

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск
28 (91)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА
ДРЕВНЕГО
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО
ВРЕМЕНИ



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

ческой действительности со всеми ее противоречиями. Идеи христианства давно уже сложились в определенную систему, и необходимость отстаивать их в борьбе с язычеством ушла в прошлое, однако противостояние христианства исламу вновь возродило жанр мученичества за веру. Однако идейная направленность этого сочинения не может быть ограничена только конфессиональными разногласиями. Мученик за веру в грузинском агиографе — это в первую очередь борец за свободу и независимость. Особенностью разбираемого текста является то, что его героем стала личность не только историческая (что авторы исследования подтверждают различными данными — надписью храма в Атени, сообщением армянского летописца Товмы Арцруни), но и один из представителей грузинской аристократии, возглавивший антиарабское выступление в одной из областей Грузии — Картли. Перед автором агиографического повествования стояла трудная задача — наложить уже сформировавшийся в рамках литератур восточнохристианского культурного круга агиографический канон на биографию реально существовавшего исторического деятеля, политической программой которого была борьба с арабским халифатом в тесном единстве с его главным политическим соперником — Византией. Из введения и комментария к переводу становится ясным не только время написания памятника — 853—856 гг., но и то, что автором его был грузинский писатель, выражавший интересы своего времени и своего общества. Это первое грузинское сочинение, в котором выразилась идея политического объединения Грузии перед лицом внешней опасности. В «Житии Костанти грузина» нашли отражение как различные стороны жизни грузинского общества, так и отдельные моменты внутренней и внешней политики Византийской империи, взаимоотношений Византии и Грузии, Византии и арабского халифата. «Житие Костанти» — важный источник, повествующий о событиях истории в форме яркого, живого рассказа, как это свойственно агиографии. Вместе с тем это и вполне достоверный источник, в чем можно было убедиться на основе применения метода внутренней критики текста, когда сведения одного сочинения адекватно подтверждаются другими. О походе Буга в Грузию, Армению и Азербайджан сообщают не только «Житие Костанти грузина», но и «Летопись Грузии», и армянские историки Драсханакертци и Арцруни, и «Китāб ахбār аррусул ва-л-мулук» ат-Табари. Об этом походе сообщает, наконец, надпись Атенского Сиони, в которой наряду с хорошо известными историческими лицами упоминается под именем Каха и Костанти грузин. Именно надпись более всего придает агиографу черты реальности (в силу специфики эпиграфического материала) и возводит его в степень исторического источника. Не случайно этот памятник неоднократно привлекал к себе внимание ученых-грузиноведов.

Особую ценность для русского читателя и для широкого круга специалистов по истории раннесредневековых литератур представляет перевод памятника на русский язык. В нем удачно воплощен принцип максимально точной передачи текста не только с точки зрения лексики, но и стилистики посредством использования архаических оборотов и выражений. Отдельные неточности в словоупотреблении и стилистические шероховатости в переводе, а также избыточная скрупулезность при составлении указателя географических названий могут быть легко устранены при повторном издании.

В заключение можно отметить, что книга издана с большим вкусом и удачно иллюстрирована.

Е. Н. Мещерская, А. В. Пайкова.

М. К. Трофимова. *Историко-философские вопросы гностицизма.* (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979, 216 с.

М. К. Трофимова уже не первый раз обращается к данной теме,¹ итогом ее многолетних занятий коптскими текстами из Наг-Хаммади и явилась эта работа.

Уникальные находки большой религиозной библиотеки на коптском языке,

¹ См.: Трофимова М. К. 1) Из истории идеологии II века н. э. — ВДН, 1962, № 4, с. 67—90; 2) Гностицизм: пути и возможности изучения. — Палест. сборник, 1978, вып. 26 (89), с. 107—123.

сделанные в 1945 г. в Верхнем Египте, послужили началом новой отрасли коптологии и религиоведения — изучению рукописей из Наг-Хаммади. Тринадцать рукописей, содержащие 53 сочинения (почти все, за исключением двух, ранее не были известны), дали колоссальный материал по истории коптской письменности и диалектологии, неизмеримо обогатили наши знания по истории религиозной мысли II—III вв. н. э.²

Советский читатель получил книгу, в которой сможет найти объяснение такого интересного явления в истории идеологии первых веков новой эры, каким был гностицизм. Иллюстрацией к нему служат переводы нескольких коптских текстов этого религиозного собрания.

Работа состоит из введения (с. 3—15), где автор рассказывает об истории находок, их издании, раскрывает основную проблематику этих текстов и метод, каким она пользуется при исследовании, объясняет, чем обусловлен выбор четырех разбираемых в книге текстов. Затем следуют пять глав, первая из которых — «Гностицизм» (с. 16—58) — посвящена подробному рассмотрению вопроса, что такое гностицизм. В четырех следующих (с. 59—141) анализируется каждое из сочинений.³ Далее идут два приложения, второе из которых содержит переводы текстов с коптского (с. 159—198). Завершают книгу примечания к основному тексту и переводам (с. 199—215).

Поскольку одна книга не в состоянии полностью осветить всей сложной проблематики гностицизма и привлечь для анализа гностические тексты, которыми мы теперь располагаем, то первостепенную роль, конечно, играет отбор анализируемого материала.

Здесь не ставится задача рассмотреть всю книгу. Мы ограничимся анализом лишь одного текста — «Толкование о душе» (глава 4: с. 110—121, примечания к ней — с. 209—211; перевод текста: с. 188—193, примечания к переводу — с. 214—215).

В главе «Гностицизм» автор, разобрав различные подходы к определению понятия «гностицизм», утверждает, что «единственно твердой основой для определения гностицизма как явления исторического оказываются границы, намеченные еще в древности, когда гностиков связывали с античностью и христианством» (с. 51, 205, примеч. 50). К сожалению, эта мысль, восходящая еще к А. Гарнаку, не поясняется при анализе интересующего нас трактата «Толкование о душе», и остается неясным, какую именно связь автор имел в виду.⁴ Однако интересующий нас памятник, который, как мы постараемся далее показать, вряд ли можно назвать гностическим, следует рассматривать именно в контексте взаимодействия античной философской культуры и раннего христианства.

Обратимся теперь к сочинению второй рукописи из Наг-Хаммади, названному «Толкование о душе», кратко напомнив его содержание. Душа, пребывая у Отца, имела мужеженскую природу. Упав в тело, она потеряла первоначальное единство, стала женщиной и блудницей. Затем она раскаивается, и Отец посылает ей небесного жениха — ее вторую утраченную при падении половину, и через соединение с ним в таинстве брака она спасается и возвращается к Отцу.

Автор безо всяких оговорок помещает трактат в разряд гностических (с. 210—211, примеч. 11). Однако дело обстоит гораздо сложнее. Среди ученых до сих пор нет единогласия в этом вопросе. Первый исследователь текстов из Наг-Хаммади Ж. Доресс называет «Толкование» гностическим сочинением с глоссами позднего редактора.⁵ Первый издатель текста М. Краузе причисляет его к христианско-

² Найденные рукописи датируют IV в., но все они восходят к греческим оригиналам II—III вв.

³ Вторая рукопись из Наг-Хаммади содержит 7 сочинений, из них М. К. Трофимова выбирает 4: Евангелие от Фомы (№ 2), Евангелие от Филиппа (№ 3), Толкование о душе (№ 6) и Книга Фомы Атлета (№ 7).

⁴ Мы не ставим цели выискнуть в суть вопроса о происхождении гностицизма. Однако видеть в гностицизме связь только с античностью и христианством и не видеть связи с пуданизмом — это решать вопрос наполовину. Речь идет не о типологическом сходстве, а об историческом родстве идей.

⁵ Доресс знакомился с еще не изданными рукописями. Сам он назвал свой труд несовершенным и считал, что после того как должным образом будут изданы все рукописи, в его «торопливые заметки» могут быть внесены коррективы. См.: D o r e s s e J. The Secret Books of the Egyptian Gnostics. N. Y., 1960, p. 249, 190—191.

гностическим сочинениям, так как трактат наряду с гностическими чертами содержит и обилие христианских. Текст не подвергался никакой христианской редакции, а написан христианским гностиком.⁶ А. Бёлиг видит в «Толковании» христианизацию нехристианского памятника.⁷ Для К. Рудольфа остается неясным, к какой гностической школе отнести этот текст, однако, считает он, можно думать о симонианах или валентианах.⁸ К симонианам склонен отнести «Толкование» и Г. М. Шенке.⁹ Ж. Зандеэ называет этот трактат негностическим и эллинизированным христианским.¹⁰ К сожалению, почти все эти ученые, так или иначе классифицируя «Толкование о душе», не занимались конкретным исследованием его содержания, и большей частью это замечания вскользь.¹¹

Что же представляет собой трактат «Толкование о душе»?¹² Даже при первом прочтении нетрудно заметить, что это сочинение содержит обилие христианских мыслей. В рассказе мы находим постоянный призыв к покаянию (128, 7, 30; 131, 18; 137, 10).¹³ Не только душа (*ψυχή*) должна покаяться, но и люди, чтобы бог их спас (135, 8; 137, 23). Начало спасения — покаяние (*μετάνοια*). Поэтому до пришествия (*παρουσία*) Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение (*βάπτισμα*) кающихся (135, 21 сл.). Спасение последует тогда, когда бог смилостивится (129, 4; 131, 19). Бог называется здесь добрым человеколюбцем, который слышит душу, взывающую к нему, и посылает ей свет во спасение (135, 26 сл.). Мужская половина души не сама отправляется для воссоединения с павшей женской половиной, но послана Отцом (132, 7). Терминология очищения, обновления тоже христианская — крещение (132, 2). Семья (*σπέρμα*), которое павшая душа получила от общения с мужской половиной, названо животворящим духом (*πνεῦμα*, 134, 2). Обновление души — это возрождение и воскресение (*ἀνάστασις*). Возрождение — это благодать (*χάρις*) и дар господя человеку (134, 32 сл.). При рассуждении о покаянии, крещении, обновлении автор трактата постоянно ссылается на книги Нового завета. Около десяти пассажей текста иллюстрируются цитатами или реминисценциями из евангелий, Деяний апостолов, посланий Павла. Значительную часть текста занимают ветхозаветные цитаты (вместе с новозаветными они составляют почти треть текста). Это дало повод считать, что цитаты первоначально отсутствовали в рассказе и были добавлены для оживления рассказа позднее.¹⁴

Приводимые в трактате цитаты из Писания толкуются аллегорически.¹⁵ Павшая душа — это блудница (Иер. 3, 1—4), дурные страсти — дети Египта

⁶ Krause M. Die Sakramente in der «Exegese über die Seele». — Les textes de Nag-Hammadi / Ed. J. E. Ménard. Leiden, 1975. S. 47.

⁷ Böhlig A. Die Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums. — Supplements to Numen. XXI. Leiden, 1972. S. 396—397.

⁸ Rudolph K. Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig, 1977, S. 127. — Однако на с. 262 и 315 он более склоняется к симонианскому происхождению.

⁹ Schenke H.-M. Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschliessung der Nag-Hammadi-Texte. — KGCS, Berlin, 1977. Bd 120, S. 218.

¹⁰ Zandee J. Rez.: J. E. Menard. L'Authentikos Logos. Quebec, 1977. — Bibliotheca Orientalis, 1978, XXXV, n. 1—2, S. 5—6.

¹¹ Язык «Толкования» подробно проанализирован Краузе, см.: Krause M. — Labib P. Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971, S. 26—31. — Несколько интересных реконструкций испорченных мест текста см.: Brown G. M. Textual notes on the Exegesis on the Soul. — The Bulletin of the American Society of Papyrologist, 1975. vol. XIII. № 1, p. 1—8. — К сожалению, осталась недоступной статья: Wisse F. On Exegizing the Exegesis on the Soul. — Les textes de Nag-Hammadi / Ed. J. E. Ménard. Leiden, 1975, p. 68—81.

¹² Наши заметки не позволяют подробно входить в разбор Евангелия Фомы, которое никоим образом не может быть названо гностическим. Его оригинал написан по-гречески около 140 г. в Эдессе (М. К. Трофимова ничего не говорит о времени и месте его возникновения) в кругах христиан-энкратитов. См.: Quispel G. Gnosticism and the New Testament. — Vigiliae Christianae, 1965, vol. 19, № 2, p. 65—70. — Взгляды энкратитов подробно изложены Климентом Александрийским (Strom, III, 12, 80) и совпадают с богословием Евангелия Фомы. К последнему не раз обращался сирийский христианский мистик Макарий (IV в.), и в их спекуляции можно найти много общего.

¹³ Первая цифра указывает страницу рукописи, вторая — строку.

¹⁴ Robinson W. C. The Exegesis on the Soul. — The Nag-Hammadi library in English. Leiden, 1977, p. 180.

¹⁵ М. К. Трофимова говорит об этом как о «примерах излюбленного гностиками аллегорического толкования» (см. с. 210, примеч. 5).

(Иез. 16, 23 сл.), возвращение души к Отцу — выход еврейского народа «из земли египетской, из дома рабства» (Исх. 3, 8). Как известно, метод аллегорического толкования библейских книг широко применялся александрийскими богословами начиная с Филона.¹⁶ Мы также находим у него сравнение души с блудницей.¹⁷ В «Толкованиях» (130, 21—23) страсти — это плотские (*σαρκικός*) и чувственные (*αισθητός*) сыны Египта. Подобное толкование Египта встречается и у Филона.¹⁸ Если Филон ограничивался преимущественно символическим толкованием Пятикнижия, то христианские александрийские богословы распространили этот метод на все Писание.¹⁹ Как видим, подобная практика существовала у дохристианских (Филон, а до него терапевты²⁰) и у христианских (Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепой)²¹ мыслителей, и считать этот метод прерогативой гностиков, хотя и они охотно пользовались Ветхим заветом для аллегорического объяснения своих построений,²² нет необходимости.

К сказанному можно добавить, что александрийские мыслители и автор «Толкования о душе», рассказывая об истории души, привлекают для иллюстрации одни и те же ветхозаветные тексты, более того, почти те же отрывки из них. В самом деле, говоря о блуде (*πορνεία*) души, Филон, Климент и Ориген²³ ссылаются на те же стихи из книги Иеремии, которые мы встречаем в нашем трактате (Иер. 3, 1—4). Для объяснения этого же сюжета Климент и Ориген, как и автор «Толкования», обращаются к Плачу Иеремии (1,1—2).²⁴ При рассказе о возвращении души в дом Отца автор «Толкования» обращается к 44-му псалму (11—12) и книге Бытия (12, 1),²⁵ эти же пассажи мы находим у Оригена и Дидима.²⁶ Можно предположить, что все эти писатели пользовались каким-то одним сборником, распространенным в Египте (Александрии). Он представлял собой нечто вроде хрестоматии (*Testimonia*), которая содержала ветхозаветные тексты, рассказывающие в аллегориях историю души.

Таким образом, родственный подход к толкованию Писания у александрийских богословов и автора разбираемого сочинения, использование одного и того же источника позволяют думать, что «Толкование о душе» было написано в Александрии в период расцвета александрийской школы, т. е. в конце II—первой половине III в.

Изображение мытарств и тоски души по небесной родине автор трактата видит и в Одиссее. Душа, тоскующая по Отцу, сравнивается то с Одиссеем, живущим в плену у Калипсо и рвущимся на Итаку (136 : 29—35, ср. Од. 1 : 48—59; 5 : 219—220), то с Еленой, страдающей без супруга (136 : 36—137 : 5, ср. Од. 4 : 261—262). Поэмы Гомера, преимущественно Одиссею, философы уже с древних времен сделали предметом аллегорического толкования.²⁷ В эпоху создания «Толкования о душе» возрос интерес к символическому осмыслению Гомера, и к Одиссее, как к поэме, повествующей об истории души, обращались приверженцы различных направлений мысли. Так, Нумений из Апамеи, соеди-

¹⁶ De vita contemplativa / Ed. L. Cohn—S. Reiter.—Philonis Alexandrini opera. Berolini, 1915, v. 6, p. 67, 1—2.

¹⁷ De cherubim / Ed. L. Cohn. — Philonis. . . opera. Berolini, 1896, v. 1, p. 182—183. Ср. «Толкование о душе», 129, 20—22.

¹⁸ De migratione Abraham / Ed. P. Wendland. — Philonis. . . opera. Berolini, 1897, v. 2, p. 283, 15—16: . . . τοῖς κατά αἰσθητῶν ἢ πάθος, ἢ σώμα, ὃν ἔστιν ἡ Αἰγύπτου χώρα σὺμβολόν.

¹⁹ Об аллегорическом методе толкования Писания у Климента см.: Stromata, V, p. 357, 1—2. Подробнее см.: P e r i n J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958, p. 265 sq., 453 sq.

²⁰ De vita contemplativa, p. 53, 10—16.

²¹ Вне Египта можно назвать Мефодия Олимпийского, представителя малоазийской школы богословия, близкого по методу толкования Писания александрийским богословам.

²² Adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Cantabrigiae, 1857, t. 1, p. 169.

²³ Philo. De cherubim, p. 182; Clemens Alexandrinus. Paedagogus, IX, 81 / Ed. O. Stahlin. Berlin, 1960, p. 137; Origenes. Homelien zum Hexateuch / Ed. W. Bachrens. Leipzig, 1920, I, p. 224.

²⁴ Clemens Alexandrinus. Paedagogus, IX, 82, p. 137; Origenes. Homelien. . . , p. 224.

²⁵ Толкование о душе, 133, 17—20; 29—31.

²⁶ Origenes. Selecta in Exodum, 126—127. — PG, 12, col. 292; Didymos. Sur Zacharie / Ed. L. Doutreleau. Paris, 1962, vol. 2, p. 490; vol. 3, p. 886. Греческий текст Дидима см.: S c o p e l l o M. Les «Testimonia» dans le traité de «L'exégèse de l'âme». — Revue de l'histoire des religions, 1977, t. 191, fasc. 2, p. 159—171.

²⁷ В u f f i è r e F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956.

нивший в своей философии платонизм с разнообразными религиозными представлениями Востока, видел в Одиссее историю души, павшей в материю и долженствующей «восстановить себя в беспредельном».²⁸ Для Плотина бегство Одиссея от Кирки и Калипсо — это возвращение на небесную родину.²⁹ Подобное отождествление Одиссея с душой, которая стремится на небесную родину, критиковал уже Климент Александрийский.³⁰ Это представление восходит к среднему платонизму, к школе Антиоха Аскалона³¹ и отсюда, видимо, было взято Филоном,³² который также доказывал необходимость аллегорического понимания Гомера.³³ Использовали Гомера для иллюстрации своих построений и гностики,³⁴ давая место в своих мифах некоторым гомеровским темам . . . просто следовали моде своего времени».³⁵

При анализе «Толкования о душе» возникает вопрос, в каком виде находилась поэма Гомера перед автором трактата: был ли это сам текст или, как в случае с Ветхим заветом, *testimonia*.³⁶ В коптском тексте употреблены греческие слова, которых нет в соответствующих местах Одиссея,³⁷ значит, и сам греческий оригинал трактата содержал не стихи Гомера, а лишь их прозаическую передачу. Будь в оригинале стихотворные цитаты, гомеровские слова попали бы и в коптский текст. Видимо, автор хорошо знал Одиссею и по памяти включал пассажи из нее в свой рассказ.

На основе иллюстративного материала, к которому часто обращается автор трактата, можно заключить, что перед нами человек, хорошо знакомый с библейской традицией и свободно в ней ориентирующийся, но не чуждый также и языческой мудрости. Привлекаемые им тексты толкуются аллегорически, что вполне соответствует духу времени. Но то, что он по толкованию Писания близок к александрийским богословам, а в понимании Гомера примыкает скорее к неоплатоникам, не приближает нас к ответу на вопрос, кто же был автор по конфессиональной принадлежности. Свет пролет, на наш взгляд, разбор основного мифа «Толкования о душе», к которому теперь и обратимся.

Потеря души при падении от Отца первоначального единства и детства, последующее его восстановление³⁸ в таинстве брака с небесным посланцем-женехом и возвращение к Отцу на первый взгляд напоминают гностический миф валентинианского толка о падении. Однако при детальном сравнении становятся очевидными существенные расхождения с разбираемым памятником.

Согласно представлениям Валентина, падение последнего из эонов, Софии, из Плеромы произошло вследствие незнания (*ἄγνοια*) Отца всего. Через обретение знания (*γνώσις*) происходит искупление и возвращение в Плерому. Причина падения души в интересующем нас тексте не объясняется, и восстановление

²⁸ Порфирий «О пещере нимф», 34. — В кн.: Вопросы классической филологии. М., 1976, VI, с. 44 (перевод А. А. Тахо-Годи). Этот трактат Порфирия также посвящен символическому толкованию отрывка из Одиссеи (XIII, 102—112).

²⁹ Plotin. *Enneades*, I, 6, 8 / Ed. E. Brehier. Paris, 1954.

³⁰ Clem. *Protrepticus*, IX, 86, 2 / Ed. Stahlin, p. 64: 'Ὁ Ἰθακῆσιος γέρον οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος. . . ἀλλὰ τοῦ καπνοῦ.

³¹ Bouanacé P. *Echo des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*. — Philon d'Alexandrie. Paris, 1967, p. 170—173.

³² De agricultura, 65 / Ed. Wendland, p. 108: Τῷ γὰρ ὄντι πάσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν εἶλας καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὄνειρον.

³³ De providentia II (Текст дошел в древнеармянском переводе) / Ed. Aucher. Venetiis, 1822, p. 75—76.

³⁴ Ippolytus. *Philosophumena*, V, 7 / Ed. Wendland. См. также: Carcopino J. *De Pythagore aux apôtres*. Paris, 1957, p. 190—192.

³⁵ Dorese J. *The Secret Books*. . . , p. 192.

³⁶ Krause M. *Aussagen über das Alte Testament in z. t. bisher unver öffentlichten gnostischen Texten aus Nag-Hammadi*. — *Supplements to Numen*, XXI, Leiden, 1972, S. 455.

³⁷ В двух коротких реминисценциях к Гомеру встречаются четыре слова: ἕλεσεν, ἀπάτη, ἐπινομήσεν, ἀπάτην.

³⁸ Историю падения и восхождения души можно найти у таких различных мыслителей, как Валентин, автор Апокрифа Иоанна, Ориген, Плотин, Мани. Во всех этих системах мысли движение начинается с падения, отчуждения от божественной истины, потери первоначального единства, завершается восхождением наверх и восстановлением. См.: Jonas H. *The Soul in gnosticism and Plotinus*. — In: *Le néoplatonisme*. Paris, 1971, p. 45—53.

происходит не в результате обретения знания.³⁹ Оппозицию «незнание» — «знание», ключевую для валентиниан, «Толкование о душе» не знает, не на ней лежит смысловая нагрузка трактата. Падение Софии явилось причиной создания Демидурга (бога Ветхого завета) и, следовательно, мира. Подобное космогоническое следствие отсутствует в нашем памятнике. «Толкование» не знает и оппозиции «Отец всего» — «Демидургу», обязательную почти для всех систем гностической мысли. Обретя знание, София поднимается в Плерому и там в брачном чертоге соединяется с женихом. В «Толковании» жених, посланный Отцом, спускается в нижний мир для спасения души и соединения с ней в брачном чертоге. Нет в тексте и деления на три рода людей: духовных (*πνευματικοί*), которые спасутся благодаря причастности духовной природе; душевных (*ψυχικοί*), чье спасение зависит от свободы выбора; плотских (материальных, *δαίμονιοί*), которые погибнут.⁴⁰ В «Толковании» спасение доступно любому.⁴¹

Трактат избегает полностью гностической терминологии. Ни Плеромы (*πλήρωμα*), ни эонов (*αἰώνες*), ни Софии (*Σοφία*), ни Демидурга (*δημιουργός*) и архонтов (*ἄρχοντες*) и т. п. — понятий, которые в гностических построениях играли главную роль, мы не найдем в разбираемом сочинении. Рассказ строится исключительно на библейской терминологии. Эти замечания позволяют предположить, что перед нами произведение, содержащее не гностический миф, а аллегорическое осмысление основной христианской идеи о грехопадении и искуплении. Пребывая у Отца, первый человек (душа) был безгрешен и андрогин,⁴² нарушив заповедь, он отпал от бога, подвергся дурным страстям, стал вместилищем порока. Чтобы человек смог искупить свои грехи, Отец посылает Спасителя, который должен вернуть человека в первоначальное безгрешное состояние, примирить его с Отцом. Необходимо для этого условие — покаяние и крещение.⁴³ Спаситель назван женихом. Христос — жених хорошо известен из Нового завета,⁴⁴ откуда этот образ перешел и в патристическую литературу. Спасение совершается в брачном чертоге (*νυμφών*) — образ, который также встречается в новозаветных произведениях⁴⁵ и знаком более поздней христианской литературе.

Если верны эти наблюдения, то христианский характер памятника очевиден. Однако основная мысль сочинения выражена не эксплицитно. Метафоричность изложения оставляет место и для других возможностей понимания смысла. Так, например, с женихом мог отождествляться *Λόγος*, который ведет неразумную душу от страстей (*πάθος*) к бесстрастию (*ἀπάθεια*), и тогда понимание сводится в моральный план. Так могли истолковывать трактат стоики. И, конечно, не был непонятен этот трактат гностикам-валентинианам.⁴⁶ Может быть, подобная многозначность понимания достигалась автором сознательно, в угоду более широкому кругу эллинистически иудейски образованных читателей. Однако следует помнить, что не всегда можно четко провести границу между гностицизмом и ранним христианством и что между ними лежало «широкое поле эллинизированной библейской мысли, начало которой положил Филон».⁴⁷

В заключение сделаем некоторые замечания к переводу. Текст не разбит

³⁹ На с. 114 М. К. Трофимова говорит: «Путь же, проделанный душой, путь познания (в Толковании в таком смысле это слово не встречается, но другие документы позволяют его здесь употребить) . . .». Во многих отношениях родственный «Толкованию» 3-й текст из 6-й рукописи «Истинное учение» также не знает понятия «гносис».

⁴⁰ Подробная картина валентинианского мифа о падении дава Иринеем (Adv. Haer. I, 1) и Ипполитом (Philos., VI, 29).

⁴¹ 135 : 26—28: «Отец—человеколюбец добрый и слышит душу, взывающую к нему, и посылает ей свет во спасение».

⁴² Андрогинность человека (души) — это указание на его асексуальность, целостность, догреховное состояние. См.: Philo. De opificio mundi, 134 / Ed. L. Cohn, p. 46, 20: человек создан . . . ἀνδράματος, οὗτε ἄρρεν οὗτε θῆλυ, ἀφάρτος φύσει.

⁴³ Толкование, 135:22—24: «Ибо начало спасения — покаяние. Поэтому до пришествия Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение — покаяния».

⁴⁴ В Евангелии от Марка (2:19) Иисус сам называет себя женихом (*νυμφίος*), а Иоанн говорит о Христе как о женихе, имеющем невесту (3—29).

⁴⁵ Например, в притче о десяти девах (Матф. 25:1—13), где γάμος равно *νυμφών*.

⁴⁶ На с. 112 М. К. Трофимова говорит: «Многозначность — одна из отличительных особенностей языка Толкования».

⁴⁷ Z and e J. Rev. . . ., S. 21.

на стихи, если в основном тексте дается отсылка к переводу, там указана лишь страница, что затрудняет нахождение нужного места. Текст, как указывает сам автор, изобилует греческой философской терминологией, и если из-за трудностей набора невозможно было после каждого термина помещать его греческое написание, следуя установившейся практике перевода коптских текстов на европейские языки, то необходимо было в конце книги поместить словарь греческих слов с указанием мест, где они встречаются. Это позволило бы отчетливо увидеть общую для «Толкования о душе» и раннехристианской литературы терминологию. Сам перевод выполнен весьма тщательно и точно.⁴⁸

А. Л. Хосроев.

В. Г. Луконин. *Иран в III веке. Новые материалы и опыт исторической реконструкции*. М., 1979.

Рецензируемая книга является продолжением серии работ автора, посвященной проблемам истории и культуры раннесасанидского Ирана.¹ На этот раз предметом исследования стали события последней трети III в., слабо отраженные в нарративных источниках, но представляющие исключительный интерес для изучения внутренней политики и идеологии Сасанидского государства.

Решающими источниками при реконструкции событий смутного периода истории Ирана для В. Г. Луконина являются памятники, традиционно отнесенные к сфере вспомогательных исторических дисциплин: эпиграфика, нумизматика, торевтика, глиптика, наскальная живопись (рельефы). Их наивысшее достоинство состоит в том, что они современны описываемой эпохе и при умелой интерпретации наиболее информативны. Однако сама интерпретация — вещь чрезвычайно трудная, ибо, как отметил автор, «в надписях совсем нет последовательного описания истории . . . На изобразительных же памятниках, как правило, нет пояснительных текстов».² Из отдельных надписей, рельефов и памятников материальной культуры предстояло воссоздать один из интереснейших этапов истории Иранского государства.

Первая попытка реконструкции событий последней трети III в. была предпринята В. Г. Лукониным уже в 60-е гг., и ее результаты изложены в известной монографии «Культура сасанидского Ирана» (1969 г.). Возвращение к этой теме в конце 70-х гг. было вызвано необходимостью учета нового материала (дополнительные надписи и новые нумизматические клады), который давал возможность по-новому интерпретировать сюжеты скальных рельефов и заполнял лакуны в предложенной ранее схеме реконструкции.

В собственном смысле слова опыт исторической реконструкции занимает едва ли одну десятую часть новой книги В. Г. Луконина, представляя завершающий этап исследования, своего рода развернутые выводы, к которым автор пришел в результате тщательного анализа текста надписей и изображений на рельефах сасанидских чаш и монет.

Главными действующими лицами официальной сасанидской истории, разные эпизоды которой нашли отражение в названных памятниках, являются представители царствующего рода и придворной знати. Два раздела книги В. Г. Луконина посвящены роду Сасанидов и знати.

В первом разделе (с. 9—23) автор подверг анализу всю информацию, которую сообщают о потомках четырех сыновей Шапура I и их женах надпись этого шаханшаха на «Каабе Зороастра» и надпись Нарсе в Пайкули. На основании полученных данных В. Г. Луконин восстанавливает последовательность правления принцев из рода Сасанидов в уделах («царствах») Армении, Сакастана и

⁴⁸ 134 : 1—2: «Дух животворящий», а не «Дух святой, животворящий». На с. 214 в примечаниях к переводу ошибочно: примеч. 27 — вместо Марк 1 : 4 Матфей 1 : 4; примеч. 29 и 30 — вместо Исайя — Исход.

¹ Этим сюжетам В. Г. Луконин посвятил многие исследования, основными из которых являются «Иран в эпоху первых сасанидов» (Л., 1961), «Сасанидские геммы» (в соавторстве с А. Я. Борисовым; Л., 1963) и «Культура сасанидского Ирана: Иран в III—V вв. Очерки по истории культуры» (М., 1969).

² Луконин В. Г. Иран в III веке, с. 5.