĒȲΓ̄N̄Ω̄C̄T̄ŌC̄ Π̄ĀΓ̄ĀΠ̄H̄  
 11. T̄ĪK̄ŌC̄ Z̄M̄ Π̄ĒΠ̄N̄Ā Z̄N̄ T̄C̄ĀP̄Z̄<sup>6</sup>  
 12. Π̄ĀP̄ĒN̄ Π̄Ē Γ̄ŌΓ̄Γ̄ĒC̄•C̄•ŌC̄' M̄N̄ N̄Ā  
 13. Ω̄B̄P̄ŌȲŌĒĪN̄ Z̄N̄ ŌȲĀΦ̄Θ̄ĀP̄C̄ĪĀ  
 14. ĪC̄ Π̄ĒX̄C̄ Π̄Ω̄H̄P̄Ē M̄Π̄N̄ŌȲT̄Ē  
 15. Π̄C̄Ω̄T̄H̄P̄• ĪX̄Θ̄ȲC̄ Θ̄ĒŌΓ̄P̄ĀΦ̄ŌC̄  
 16. T̄B̄ĪB̄Λ̄ŌC̄ T̄Z̄ĪĒP̄Ā M̄Π̄N̄ŌB̄ N̄ĀZ̄Ō  
 17. P̄ĀT̄ŌN̄ M̄Π̄N̄Ā Z̄Δ̄M̄H̄N̄ >>>---  
 >>>>-----  
 18. > T̄B̄ĪB̄Λ̄ŌC̄ T̄Z̄ĪĒP̄Ā M̄Π̄N̄ŌB̄  
 19. > N̄ĀZ̄ŌP̄ĀT̄ŌN̄ M̄Π̄N̄ĒȲ  
 20. > M̄Ā Z̄Δ̄M̄H̄N̄ >>>-----  
 >--- --- ---

6. Евангелие (для) египтян.

7. Богонаписанная книга (βίβλος)<sup>8</sup>, священ-

- 
- 4 Первая цифра указывает страницу рукописи, вторая – номер строки.
- 5 В тексте читаем ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ N̄R̄M̄N̄K̄NM̄E, сочетание, предполагающее перевод *Египетское евангелие*. Реконструкция одного N̄, которое легко могло выпасть из ряда M̄N̄N̄ на стыке двух слов (Böhlig, 1974, 160, Алт. 108), дает лучший смысл и грамматически может быть понято не только как genitivus possessivus (т. е. *Евангелие египтян*), но и как дательный падеж адресата (*Евангелие египтянам* т. е. *Евангелие для египтян*); см. ниже.
- 6 Функция колона после Z̄N̄ T̄C̄ĀP̄Z̄ (“в плоти”) мне не ясна, поскольку это сочетание тесно связано с последующим Π̄ĀP̄ĒN... (“мое имя...”; см. ниже перевод).
- 7 Одно C в этом имени вписано переписчиком над строкой. Значение имени Гонгессос остается, по крайней мере для меня, неясным. Из двух ранее предложенных решений – согласно первому, это имя (от греч. γόγγυσος, γόγγυζω) означает человека, который молитвы или тайное учение не произносит громко, но бормочет (Doresse, 1968, 325, 360, not. 199, 200, где подобная практика сравнивается с практикой зороастрийцев; ср. также Вгоек, 1978, 234); согласно второму объяснению, слово является испорченной передачей латинского имени Concessus (Bellet, 1978, 46) – я предпочитаю последнее (без того, чтобы быть уверенным в том, что это решение является окончательным) прежде всего потому (в согласии с Беллетом), что едва ли можно себе представить мирское имя человека (“в плоти мое имя Гонгессос”) столь “эзотерическим”.

8. ная (ἱερά) и сокровенная. Благодать (χάρις), понимание (σύνεσις),
9. понимание (αἰσθησις), благоразумие (φρόνησις) (пребывают<sup>9</sup>) с тем,
10. кто ее написал, (со мной), Евгностом<sup>10</sup>, преисполненным
11. любви (ἀγαπητικός) в духе (πνεῦμα), в плоти (σάρξ) (же)
12. мое имя Гонгессос – (и) с<sup>11</sup> моими
13. товарищами по свету<sup>12</sup> нетленно (ἀφθαρσία)<sup>13</sup>.

- 
- <sup>8</sup> В переводе в круглых скобках даются греческие слова, находящиеся в коптском тексте, а также русские слова, отсутствующие в оригинале и вставленные для улучшения смысла.
- <sup>9</sup> Поскольку глагол в коптском предложении отсутствует, здесь следует подразумевать скорее нейтральное употребление, т. е. констатацию факта (*пребывают, находятся*), нежели пожелание (*пусть пребудут*), как делают переводчики: sei (Schenke, 1970, 208; Böhlig, 1974, 160); <soient> (Doresse, 1966, 249); (be) (Böhlig-Wisse, 1975, 166; Bellet, 1978, 45).
- <sup>10</sup> Это весьма редкое для греческой традиции имя несколько раз засвидетельствовано в кодексе III, причем в двух как бы не связанных по содержанию, но соседствующих друг с другом сочинениях: первый раз с эпитетом *возлюбленный* (ΠΑΓΑΠΗΤΙΚΟΣ) в анализируемом пассаже и дважды с эпитетом *блаженный* (ΠΝΑΚΑΡΙΟΣ) как имя автора в начале и в конце трактата *Евг* (70, 1 и 90, 12 - 13), следующего в кодексе III сразу за *ЕвЕг*. К вопросу о том, идет ли здесь речь об одном и том же человеке или о двух различных людях, я надеюсь вернуться особо. Предположение Беллета о том, что это имя, засвидетельствованное лишь в текстах из Наг Хаммади, имело хождение только в гностических кругах (Bellet, 1978, 47), едва ли имеет под собой основания; ср. Parrott, 1991, 8 со ссылкой на Pape-Benseleer, где зафиксирован один случай относительно раннего употребления имени в языческой среде: Агг. *Anab.* III, 5, 3.
- <sup>11</sup> ИИ можно понимать здесь и как союз *и*, и как предлог *с*, что, однако, не влияет на общий смысл текста.
- <sup>12</sup> Я не могу найти греческого эквивалента для коптского сложного слова ЦВР̄ΟΥЄИΝ, и его перевод вызывает трудности. Корень ЦВР̄- (от ЦВНР - *друг, товарищ*), – который в конструктивном состоянии в переведенных с греческого словах может передавать либо приставку *συν-* или *διο-*, либо самостоятельное слово φίλος (Crum, 553b), – и сопряженное с ним существительное ΟΥЄИΝ (*свет*) предполагают значение *со-свет* или *товарищ-свет*, однако проблема остается. Единого понимания слова нет и в переводах: compagnons de lumière (Doresse, 1966, 429), Licht-Genossen (Schenke, 1970, 208) и fellow lights (Böhlig-Wisse, 1975, 166); слово еще однажды засвидетельствовано в коптских текстах (см. *Пустис София*, 135 и перевод Карла Шмидта: Lichtgenosse /Schmidt-Till, 1954, 87/). О том, имел ли автор в виду своих, вполне конкретных, товарищей (учеников) по общине или подразумевал лишь чисто мифологическую реалью, см. ниже.
- <sup>13</sup> Вряд ли можно допустить, что автор (или позднее переводчик, переписчик) не конкретизировал бы понятие ἀφθαρσία (ἡ ἀφθαρσία, ΓΑΦΘΑΡΣΙΑ), если

14. Иисус Христос, Сын Бога,
15. Спаситель (σωτήρ). Богонаписанная (θεόγραφος)
16. священная (ιερά) книга (βιβλος) великого невиди-
17. мого (ἀόρατον) Духа (πνεύμα). Аминь.
18. Священная (ιερά) книга (βιβλος) великого
19. невидимого (ἀόρατον) Ду-
20. ха (πνεύμα). Аминь.

К сожалению, для прояснения вопроса о том, имеем ли мы здесь дело с вторичным колофоном или перед нами оригинальная часть сочинения, версия *ЕвЕг*, находящаяся в рукописи IV и засвидетельствовавшая иную, нежели в кодексе III, рукописную традицию сочинения, помочь нам не может: в конце второго и одновременно последнего сочинения кодекса IV, которое и является этой другой версией *ЕвЕг*<sup>14</sup>, не хватает последнего листа (одной страницы?) текста (50, 1 - 81 *л*/ или 82 *л*)<sup>15</sup>, где должен был бы находиться (или отсутствовать) заключительный пассаж<sup>16</sup>. Поэтому для решения вопроса о том, находился ли заклю-

бы имел в виду Плерому, поэтому сочетание  $\text{Ϡ}\bar{\text{N}} \text{OY}\alpha\phi\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$  следует понимать иаречно, т. е. *нетленно* ( $\alpha\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omega\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\nu \alpha\phi\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$ ); о наречном употреблении  $\text{Ϡ}\bar{\text{N}} \text{OY}$  – см. Till, 1955, § 240, ср. прим. 32.

- <sup>14</sup> Для комментированного издания обеих версий *ЕвЕг* см. Böhlig-Wisse, 1975; издание текста *ЕвЕг* из кодекса III см. Dorese, 1966, 330 - 429.
- <sup>15</sup> Издатели *ЕвЕг*, считая, что заключительный пассаж в *ЕвЕг* из кодекса III является вторичным добавлением к первоначальному тексту трактата, сомневаются в том, что в версии сочинения из кодекса IV был вообще заключительный пассаж (Böhlig-Wisse, 1975, 8 - 9; ср. также Broek, 1977, 233); см. однако след. прим.
- <sup>16</sup> Сохранилась лишь верхняя часть листа 81/82, где текст заканчивался: на странице 81 читается несколько слов, оборотная же сторона листа (страница 82) не содержит текста (см. Facsimile IV, табл. 89). Однако только на основе верхней части листа предполагать, что вся страница 82 была без текста и следовательно заключительный пассаж в версии *ЕвЕг* из кодекса IV отсутствовал, поскольку для его текста страницы 81 было недостаточно (см. пред. прим.), нет серьезных оснований: ведь *ЕвЕг* завершало рукопись, и ее последнюю страницу (82), куда нужно было уместить всего несколько строк, переписчик мог начать не сверху, а с середины страницы. Если же предположить, что заключительный пассаж *ЕвЕг* в кодексе IV мог быть короче, чем в кодексе III (с одной стороны, из-за того, что название трактата не повторялось дважды, с другой – раскрытие греческой монограммы  $\overline{\text{I}\chi\theta\upsilon\varsigma}$  через  $\overline{\text{I}\varsigma} \text{PE}\chi\varsigma \text{P}\omega\text{N}\rho\epsilon \overline{\text{N}}\text{P}\text{N}\text{OY}\tau\epsilon \text{P}\varsigma\text{W}\tau\eta\rho$  в III, 69, 14 - 15, обязанное своим появлением скорее всего одному из коптских переписчиков, могло не иметь места в рукописной традиции *ЕвЕг-IV*), можно допустить, что весь заключительный пассаж *ЕвЕг-IV* мог уместиться на странице 81.

чительный пассаж в оригинале или был добавлен позднее, могут быть использованы только внутренние данные как самого текста, так и кодекса III в целом.

Наблюдения над языком этого пассажа позволяют считать, что текст существовал уже на греческой стадии. Греческое прилагательное женского рода  $\iota\epsilon\rho\acute{\alpha}$  (вместо нормативного для коптского прилагательного среднего рода), которое дважды выступает  $\overline{\text{X}}[\lambda \text{ T}\rho\iota\epsilon\rho\alpha$  (где T коптский артикль ж. р.: 69, 7 - 8 и 69, 16) и которое без грамматического форманта  $\overline{\text{N}}$  присоединяется к греческому существительному ж. р.  $\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\varsigma$ , можно объяснить только из греческого оригинала. Подобное грамматическое отклонение (правда, с использованием соединительного  $\overline{\text{N}}$ , но без артикля у прилагательного) встречается и в других местах трактата:  $\rho\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\varsigma \overline{\text{N}}\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$  в 51, 23 и  $\pi\eta\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta \overline{\text{N}}\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\iota\alpha$  в 55, 3 - 4<sup>17</sup>; ср. также прямое присоединение прилагательного (без  $\overline{\text{N}}$ ) в сочетании  $\rho\upsilon\lambda\iota\kappa\eta \sigma\omicron\phi\iota\alpha$  (51, 1)<sup>18</sup>. Греческое прилагательное  $\theta\epsilon\omicron\upsilon\rho\omicron\phi\omicron\varsigma$  один раз переведено (ТВИΛΟС  $\overline{\text{N}}$ С2ΑΙ  $\overline{\text{N}}$ НОУΤΕ: 69, 7), а другой раз оставлено без перевода (ΘΕΟΓΡΑΦΟΣ ТВИΛΟС, причем также без соединительного  $\overline{\text{N}}$ : 69, 15 - 16); такое непостоянство при переводе одного и того же слова встречается и в других местах текста: ПХШΩМЕ (40, 12) и ТВИΛΟС (68, 1, 10 и т. д.), (ΠΝΕΥΜΑ)  $\overline{\text{N}}$ ΑΤΝΑΥ ΕΡ[ΟЦ] (40, 13) и Δ2ΟΡΑΤΟΝ (44, 11 и т. д.),  $\overline{\text{N}}$ ΤΟΝ (43, 16 и т. д.) и ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ (65, 4), ΟΥΩΨΕ (68, 18) и ΑΓΑΠΗ (68, 23)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Если речь идет о прилагательном двух окончаний, то при существительном ж. р. иногда можно встретить отклоняющееся от нормы прилагательное м./ж. рода (51, 1 - 2; 54, 8 - 9; 60, 25 - 26), иногда нормативное ср. р. (51, 8 - 9; 59, 13 - 14; 64, 23).

<sup>18</sup> Необычное сочетание ТВИΛΟС Т2ΙΕΡΑ, вместо нормативного для коптского ТВИΛΟС  $\overline{\text{N}}$ 2ΙΕΡΟΝ, вряд ли следует объяснять тем, что Т2ΙΕΡΑ воспринималось "как одно слово" (Böhlig-Wisse, 1975, 23); может быть, следует предположить, что субстантивированное Т2ΙΕΡΑ воспринималось как самостоятельное название сочинения, т. е. *Книга* (с названием) *Священная*?

<sup>19</sup> Издатели отметили, что заключительный пассаж возник на греческой стадии бытования текста (Böhlig-Wisse, 1975, 23; ср. также Broek, 1977, 233). Предположение Беллета (Bellet, 1978, 48 - 49) о том, что колофон возник на коптской стадии (см. выше прим. 15), лингвистически не обосновано. Нельзя согласиться с его слишком категорическим утверждением: "That it has a strongly Greek character means nothing in a colophon or in a Coptic work of the period", и, например, такое греческое

Постраничное расположение текста в рукописи III, кажется, показывает, что переписчик заранее знал, какие именно сочинения должны быть им переписаны (в отличие от переписчиков рукописей I и II; ср. также рукопись VI)<sup>20</sup>, и поэтому, после того как он заранее тщательно рассчитал требуемый объем, он не сэкономил места<sup>21</sup>. Именно это обстоятельство может объяснить наличие повторенного еще раз (совершенно избыточного) названия сочинения: переписчик закончил текст на 17-ой строке и, не желая начинать новый текст в конце страницы, вписал туда, чтобы не оставлять слишком много пустого пространства, еще один раз то же название (строки 18 - 20), отделив его от предшествующих строк<sup>22</sup>, пробелом и примитивным орнаментом.

Убежденность исследователей в том, что заключительный пассаж 69, 6 сл. является вторичным колофоном (см. прим. 3), являющимся своего рода благочестивым резюме содержания трактата, было основано прежде всего на графическом (при помощи примитивных дипл) отделении этих строк от предшествующего текста. Однако если считать предшествующие названию строки (69, 6 - 15) колофоном, добавленным к основному тексту кем-то из его переписчиков, недоумение должно вызвать прежде всего то обстоятельство, что дважды повторенное название сочинения (строки 16 - 17 и 18 - 20), в котором, впрочем, от-

---

слово как ἀνακτικὸς, которое для греческих текстов засвидетельствовано не слишком часто, а в коптском никогда не стало заимствованием, я могу объяснить только из греческого оригинала.

<sup>20</sup> Подробнее о переписчиках рукописей из Наг Хаммади см. Khosroyev, 1995, 136-142.

<sup>21</sup> На оборотной стороне форзаца рукописи он написал только заглавие первого сочинения (*Апокиф*; см. Facsimile III, табл. 6) и дальше, между другими сочинениями, он постоянно оставлял не менее четверти страницы пустой для заглавия следующего сочинения (см. *ibid.*, табл. 44, 69, 88, 113); при этом можно думать, что он старался воспроизводить страницы своего оригинала: некоторые страницы содержат 26 (стр. 56, 57, 58, 60, 62, 65 и т. д.) или даже 27 (стр. 66) строк, и текст на них глубоко опущен вниз (ширина нижнего поля страницы 1,5 см или уже), другие же страницы (например, стр. 5, 13) содержат лишь 23 строки, хотя внизу страницы оставалось достаточно пустого пространства, куда переписчик без труда мог бы уместить еще несколько строк (ширина нижнего поля более 3 см). Можно думать, что оригиналом для кодекса III служила рукопись с идентичным составом сочинений.

<sup>22</sup> Если допускать, что переписчик кодекса III воспроизводил без изменений не только состав своего оригинала, но и объем его страниц, можно предположить, что такое расположение материала было уже в оригинале, с которого он делал свою копию, и, следовательно, не переписчик кодекса III, а его предшественник дважды написал название сочинения.

сутствует сочетание *евангелие египтян* (см. ниже), стоит не после основного текста, а отделено от него колофоном. Ведь следовало бы ожидать, что переписчик сначала должен был переписать весь текст сочинения, включая, конечно, и название, и лишь затем добавить свои благочестивые замечания о самом трактате, о себе и о своих единомышленниках. Именно такое расположение мы видим, например, в *МолПавл* (I, 1, В. 7-10): текст завершается названием  $\text{ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΠΑ[ΥΛΟΥ] ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ}$ , за которым следует колофон  $\text{ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ}}}} \text{††† ΟΧ ΑΓΙΟΣ}$ <sup>23</sup>. Поэтому само по себе графическое выделение заключительного пассажа может, кажется, свидетельствовать только о том, что не автор, а один из переписчиков (последний ?) воспринимал эту часть или как нечто, не принадлежащее самому трактату, или как нечто, требующее особого выделения<sup>24</sup>.

Встретив в первой строке заключительного пассажа знакомое из раннехристианской литературы сочетание *евангелие египтян*, исследователи дружно приняли его за название трактата (отсюда и общепринятое теперь *Евангелие египтян* как обозначение для III, 2 и IV, 2) и решили, что в наши руки попал текст, который, однако, не имеет ничего общего, кроме названия, с сочинением, известным Клименту, Оригену и другим христианским авторам первых веков н.э.<sup>25</sup> Это название попытались ре-

<sup>23</sup> Однако всегда следует считаться с тем, что такого рода благочестивый постскрипtum мог быть написан самим автором сочинения (ср., например, нерешенную проблему подлинности доксологин в Рим. 16, 25 - 27). Оба колофона, которые находятся в конце кодексов II (145, 20 - 23) и VII (127, 28 - 32) и которые следуют сразу после названия сочинения, не могут служить здесь примером, поскольку они завершают не предшествующий им трактат, а кодекс в целом. В случае с колофоном VII, 127, 28 - 32 нельзя исключать возможность, что он вышел из-под руки самого автора *СтелСиф* (VII, 5) и, следовательно, являлся составной частью трактата.

<sup>24</sup> Графическое выделение заключительной части сочинения само по себе не свидетельствует о том, что речь идет непременно идет о вторичном добавлении к первоначальному тексту. То, что сегодня рассматривается исследователями как графически отделенный от основного текста колофон к *Сил* (VII, 4, 118, 8 - 9:  $\text{ΙΧΘΥΣ ΘΑΥΜΑ ΔΗΝΧΑΝΟΝ}$ ; ср. однако Bellet, 1978, 50 - 51 о том, что этот колофон не завершает предшествующий трактат *Сил*, а начинает последующий трактат *СтелСиф*), вполне мог быть написан не переписчиком, а самим автором сочинения. В большинстве рукописей из Наг Хаммади название сочинения отделяется графически от основного текста.

<sup>25</sup> Следует однако заметить, что у этих авторов сочинение называется не *Евангелие египтян* (=  $\text{ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (Ν)ΝΡΗΝΚΗΜΕ}$ ), но  $\text{τὸ κατ' Αἰγυπτίου εὐαγγέλιον}$  (букв. *Евангелие от египтян*, см. Clem. Strom. III, 63,



конструировать и в начале сочинения<sup>26</sup>, которое в обеих версиях *ЕвЕг* имеет значительные лакуны. На основе словосочетания ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΡΗΝΚΗΜΕ, т. е. *Египетское евангелие* или *Евангелие египтян*, которое появляется только однажды все в том же заключительном пассаже кодекса III (69, 6) были предложены следующие конъектуры: для текста из кодекса III – ΠΧΩΩΜΕ ΝΤ[ΙΕ]Ρ[Α ΝΤΕ ΠΡΗΝΚΗΜΕ] (40, 12 - 13)<sup>27</sup>, для текста из кодекса IV – [ΠΧΩΩΜΕ ΕΤΟΥΑ]ΔΒ ΝΤΕ ΝΙ[ΡΗΝΚΗΜΕ] (50, 1 - 2)<sup>28</sup>, т. е. *Святая книга египтян*. Вместе с тем единственное заглавие, которое надежно засвидетельствовано для обеих версий сочинения, – это *Святая книга великого невидимого Духа*. В рукописи III мы читаем это название как в начале трактата (ΠΧΩΩΜΕ ΝΤ[ΙΕ]Ρ[Α ± 10] ΝΤΕ ΠΙΝΟΒ ΝΑΤΝΑΥ ΕΡ[ΟΙ ΜΠΝΑ...], 40, 12 - 13), так и дважды в его конце (ΤΒΙΒΛΟΣ ΤΥΙΕΡΑ ΜΠΙΝΟΒ ΝΑΖΟΡΑΤΟΝ ΜΠΝΑ, 69, 16 - 17 и тотчас в той же самой форме в 69, 18 - 19 с той лишь разницей, что слово ΠΝΕΥΜΑ выписано полностью). В рукописи IV на основе сохранившихся букв и по аналогии с версией сочинения из рукописи III это название в начале текста восстанавливается также до-

3 - 4; Hipp. *Philos.* V, 7, 9 и т. д.) по аналогии с названием канонических евангелий; форму с предлогом κατά находим и в названии *ЕвФ* и *ЕвФил* (II, 2 и 3: ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ...).

<sup>26</sup> В текстах из Наг Хаммади название сочинения может либо вообще отсутствовать (например, *ЕвИст* II, 3/ или *ТрТрак* II, 5/ – в этом случае название давалось или по первым словам сочинения, или на основе содержания), либо стоять в конце текста (например, *ЕвФ* II, 2/ или *ЕвФил* II, 3/), либо в его начале (*ПарСим* IVII, 1/). Однако в целом ряде случаев оно находится как в начале, так и в конце сочинения (*ТоД* II, 6/; *АпокПаул* IV, 2/; *АпокИак* IV, 3/; *АпокАд* IV, 5/ и т. д.).

<sup>27</sup> Böhlig-Wisse, 1975, 52; Доресс дополняет лишь ΠΧΩΩΜΕ ΝΤ[ΙΕ]Ρ[... в примечании: "возможно ΝΤ[ΙΕ]Ρ[Α ΕΤΥΝΠ]" (Doresse, 1966, 330); ср. Facsimile III, табл. 44 и фото этой страницы у Доресса (табл. 1), где, по моему мнению, остаток буквы не обязательно должен реконструироваться как 2 (Є ?); ср. также конъектуру Краузе ΝΤΕ [ΝΙ]ΡΜ[ΗΝΚΗΜΕ] (Краузе, 1978а, 387), которая по количеству букв предполагает незаволненное место в конце строки (18 букв в сравнении с 24 в реконструкции Бёлига-Виссе; число букв на строке в кодексе III колеблется от 26 до 20). Поскольку на обеих фотографиях я не вижу буквы Η, реконструкция Краузе остается для меня под вопросом. Еще одна возможность была предложена Шенке в его немецком переводе: "Das Buch der h{ei}lig(en (f{ie}r{á}) Anrufung (ἐκκλησις ?)" , что предполагает ΠΧΩΩΜΕ ΝΤ[ΙΕ]Ρ[Α ΝΕΠΙΚΛΗΣΙΣ.

<sup>28</sup> Böhlig-Wisse, 1975, 53.

вольно надежно: [ΠΧΩΩΜΕ<sup>29</sup> ΕΤΟΥΔ]ΑΒ ΝΤΕ ΝΙ[± 13 Π]ΙΝΟΒ  
 ΠΝΑ[ΤΝΑΥ ΕΡΟQ ΜΠΝΑ] (50, 1 - 3; см. Facsimile IV, табл. 58).

Помимо этого мы находим в тексте неоднократное указание на то, что этот трактат был написан *Сифом* (“Это книга, которую написал великий Сиф...”: III, 68, 1 - 2; “Эту книгу буквами написал великий Сиф”: III, 68, 10 - 11). Если однако рассматривать родительный падеж ΤΒΙΒΛΟΣ...ΜΠΝΑ, т. е. *книга ..Духа*, в смысле библейской концепции “Богом (или Духом Бога) написанной книги”<sup>30</sup>, то для понимания будет не существенно, какое именно значение родительного падежа мы изберем – possessivus, т. е. *книга принадлежит Духу*, или auctoris, т. е. *книга написана Духом*: в последнем случае два мнимо различных авторства (*Духа* и *Сифа*) означают только то, что Сиф, вдохновленный Духом, написал это сочинение. Поэтому автор подчеркивает не только божественную природу текста (ΠC2ΑΙ ΠΝΟΥΤΕ: III, 69, 7; ΘΕΟΓΡΑΦΟΣ: III, 69, 15), но и его материальный аспект: книга была написана 2̄Ν 2̄ΕΝC2ΑΙ (III, 68, 11; IV, 81, 8) и до поры до времени спрятана на горе (III, 68, 12 - 14).

И по жанру, и по мироощущению автора трактат бесспорно является апокалипсисом. Не напрасно там подчеркивается, что “со дней пророков, апостолов и проповедников ни разу это имя<sup>31</sup> не приходило им на ум (иначе и не могло быть), ни разу их уши не слышали его” (III, 68, 5-9). С самого начала книга была спрятана на горе, “с тем, чтобы через дар неисповедимой и невысказанной любви открыться миру в конце времен (...) по воле божественного Саморожденного (αὐτογενής) и всей Плеромы и чтобы явить этот нетленный святой род великого Спасителя и тех, которые в любви<sup>32</sup> причислены к {нему}<sup>33</sup> ...”<sup>34</sup> (68, 14 сл.). Однако

<sup>29</sup> В двух других местах *ЕвЕз-IV* (80, 15 и 26) слово ΠΧΩΩΜΕ (*книга*) так же можно восстановить только по аналогии; см., например, ΧΩΩ]ΜΕ [Δ]ϚϚΔ2 в 80, 15 (Facsimile IV, табл. 88) и текст в III, 68, 1 - 2.

<sup>30</sup> Например, Мф 2, 5: γέγρακται διὰ τοῦ προφήτου, т. е. Бог был подлинным автором, а пророк лишь записывал.

<sup>31</sup> Подразумевается ли здесь сам Сиф (тогда это означало бы, что он, как искупитель, вообще был не известен до появления трактата), или речь идет только о названии сочинения (в этом случае следует думать, что эта книга претендует на обладание единственным подлинным знанием о Сифе), для понимания того, что мы имеем дело с откровением, не столь важно.

<sup>32</sup> 2̄Ν ΟΥΔΑΓΠΝ я понимаю в смысле ἀγαπητάς (см. прим. 13), т. е. не только потому, что Бог возлюбил их, но и потому, что они сами преисполнены любви.

если мы посмотрим на форму повествования, то увидим, что тайны этой книги были открыты для избранных не Сифом: ведь рассказ от первого лица, который мы вправе были бы ожидать, коль скоро речь идет о книге, претендующей быть написанной самим Сифом, отсутствует. В нашем сочинении о Сифе всегда говорится в третьем лице<sup>35</sup>.

Для объяснения этой формы рассказа, противоречащей содержанию, можно предположить, что, по мысли автора трактата, то, что некогда было явлено самому Сифу и, записанное им в книгу, сокрыто ото всех, в конце времен было открыто кому-то другому, который и изложил это<sup>36</sup>. Если считать пассаж 69, 6 сл. оригинальной частью трактата, которая не только не противо-

<sup>35</sup> Исходя из содержания всего пассажа (ср. след. прим.) дополнение мн. ч. ΕΡΟΟΥ (т. е. к ним) я могу понять только как описку вместо ед. ч. ΕΡΟΩ (к нему, т. е. к роду Спасителя).

<sup>34</sup> Перевод сочетания ΜΗ ΝΕΤΒΑΛΝΟΥ ΕΡΟΟΥ ΖΗ ΑΓΑΠΗ вызывает у меня серьезные затруднения: если понимать глагол ΒΟ(Ε)ΙΛΕ Ε- (Q: ΒΑΛΝΥ, Crum, 807b сл.) в смысле "жить у к.-л." (ср. Doresse, 1966, 427: "et à ceux chez qui ils demeurent selon <la> charité..."; Schenke, 1970, 208: "die bei ihnen wohnen in Liebe"; ср. Böhlig, 1974, 158; Böhlig-Wisse, 1975, 206: "and those who dwell with them in love") и рассматривать дополнение ΕΡΟΟΥ "у (при) них" (грамматически мн. ч. может относиться только к предшествующим однородным членам: "Самородный, Плерома, святой род"; см. пред. прим.) как "collectif considéré comme un pluriel" (Doresse, 1966, 427; ср. Böhlig-Wisse, 1975, 206: "those who dwell with him" – не объясняя это him вместо them текста), остается вопрос, в чем состоит различие между теми, которые принадлежат *святому роду*, и теми, которые "у (при) них живут". Истолкование этих последних как "еще не полноценных членов (Randsiedler) гностической общины, аудиторов (?)" (Siegert, 1982, 190) не объясняет, почему они, еще не достигнув совершенства, уже находятся в Плероме. Мне кажется, что глагол следует понимать не в смысле "жить", а в смысле "быть причисленным к к.-л." (см. Crum, 808 b-809 a /B/: deposit, assign, entrust) и поэтому думать, что речь здесь идет о тех избранных, чья душа, по убеждению гностицистов, с самого начала является носителем духовной сущности (τὸ κνῆματικόν): эта последняя сеется незрелой, но через воспитание становится совершенной, и такие души "даются ангелам Спасителя в невесты" (Iren. Adv. Haer. I, 7, 5).

<sup>35</sup> Ср., например, *СтелСиф* или *АпокАд*, где рассказ от первого лица ведут Сиф и Адам. Лишь однажды в *ЕвЕг-IV*, 75, 24 неожиданно проскальзывает я Сифа (ΝΑΙ "мне", т. е. Сифу, вместо ΝΑΥ "им" в *ЕвЕг-III*, 64, 9).

<sup>36</sup> О том, что откровения, возвещенные ветхозаветными персонажами, долго в неизвестности дожидались своего часа, прежде чем быть открыты избранным, см., например, *Дан* 12, 4: "А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение"

речит его предшествующему содержанию, но, можно сказать, из него вытекает, это предположение становится на твердую почву. *Евгност*, которого я склонен считать не одним из переписчиков, а автором сочинения, утверждает, что четыре добродетели: *благодать, разумение, понимание и благоразумие* (69, 8 - 9) пребывают с ним и его товарищами по свету. Эти четыре добродетели, которые, – следуя, правда, в несколько ином порядке (*χαρις, αἰσθησις, σύνεσις, φρόνησις*: III, 52, 9 сл.), – являются супругами (*σύζυγος*) четырех великих светов (*ΟΥΘΕΙΝ*; в IV. 64, 2 сл.: *φωστήρ*), составляя вместе с ними первую Огдоаду (52, 14 - 16), занимают важное место в космологии и сотериологии трактата. Согласно мифу *ЕвЕг*, Сиф, претендующий на то, чтобы быть истинным автором трактата, имеет общую мать с этими четырьмя светами<sup>37</sup>, и если *Евгност* от имени Сифа говорит о своих “товарищах по свету” (69, 12 - 13), то он проецирует эти четыре добродетели на них и на себя самого, уравнивая тем самым план космологический и антропологический: т. е. все, что составляет совершенную Огдоаду, составляет и совершенного гностика, который от начала был “причислен к святому роду” Сифа<sup>38</sup>. Именно поэтому *Евгност*, – сам себя называющий “преисполненный

<sup>37</sup> “Сила великого Света, *προφάνεια*, произвела четыре великих света: Хармозеля, Оройазля, Давейте, Элелета и великого нетленного Сифа” (51, 15 - 20). Ср. обзор учения одной из гностических сект у Иринея (*Adv. Haer.* I, 29, 2), где речь идет почти о том же составе Огдоады, однако без упоминания Сифа.

<sup>38</sup> Также и анонимный автор *2ТрСиф*, который в рассказе от первого лица называет себя Иисусом Христом, Сыном Человеческим (69, 21 - 22), товарищем Софии (*ΠΙΣΩΝΡ ΝΤΕ СОΦΙΑ*, 70, 4 - 5) и который должен быть отождествлен с Сифом (ср. название трактата в 70, 11 - 12), говоря о своих “родственников по Духу” (*ΝΨΩΝΡ ΝΤΩΔΕ*, 49, 20) и “товарищах по Духу” (*ΝΑΨΩΝΡ ΝΠΝΑ*, 50, 24), подразумевает те же два плана: с одной стороны, это небесные сущности (“Я пришел, чтобы открыть славу своих родственников и своих товарищей по Духу”, 50, 23 - 25), с другой – это реальные единомышленники самого автора (“Успокойтесь теперь со мной, мои духовные товарищи (*ΝΑΨΩΝΡ ΝΠΝΑ*) и братья, во веки” (70, 8 - 10). Этот пассаж следует связать с другим, в начале трактата, где автор говорит, что он смог прославить Отца только через благодать Духа, который является товарищем как самого автора, так и его единомышленников (*ΨΩΝΡ ΝΠΝΑΝ ΝΝ ΞΕΝΨΩΝΡ ΝΤΩΔΕ*, 49, 17 - 25). Заметим, что отождествление Иисуса с Сифом известно и *ЕвЕг*, где говорится о том, что “великий Сиф облачился в Иисуса” (III, 64, 1-3; IV, 75, 15-17).

любви" (ΔΓΑΠΝΤΙΚΟΣ)<sup>39</sup> и сопутствуемый, по его собственному убеждению, добродетелями, которые составляют Плерому, – считал себя достойным *в последние времена* (а как всякий носитель апокалиптического чувства он был убежден, что живет именно в такие времена) не только получить откровение, которое до него получил только сам Сиф, но и раскрыть его своим единомышленникам<sup>40</sup>. Он был учителем какой-то гностической общины и свой авторитет учителя постоянно подчеркивал такими фразами как "я уже выше сказал" (III, 50, 9-10; 50, 17; 55, 11-12; 61, 11-12).

Подобную схему можно найти и в других сочинениях из Наг Хаммади. Так, например, в *СтелСиф* (VII, 5) речь идет об апокалипсисе, записанном некогда Сифом на трех стелах. С тех пор этот текст, точно так же как и текст *ЕвЕг*, был никому не доступен и впервые открыт некоему Досифею (отсюда и начало трактата: "Откровение Досифея...", ΠΟΥΩΝῚ ΕΒΟΛ ΠΤΕ / = ἀποκάλυψις/ ΔΩΣΙΘΕΟΣ, 118, 10 - 11). Этот Досифей, не претендовавший на большее, чем быть только "издателем" этого откровения<sup>41</sup>, передал последнее слово в слово и лишь снабдил его кратким предисловием, в котором он рассказывает, как он эти стелы увидел (причем не поясняя, как именно – в видении или реально), запомнил и "передал избранным" именно в той форме, "в какой они были там записаны" (118, 13 - 19), не меняя при этом я Сифа в *он* рассказчика<sup>42</sup>. Все это стало для Досифея возможным лишь потому, что он, по его собственным словам,

---

<sup>39</sup> О том, что только через дар любви эта книга может быть открыта миру, см. III, 68, 14.

<sup>40</sup> Религиозный опыт и литературную мистификацию этого человека можно сравнить с опытом основателя мормонства Йосифа Смита, которому так называемая "Книга Мормона", якобы написанная различными библейскими пророками, однако столетия скрытая на высокой горе, была явлена сначала в видении, а затем и физически. Свое собственное авторство Смит скрыл за именами Мормона, Морония и т. д., и его (т. е. Смита) имя появляется лишь однажды в начале книги, где сказано, что он только перевел с египетского на английский эту чудом обретенную им древнюю книгу: таким образом, Смит претендовал только на то, чтобы быть истолкователем этого вдохновленного Духом сочинения и первым переписчиком своего перевода.

<sup>41</sup> Я не вижу оснований предполагать, что этот Досифей должен быть идентифицирован с одноименным основателем одной из самаритянских сект (о нем см. Eriph. Pal. 10).

<sup>42</sup> Правда, рассказ от первого лица ед. ч. (т. е. Сифа) превращается постепенно в рассказ от первого лица мн. ч. (т. е. общины; 120, 26 сл.).

“много раз воздавал славу с (небесными) силами и был удостоен от них неизмеримых величий” (118, 20 - 23).

Таким образом, автора *ЕвЕг*, который, став учителем религиозной общины, сменил свое мирское (“в плоти”) имя *Гонгессос* (лат. Концесс ?) на духовное (“в духе”) *Евгност*, можно рассматривать в одном ряду и с только что названным Досифеем, и с такими гностическими учителями как *Адельфий*, *Аквилин*, *Александр*, *Филоком*, *Демострат* (Porph. *Vit. Plot.* 16), о которых, кроме их (мирских?) имен, до нас не дошло никакой информации<sup>43</sup>.

Происхождение и значение имени (а точнее, псевдонима) *Евгност* остается неясным. *Εὐγνωστός* засвидетельствовано греческими текстами только в значении “хорошо известный”, “знакомый” (см. LSJ: “well-known”, “familiar”), что однако едва ли подходит к нашему контексту. Можно предположить, что слово *εὐγνωστός*, вторая часть которого *γνωστός* в активном значении вполне могла использоваться как синоним слову *γνωστικός* (оба могут иметь значение “тот, кто обладает знанием”; см. LSJ: *γνωστός*, III, “knowing”), в определенных религиозных кругах было понято в смысле \**εὐγνωστικός*, т. е. “тот, кто обладает хорошим знанием” и что, следовательно, речь здесь идет о некоем искусственном, возможно *ad hoc*, лексическом образовании для обозначения лидера этого круга, которого этим именем удостоили его ученики или который сам себя считал наделенным особым знанием<sup>44</sup>. В последнем случае эпитет *ΑΓΑΠΗΤΙΚΟΣ*

<sup>43</sup> Поэтому и глагол *Σ2Δ1* в 69, 10 я понимаю не в смысле работы переписчика (т. е. *переписывать*, как, например, в колофоне кодекса VI), а в смысле работы автора (т. е. *писать*). В обоих немецких переводах – “(ab)geschrieben hat” (Schenke, 1970, 208 и Böhlig, 1974, 160) – неясность сохраняется; ср. нейтральное “qui l’écrit” (Doresse, 1966, 429) или “who has written” (Böhlig-Wisse, 1975, 166 = Bellet, 1978, 45). Вспомнив случай с Иосифом Смитом (см. прим. 40) и сопоставив его с нашим Евгностом, можно допустить, что последний, писавший по-гречески, претендовал лишь на то, чтобы быть переводчиком (и одновременно первым переписчиком своего перевода) этого сочинения: ведь если в тексте постоянно подчеркивается авторство библейского Сифа, представляется весьма вероятным, что Евгност исходил из того, что Сиф мог написать свою книгу только по-еврейски.

<sup>44</sup> Однако я не могу принять гипотезу Беллета о том, что в слове *Евгност* следует видеть не своего рода псевдоним, но духовный титул главы гностической общины (“*Евгност* это харизматическое, официальное обозначение, которое можно сравнить с титулом *ана* для Пахомия или с титулом *архимандрит* для Шенуте”) и что, следовательно, сопровождающее это

можно рассматривать как данный себе самим автором: это откровение могло быть открыто лишь тому, кто не только был объектом "Отцовской любви" (III, 68, 17-18), но и сам имел любовь, т. е. тому, кто был удостоен свыше принадлежать к роду Сифа.

Принимая во внимание то обстоятельство, что имя *Евгност*, засвидетельствованное лишь однажды в других источниках, встречается в кодексе III как имя автора двух стоящих один за другим сочинений *ЕвЕг* и *Евг* (см. прим. 10), можно предположить, что эти оба сочинения были написаны одним и тем же человеком<sup>45</sup>. В пользу этого могут, кажется, свидетельствовать и некоторые, общие для *ЕвЕг* и *Евг*, литературные приемы. В обоих сочинениях мы видим, с одной стороны, постоянные ссылки автора на самого себя ("как я ранее уже сказал": *ЕвЕг*-III, 50, 9, 16; 55, 11; 62, 11-12; 63, 5-6 и *Евг*-III, 74, 10; 78, 15-16; 83, 3, 11; 84, 12-13; 88, 3-4), с другой стороны, полемику против своих оппонентов ("одни говорят одно..., другие говорят другое...": *ЕвЕг*-III, 60, 12-13. 15 и *Евг*-III, 70, 16 сл.; 82, 6). Хотя эти сочинения принадлежат совершенно различным жанрам (*ЕвЕг* – это откровение в мифологических образах, *Евг* – трактат, написанный философским языком), в их основе лежит сходный миф. Различие, иногда существенное, в содержании этого мифа не обязательно следует объяснять тем, что речь идет о различных авторах<sup>46</sup>.

---

имя прилагательное ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ (см. прим. 40) следует рассматривать как мирское имя этого *евгноста* (т. е. *евгност* Макарий; Bellet, 1978, 47, 55).

- <sup>45</sup> Беллет был уверен, что речь здесь идет о двух разных *евгностах* (см. пред. прим.): *евгност* Концесс и *евгност* Макарий (Bellet, 1978, 53 f.). Пэррот считает, что автор трактата *Евг* был лишь тезкой автора колофона *ЕвЕг* (Parrott, 1981, 8). Издатели *ЕвЕг* довольствовались по этому поводу лишь одной бегло брошенной фразой: "Имя *Евгност* (в заключительном пассаже *ЕвЕг* – А. Х.) интересно в том отношении, что среди текстов из Наг Хаммади, в кодексах III и V, находится трактат одноименного автора" (Böhlig-Wisse, 1975, 206). Заметим, что первое сочинение кодекса V, которое содержит другую версию *Евг* (I, 1 - 17, 18), сильно повреждено как в начале, так и в конце текста, где можно было бы ожидать найти заглавие трактата и имя автора. Хотя можно допустить, что имя автора первоначально все же находилось и в V, I, 1, 1, и в V, I, 17, 18, речь может идти о реконструкции только одного слова (ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ-?).
- <sup>46</sup> В ответ на предложенное Дорессом решение проблемы авторства этих сочинений (*Евгност* был автором *Евг* и переписчиком *ЕвЕг*; см. прим. 3) Вильсон заметил: "Почему один и тот же автор представил две различных версии одного и того же материала? Можно предположить – и это не невозможно, – что по каким-то причинам, о которых мы ничего не знаем, он (с течением времени – А. Х.) просто изменил свои взгляды" (Wilson, 1976, 245).

Причина этих расхождений могла быть в том, что один и тот же автор обращался к различным аудиториям и поэтому пользовался различными средствами<sup>47</sup>. *Евг* предназначался для узкого круга последователей (см. обращение в начале трактата: ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ ΠΝΑΚΑΡΙΟΣ ΠΝΕΤΕ ΝΟΥЦ ΝΕ, т. е. “Блаженный Евгност тем, которые являются его /учениками/”: 70, 1 - 2<sup>48</sup>), и само сочинение было написано в форме философской беседы учителя с учениками<sup>49</sup>. В своем описании верховного божества автор пользуется богословским языком, который сходен с языком Клементя Александрийского и который мог быть понятен только тем, кто был знаком, пусть даже и поверхностно, с греческой философской культурой. Можно думать, что именно вследствие этой особенности своей аудитории, для которой разговор о сущности божественного мира был более привычным в терминах философского языка, чем мифологии, автор старался по возможности избегать мифологических библейских реалий<sup>50</sup>.

В сравнении с *Евг ЕвЕг* не претендует на то, чтобы быть философским трактатом. Хотя автор часто пользуется здесь теми же философскими терминами, которые мы встречаем в *Евг*, обращался он, очевидно, к тем, кто был хорошо знаком с иудейскими (как библейскими, так и апокрифическими) преданиями: ведь только такие люди могли как-то ориентироваться в многоступенчатых и крайне запутанных мифологических построениях

<sup>47</sup> Вместе с тем следует всегда иметь в виду особый менталитет тех, чье (полу-) образование и, как следствие, причудливые представления порождали такое необузданное религиозное творчество, что они едва ли долго могли сохранять неизменными свои первоначальные взгляды (см., например, Iren. *Adv. Haer.* I, 18, 1); ср. также утверждение Иринея о том, что гностицисты одно учение, причем открыто, проповедывали непосвященным, а другое, причем тайно, узкому кругу посвященных (*Adv. Haer.* III 16, 6).

<sup>48</sup> Однако в конце трактата видим, что учитель обращается уже только к одному ученику (“Все, что я тебе выше сказал, сказал”: III, 90, 4-6); В *Евг-V*, 17, 8-9 место испорчено, однако возможна реконструкция мн. ч. (...ΝΗΤ]Ν “вам”); см. Parrott, 1991, 164.

<sup>49</sup> См., например: “Давайте теперь (вышесказанное) рассмотрим с другой стороны” (III, 73, 20) или: “Этого теперь достаточно, чтобы нам не продолжать (нашу дискуссию) бесконечно” (III, 76, 10-12; в версии трактата в кодексе V обе эти фразы отсутствуют).

<sup>50</sup> Так, например, он ни разу не упоминает имени Сифа, хотя миф, лежащий в основе трактата, свидетельствует о том, что “Сын Сына Человеческого”, который назван здесь Спасителем (*Евг-V*, 13, 12-14; в *Евг-III* отсутствует), может быть отождествлен с Сифом (см. Parrott, 1991, 178-180).



*ЕвЕг.* На вопрос о том, почему эта книга, написанная Сифом по вдохновению от Духа и открытая спустя годы неким Евгностом, совершенно неожиданно, причем только в колофоне (если вслед за исследователями рассматривать заключительный пассаж как вторичный колофон), получает немотивированное предыдущим содержанием сочинения новое название (если также, следуя общему мнению, рассматривать сочетание *Евангелие египтян* как заглавие<sup>51</sup>), можно дать предположительный ответ. В отличие от тех, кого автор трактата *Евг* называет *своими* и кто, вероятно, уже был достаточно подготовлен к тому, чтобы воспринимать учение на уровне философской абстракции, те, к кому обращено *ЕвЕг*, были, по мнению автора, еще не в состоянии понимать подобный язык и нуждались прежде всего в такой "благой вести", которая позволила бы им вступить на путь духовного просвещения. Поэтому слово *Евангелие* (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ) в 69, 6 я понимаю не в смысле названия трактата или его жанровой принадлежности, а лишь в том нейтральном смысле, который вкладывал в него, например, апостол Павел, называя всякую свою проповедь *евангелием*<sup>52</sup>. Люди, к которым автор обращается с этим сочинением, остаются для него пока лишь *египтянами*, т. е. теми, кто, согласно аллегорическому толкованию Библии, еще не освободились от материи и плотских страстей и не получили еще

<sup>51</sup> Доресс предположил, что это название не было первоначальным и возникло лишь тогда, когда известное *Евангелие египтян*, которое упоминают Клемент Александрийский, Ипполит и Епифаний, более не было в ходу (Doresse, 1968, 302, ср. также с. 327: "в начале III в. или даже позднее"). Böhlig, 1974, 36 - 37 и затем Böhlig-Wisse, 1975, 21 убеждены в том, что автор колофона изменил первоначальное название {*Священная*} книга {*египтян*} на *Евангелие египтян*, поскольку он, вероятно, хотел противопоставить это сочинение известному *Евангелию египтян*. Последнее предположение, причем только на основе восстановленного текста, едва ли можно считать хорошо обоснованным. Я также не могу согласиться ни с утверждением издателей, что колофон имеет "более христианский характер, чем сам трактат" (с. 20-21), ни с их осторожным предположением, что о египетском происхождении трактата можно думать на том основании, что автор отождествлял библейского *Сифа* с египетским богом *Сетом*. Роберт Вильсон также склоняется к тому, чтобы признать в этом названии позднейшее добавление, однако оставляет вопрос открытым (Wilson, 1976, 244).

<sup>52</sup> См., например, 1 Кор 4, 15: "Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием" (διὰ τοῦ εὐαγγελίου). Wisse, 1978 - F. Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. - Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 431 - 440.

подлинного знания о Боге<sup>53</sup>. Исходя из этого, все сочетание ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ <N>ΠΡΜ̄Π̄ΚΗΜΕ я понимаю не как *Евангелие египтян* (т. е. *Евангелие, написанное египтянами, или Евангелие, принадлежащее египтянам*), но как *благая весть египтянам*, где <N>ΠΡΜ̄Π̄ΚΗΜΕ является не *genitivus auctoris* или *possessivus*, а дательным падежом адресата.

А.Л. Хосроев

Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург

### Список сокращений

Тексты из Наг Хаммади

I, 3	<i>ЕвИст</i>	– Евангелие истины
I, 4	<i>Рез</i>	– Послание к Регину
I, 5	<i>ТрТрак</i>	– Трактат из трех частей
II, 2	<i>ЕвФ</i>	– Евангелие от Фомы
II, 3	<i>ЕвФил</i>	– Евангелие от Филиппа
II, 6	<i>Тод</i>	– Толкование о душе
III, 1	<i>АпокИн</i>	– Апокриф Иоанна
III, 2 и IV, 2	<i>ЕвЕг</i>	– Евангелие египтян
III, 3 и V, 1	<i>Евг</i>	– Блаженный Евгност
V, 2	<i>АпокПавл</i>	– Апокалипсис Павла
V, 3	<i>АпокИак</i>	– (1-й) Апокалипсис Иакова
V, 5	<i>АпокАд</i>	– Апокалипсис Адама
VII, 1	<i>ПарСим</i>	– Парафраз Сима
VII, 2	<i>2ТрСиф</i>	– Второй трактат великого Сифа
VII, 4	<i>Сил</i>	– Поучения Силуана
VII, 5	<i>СтелСиф</i>	– Три стелы Сифа
IX, 3	<i>СвИст</i>	– Свидетельство истины
XII, 1	<i>ИС</i>	– Изречения Секста

### Литература

Хосроев, 1991 – А.Л. Хосроев. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3) Москва, 1991.

*Bellet, 1978* – P. Bellet, The Colophon of the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of the Nag Hammadi. - Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, Brill, 1978, 44 - 65 (NHS, 14).

<sup>53</sup> Так, например, гностическая секта *ператов* считала египтянами тех, которые еще не проникли в суть их учения (Hipp. *Philos.* V, 16, 4-5; p. 182, 20 sq. Marcovich). Подробный список примеров см. Doresse, 1968, 303, 331 - 332, not. 62 (хотя автор приходит к совершенно иному выводу), а также Хосроев, 1991, 139.

*Böhlig, 1974* – A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi. (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes). Nach der Edition von A. Böhlig, F. Wisse, P. Labib ins Deutsche übers. und mit einer Einleitung sowie Noten versehen. Wiesbaden, Harrassowitz, 1974 (GO VI Reihe: Hellenistica 1).

*Böhlig – Wisse, 1975* - Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians. Ed. with Transl. and Comment. by Alexander Böhlig and Frederik Wisse. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 4).

*Broek, 1977* – R. van den Broek, Rez.: Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians. Ed. by A. Böhlig and F. Wisse. Leiden, Brill, 1975. - VC, 31, 1977, 231 - 234.

*Broek, 1986* – R. van den Broek, The Theology of the Teachings of Silvanus. - VC, 40, 1986, 1 - 23.

*Chadwick, 1959* – H. Chadwick, The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, Univ. Press, 1959.

*Doresse, 1966 / 1968* – J. Doresse, "Le livre sacré du Grand Esprit invisible" ou "L'Évangile des Égyptiens": Texte copte édité, traduit et commenté d'après la Codex I de Nag'a-Hammadi/ Khénoboskion. - JA 254, 1966, 317 -435; 256, 1968, 289 - 386.

*Facsimile III* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Codex III. Leiden, Brill, 1976.

*Facsimile-IV* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. ... Codex IV. Leiden, Brill, 1975.

*Facsimile-V* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. ... Codex V. Leiden, Brill, 1975.

*Khosroyev, 1995* – A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, Oros Verlag, 1995 (ASKÄ, 7).

*Krause, 1962* – Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg. von Martin Krause und Pahor Labib. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962 (ADAIK, Koptische Reihe, 1).

*Krause, 1964* – M. Krause, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum. - Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964, 215 - 223 (JAC, Ergänzungsband 1).

*Krause, 1978* – M. Krause, Rez.: Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians... Ed. by A. Böhlig and F. Wisse... - TR, 74, 1978, 385 - 388.

*Mahé, 1982* – J. P. Mahé, Hermès en Haute-Égypte. T. 2. Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8. 8a). Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (BCNH, "Textes", 7).

*Parrott, 1975* – D. M. Parrott, Evidence of Religious Syncretism in Gnostic Texts from Nag Hammadi. - Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren. Ed. by Birger A. Pearson. Missoula, Mont., Scholars Press, 1975, 173 - 189.

*Parrott, 1988* – D. M. Parrott, Eugnostos and “All the Philosophers”. - Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig. Hrsg. von Manfred Görg. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, 153 - 167.

*Parrott, 1991* – Nag Hammadi Codices III, 3 - 4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 ... Ed. by Douglas M. Parrott. Leiden, Brill, 1991 (NHS, 27).

*Pearson, 1981* – Nag Hammadi Codices IX and X. Ed by Birger A. Pearson. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 15).

*Puech, 1963* – H.-C. Puech, Gnostic Gospels and Related Documents. - E. Hennecke, New Testament Apocrypha. Ed. by W. Schneemelcher. Engl. transl. ed. by R. McL. Wilson. Vol. 1. Philadelphia, The Westminster Press, 1963, 231 - 362.

*Schenke, 1961* – H.-M. Schenke, Nag-Ham{m}adi Studien II. Das System der Sophia Jesu Christi. - ZRG, 14, 1962, 263 - 278.

*Schenke, 1970* – H. - M. Schenke, Das Ägypter - Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III. - NTS, 16, 1970, 196 - 208.

*Siebert, 1982* – Nag-Hammadi-Register...angefertigt von Folker Siebert. Einführung von Alexander Böhlig. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26).

*Wisse, 1978* – F. Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. - Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 431 - 440.

*Zandee, 1991* – The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi Codex VII, 4). Text, Translation, Commentary by J. Zandee. Leiden, Nederlands Instituut voor heet Nabije Oosten, 1991.

Die Wortverbindung ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (Ν)ΝΡΗΝΚΗΜΕ, d. h. Ägypterevangelium, die in der Schlußpassage der zweiten Schrift aus Codex III der Bibliothek von Nag Hammadi vorkommt, erklärte man als den Titel des Traktates, und folglich wurde das Wort ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ als die Gattungsbezeichnung dieser Schrift betrachtet. In diesem Aufsatz ist eine neue Auslegung der Passage vorgeschlagen: einerseits ist der Begriff *Evangelium* an dieser Stelle nicht als *terminus technicus* für die Bezeichnung der Gattung, sondern im neutralen (wie beim Apostel Paul; s. z. B. 1 Kor. 4:15) Wortsinne zu verstehen; andererseits ist das Wort *Ägypter* hier keine Benennung des Volkes, sondern, der damals verbreiteten allegorischen Auslegung nach, die Bezeichnung für diejenigen, die kein wahres Wissen um den Gott hatten und in fleischlichen Leidenschaften lebten.