

ДЕМИУРГ В АПОКРИФЕ ИОАННА

В 1896 году заслуженный исследователь Карл Шмидт объявил в Трудах Берлинской Академии Наук (стр.839f.) о приобретении коптского гностического кодекса, Берлинского папируса 8502, содержащего помимо других текстов и Апокриф Иоанна.

Девятью годами позже, в 1905 году, в предисловии к первому тому *Coptische Gnostische Schriften*, содержащему перевод Пистис-Софии, Книг Йеу и т.д., Шмидт пообещал, что во второй том войдут три ещё не опубликованных произведения из Берлинского кодекса, то есть Евангелие от Марии, Апокриф Иоанна и Премудрость Иисуса Христа.

Предварительно Шмидт в 1907 году опубликовал сравнение содержания Апокрифа Иоанна с главой 29 первой книги епископа Иринея Лионского *Adversus haereses*, для которой он, предположительно, явился источником¹. Издание коптского текста, которое должно было предварить перевод в известной серии греческих христианских авторов (GCS), было почти готово в 1912 году, но, как это зачастую случается при безответственном промедлении с публикацией, лопнувшая в подвале издательского дома в Лейпциге труба погубила весь тираж. Всё это, конечно, было чистой случайностью.

Только незадолго до своей смерти, наступившей 17 апреля 1938 года, Шмидт начал готовить новое издание сохранившихся у него корректур. После его смерти оказалось нелегко получить доступ к его бумагам, находившимся в руках родственников Шмидта, бывшего холостяком. В 1939 году коптский текст всего издания был напечатан на ротаторе.

В это время Иоганн Мунк из Ааруса, Дания, взялся продолжить издание, но вскоре отказался. В 1941 году Вальтеру Тиллю была поручена эта же задача, и он направил готовую к публикации рукопись в Берлинскую Академию. К несчастью, продолжавшаяся война помешала публикации. Вскоре после окончания войны Тилль узнал, что открыта коптская гностическая библиотека и что один из кодексов, приобретённых Коптским Музеем в 1946 году, содержит два текста, параллельных берлинской рукописи. Это стало причиной нового промедления. В 1950 году доктор Пахор Лабиб любезно позволил Тиллю изучить каирскую рукопись и опубликовать разночтения в критическом аппарате издания, вышедшего, наконец, в 1955 году².

Никто не может сказать, что Шмидт или Тилль работали непродуктивно, однако мы должны отметить, что это длительное промедление было исключительно неудачным, поскольку гностические исследования могли принять совершенно иное направление, если бы этот текст стал доступен раньше. Обсуждение истоков происхождения гностицизма могло бы быть менее фантастическим и более прочно основанным на фактах, поскольку, как мы теперь видим, Апокриф Иоанна во многих отношениях является основополагающим текстом. Но в то время очень немногие понимали его значение.

Следует сделать исключение для двух выдающихся исследователей, которых, оглядываясь назад, можно назвать гениями в нашей области. Они сумели увидеть, что этот текст является основополагающим, и передать почти эзотерическую информацию о его существовании младшему поколению. Я говорю об Эрике Петерсоне и Анри-Шарле Пюэше.

Эрик Петерсон обычно скрывал свою острую проницательность за тёмным и трудным стилем. В конце своей жизни он пришел к выводу, как и Франц Овербек до него, что христианство по своей сути с самого начала было аскетической, жизнеотрицающей

¹ C.Schmidt, в *Philotesia*, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin, 1907, 315-336.

² W.C.Till, *Die Gnostischen Schriften der koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955, 183-208.

религией. В качестве доказательства этого тезиса он приводил апокрифические Деяния апостолов, которые, по его мнению были не столько гностическими, сколько энкратитскими с иудеохристианским фоном. Он утверждал, что эти Деяния, особенно Деяния Фомы, а также сирийское христианство в целом и даже манихейство находились под влиянием энкратита Татиана, ассирийца и сирийца из Адиабены. С этой точки зрения он изучил гамбургские фрагменты Деяний Павла, опубликованные Карлом Шмидтом в 1936 году, но не привлёкшие внимания исследователей патристики в беспокойные годы до, во время и после войны³.

Там он нашёл примечательное принижение женщины: "Женщина, правительница мира, хозяйка множества золота, обительница великой роскоши, великолепная в своих одеяниях, сядь на пол и забудь своё богатство и свою красоту и свои наряды"⁴. Этот отрывок имеет множество параллелей в других Деяниях и ясно показывает, насколько все они энкратитские. Чуть дальше в этом же фрагменте мы читаем, что Павел молился, чтобы оковы его рук были сломаны. После этого явился прекрасный юноша и, улыбаясь, освободил его. Петерсон связывает это с "прекрасным улыбающимся юношей" в Деяниях Иоанна и аналогичным представлением в других Деяниях. Согласно Петерсону, когда Павел вышел из темницы, чтобы крестить благородную женщину в море, юноша шёл перед ним с факелом. Этому есть параллели в нескольких отрывках Деяний Фомы (118, 119, 154, 157) и в других местах.

Все эти отрывки представляются аллюзиями на подразумеваемую мысль о том, что Христос многообразен и являет Себя то как дитя, то как юноша, то как старец. Так Он описан в Деяниях Петра, 21:

Тогда Пётр сказал им: Расскажите нам, что вы видели. – И они сказали: Мы видели старца, имеющего такой вид, какой мы не сможем описать тебе, – но другие сказали: Мы видели юношу, – а иные сказали: Мы видели мальчика, который нежно коснулся наших глаз, и наши глаза открылись.

Эту примечательную христологию, полностью отличную от халкидонского *atreptos*, Петерсон объясняет через богословие Татиана. Действительно, этот учитель энкратитов в своём Обращении к эллинам, 26, спрашивает своих оппонентов, почему они разделяют время, говоря, что одна его часть – прошлое, другая – настоящее, а третья – будущее. Как плывущие по морю воображают в своём неведении, что судно стоит на месте, а холмы на берегу проплывают мимо них, так и эллины не знают, что это они движутся, тогда как в действительности существует только неподвижная вечность, *Aiōn Hestōs*, пока творец хочет, чтобы она существовала.

Таким образом, Христос в апокрифических Деяниях – это Эон, являющий Себя как ребёнок, юноша и старец, то есть в символах будущего, настоящего и прошлого. В 1949 году, во время написания этой статьи, Петерсону было известно предварительное сообщение Шмидта об Апокрифе Иоанна и по меньшей мере одному из своих друзей он говорил о связи понятия Эона с описанием Христа в Апокрифе. Очевидно, он не решился опубликовать своё великое открытие, поскольку перевод Шмидта в этом месте сомнителен и неполон⁵. Ещё в 1959 году, при переиздании своей книги, вышедшей после появления издания Тилля, он говорил только, что отрывок Апокрифа Иоанна "и вот, явился мне ребёнок. Я, однако, увидел явление, как старца" интересен, но труден для истолкования. Нет сомнения, что если бы он знал правильный перевод, он сказал бы о том, о чём он думал еще в 1949 году, – что во вводной части Апокрифа Иоанна, как и в апокрифических Деяниях апостолов, Христос являет Себя в тройственном символе ребёнка, юноши и старца. Поскольку теперь мы знаем,

³ E.Peterson, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli, *Vigiliae Christianae*, 1949, 142-162; также в *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome, Freiburg and Vienna, 1959, 183-208.

⁴ E.Hennecke and W.Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (transl. by R.McL.Wilson), vol.2, London, 1965, 370.

⁵ *Philotesia*, 317.

что этот отрывок в Берлинском кодексе содержит лауну, в которой был упомянут юноша, как следует из перевода того же самого отрывка по версии кодекса II Наг Хаммади:

В то время, как я думал об этом в сердце моём, небеса раскрылись, и всё творение, что ниже неба, осветилось, и весь мир содрогнулся. Я испугался и пал ниц, когда увидел в свете *юношу*, который стоял предо мною. Но когда я смотрел на него, он стал подобным *старцу*. И он изменял свой облик, став как *дитя* в то же время предо мною. Он был единством многих форм в свете, и формы открывались одна в другой. Будучи одним, почему он был в трёх формах? (русский перевод М.К.Трофимовой).

Это сильно отличающаяся от Берлинского кодекса и, несомненно, первоначальная версия. Берлинский текст, не упоминающий о ребёнке, содержит лауну и испорчен в этом месте. Таким образом, Петерсон не мог знать текст, подтверждающий его замечательную догадку.

Анри-Шарль Пюэш, который также был знаком с предварительным сообщением Шмидта, в то время ещё не известным никому, находился в значительно более выгодном положении, чем Петерсон, когда писал об Эоне в Апокрифе Иоанна, поскольку имел в своём распоряжении издания Гиверсена и Краузе. Он писал с огромной эрудицией и ясностью⁶. Как параллель к тройственному явлению Христа он добавляет отрывок из Фотия, согласно которому Иисус является Своим ученикам как *véος, πρεσβύτες, παῖς*⁷.

Возможно, Фотий ссылается на утраченные части апокрифических Деяний, но это же представление сохранилось в Деяниях Иоанна, 88 и 89, где Иоанн рассказывает, что Иакову Христос явил Себя как ребёнок, тогда как Иоанну Он явился, как прекрасный человек с веселым выражением лица и вновь, как старец с лысой головой, но пышной бородой.

Более того, Пюэш обсуждает параллель уже упоминавшихся Деяний Петра и Vita Abencii, стр.22, где три группы старух, или три старухи, видят Христа, соответственно, как старца, юношу и мальчика. Более интересно Мученичество Петра и Павла⁸. Там говорится, что это Симон Маг менял облик и возраст, превращаясь в ребёнка, юношу, старца. Это же понимание вечности подразумевается выражением *Ἐστὼς, στάς, στήσόμενος*, примененным к Симону. Это позволяет предположить, что подобные взгляды были присущи не только христианам.

Эти превращения могли считаться выражением необычайной силы и приспособлением к различному уровню духовных возможностей зрителей. С другой стороны, ясно, что эта христология представлена по образу Эона, в котором прошлое настоящее и будущее сосуществуют одновременно. Иисус здесь является персонификацией Эона (моденский рельеф Фанеса = Эона показывает нам, что в то время изображение этого вечного бога в виде красивого человека около тридцати лет было достаточно распространённым. – Ж.Киспель)

Пюэш цитирует несколько христианских текстов, включая Марко Поло, который сообщает нам более или менее ясно, как три короля с Востока, пришедшие в Вифлеем поклониться Христу, увидели новорожденного Царя соответственно своему возрасту – как маленького ребенка, тридцатилетнего мужчину и пожилого человека. Источником этой легенды представляется Diègèsis (сообщение) о "вещах, случившихся" в Персии, написанное во второй половине V столетия в Западной Сирии.

Этот материал стремится показать, что отрывок из вступления к Апокрифу Иоанна, связанный с многообразностью Христа, отражает хорошо известное христианское представление, широко распространённое во II веке и даже, возможно, связанное с богословием Татиана. Это подтверждает общее мнение исследователей, согласно которому

⁶ H.-Ch.Puech, в *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 1966/67, 128-136.

⁷ Photius, *Bibliotheca* 114, ed. by R.Henry, II, Paris 1960, 85.

⁸ *Martyrium Petri et Pauli* 14; Lipsius and Bonnet I, 130,18 – 132,8.

вступление было добавлено позднее к уже существующему произведению и имеет мало общего с основным содержанием нехристианского по своему происхождению мифа. Именно поэтому мы находим во вступлении иудейское замечание, которое также отмечено в другом христианском тексте. Фарисей Ариманий обвиняет Иисуса в том, что Он отвратил Своих учеников "от преданий их отцов" (типично иудейское выражение). Точно также иудейский первосвященник Аниан в Деяниях Филиппа, в той или иной степени мессалианских (19 (14), Lipsius II, 2, 10), спрашивает: "Ведь ты не думаешь отвратить нас от преданий наших отцов?" Как отметил Уоррен Дж. Блэкстон, то, что мы видим, это выводы из общей традиции, в которой классическое иудейское противостояние христианству выражено утверждением, что Иисус пытался отвратить иудеев от преданий их отцов⁹.

II

Этот вклад Петерсона и Пюзша очень важен, поскольку они привлекают наше внимание к связи Апокрифа Иоанна с понятием Эона. Чего они не смогли увидеть, да и не могли увидеть в то время из-за сложного состава текста, так это того, что представления о демиурге в Апокрифе, принадлежащие к самой сердцевине мифа, также должны быть связаны с представлениями об Эоне, распространёнными в эллинистические времена.

В действительности, именно этот тезис я хочу защитить в данной статье, или даже более, обозначить более точно, как я это вижу, что образ демиурга в Апокрифе Иоанна сформирован по образу демиурга орфиков, Фанеса или Эроса, ставшего Эоном в эллинистические времена.

Чтобы различить это ясно, мы должны привести несколько дошедших до нас различающихся версий рождения демиурга. Но поскольку это запутанная и сбивающая с толку история, мы огласим наши результаты здесь и порекомендуем нетерпеливому читателю продолжить с главы III.

Версия Апокрифа Иоанна сообщает нам, что у демиурга морда льва и тело змеи, но уже не упоминает о рождении демиурга из материи внизу. Только на основании также найденных в Наг Хаммади Ипостаси архонтов (II,4) и Происхождения мира (II,5) может быть восстановлена более древняя версия, согласно которой демиург возникает из хаоса и возносится в высшую область видимого мира. И эта концепция известна нам из более древних источников.

A

В 29 главе I книги *Adversus Haereses* Ириной кратко перечисляет основные учения тех, кого он называет Барбело-гностиками. Установлено, что Ириной пользовался версией Апокрифа Иоанна. Она содержала историю падения Софии, также названной Святым Духом и Пруникой (блудницей):

Потом от первого ангела, который находится при Единородном, произошёл Дух Святой, Которого они называют Премудростью (σοφία) и Пруникос. Он же, увидев, что всё прочее находится в сочетании, а Он не имеет супруга, искал, с кем бы ему сочетаться; и не нашедши его, Он расширился и *посмотрел на нижние области*, думая найти здесь супруга; и не нашедши, с досадою отвернулся назад, потому что сделал попытку без благоволения Отца. После того, побуждаемый простотою и добротою, Он произвёл творение, в котором было неведение и дерзость. Это произведение, говорят они, есть первый начальник (πρωταρχῶν), создатель этого творения; его, по сказанию

⁹ W.J.Blackstone, A short Note on the 'Apokryphon Johannis', *Vigiliae Christianae*, 1965, 163.

их, великая сила отвлекла от матери, и он нисшёл от неё в нижние области и сотворил твердь небесную, в которой, по словам их, и живёт он (русский перевод прот. Преображенского).

Это настолько сходно с оригинальным учением Валентина, что он должен был быть знаком с этой версией мифа. Ириней должен был пользоваться при написании этой главы письменным источником, аналогичным использованному автором Апокрифа Иоанна. Недавно было сделано предположение, что Ириней нашёл его среди работ, которыми валентиниане пользовались как источниками своего учения, хотя они и не были, строго говоря, валентинианскими, и что этот источник мог быть даже и нехристианским¹⁰. Мы можем предположить, что он был известен и самому Валентину около 140 года.

И тем не менее, мы можем сказать, что даже эта версия Апокрифа Иоанна не содержала древнейшей формы мифа. Здесь, а не в других версиях, говорится, что *София смотрит вниз, в нижние части этого мира*.

Это очень древняя тема. О Дионисе говорится, что он был зачарован титанами с помощью зеркала. Это зеркало стало причиной падения души. Дионис рассеян благодаря зеркалу, и Дионис временами отождествлялся с мировой душой¹¹. Эта тема перешла от Диониса к Софии на ранней стадии. Во фрагменте, процитированном Василидом, говорится, что Свет (= София) почувствовал желание пристально взглянуть во Тьму и бросил взгляд на неё как будто в зеркало (подразумевается, что первичные воды хаоса отразили образ Софии). Это было только отражением и отблеском, который они разорвали на части (подобно Дионису). Поэтому мы находим в этом мире подобие Блага¹².

Согласно Парафразу Сима, сначала были только Свет и Тьма и Дух между ними. Тьма не знала о том, что было нечто выше неё. Она была покрыта водой и двигалась. Дух посмотрел вниз и увидел воду Тьмы. Затем Ум Тьмы получил образ (*eine*) Духа, ясно отразившийся в водах хаоса. Этот ум Тьмы *поднялся* и осветил всю преисподнюю (демиург выходит из хаоса). Затем бесконечный свет явился Духу в образе Дердекии, ребёнка, носителя откровения (1,26 – 4,12). Далее говорится о том, что свет Духа, находившийся в чреве (*phisis*), из которого произошёл мир, был *образом*, явившимся в виде змея (*therion*) с множеством ликов, извивавшимся внизу. Сравнение с Ипполитом, *Refutatio* V,19, позволяет предположить, что это демиург.

Из этого мы должны сделать вывод, что в изначальном мифе София отбросила свой образ на воды хаоса, которые отразили только её ущербное подобие, демиурга¹³. Но в версии Ириней говорится только о том, что София посмотрела вниз, а не о том, что её образ отразился в хаосе и произвёл демиурга. Напротив, говорится, что демиург был произведён Софией наверху и нисшёл, чтобы сотворить мир. Это непоследовательно.

В

Мысль о том, что София смотрит вниз, в бездну, полностью исчезла в коптской версии Апокрифа Иоанна, содержащейся в Берлинском папирусе 8502. В нём, однако, мы находим явление демиурга в животном образе, хотя и в ошибочной форме. Говорится, что

¹⁰ P.Perkins, *Irenaeus and Gnostics, Vigiliae Christianae*, 1976, 193-200, 200.

¹¹ R.Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-23/II Teil, Leipzig and Berlin, 1925 (reprint, Hildesheim, 1966), 168 и 179.

¹² Hegemonius, *Acta Archelai*, 67, 4-12; Beeson, 96-97.

¹³ В Ипостаси архонтов демиург, создание Софии, – образ неба. Он получил образ от материи, как выкидыш, и имел образ льва (142,7-23). Не говорится, что этот образ – отражение образа Софии в материи, демиург не происходит от или из Софии, как в Апокрифе Иоанна. В Происхождении мира (146,13 слл.) из Софии является образ, завеса, которая отбрасывает тень, хаос. Из воды поднимается архонт в облике льва, андрогинный демиург. Это представляется вариациями оригинального мифа.

София имела свою собственную мысль. Она хотела явить из себя образ без согласия своего супруга (*syzygos*). Она породила из-за своего распутства (*prounikos*). Её плод явился несовершеннолетним и отвратительным, он не походил на свою мать:

Глянула тут она на него вопросительно, а он оказался по внешности (совсем) иным: не то змей, не то лев. Его глаза горели огнем. Она отшвырнула его прочь от себя, прочь от этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо родила она его в неведении. Она связала с ним облако света. Она установила в центре облака трон, дабы никто не смог увидеть его, кроме Духа Святого, которого обычно именуют как Жизнь – Мать каждого. И дала она ему имя: Ялдаваоф. Таков вот первый Архонт. Этот утаил силу несметную от Матери. Он удалился от неё (и) повернул прочь от того места, в котором был рождён. Он захватил другое место. Он создал себе Эон, полыхающий пламенем и светящийся, – тот, внутри которого он (= Ялдаваоф) и сейчас, – и сочетал (его) с Безумием (*aponoia*), которое при нём, и породил власти, которые под ним, – двенадцать Ангелов, каждый из которых при своём Эоне по образу эонов бессмертных. И он создал для каждого из них по семь Ангелов... (37,16-39,17; Till, 113-119. Русский перевод А.С.Четверухина).

Этот демиург аналогичен демиургу в платоновском Тимее тем, что он творит материальный мир по образцам духовного мира. Не может быть ни малейшего сомнения, что он произошел от Софии вверху, а не от материи хаоса внизу. То, что он зверовиден, не может быть вторичным элементом, хотя Ириней и не упоминает об этом. Версия Берлинского папируса неточна и предполагает, что у Ялдаваофа два лица подобно двуликому римскому божеству Янусу. Это являлось препятствием для правильной интерпретации его образа и приводило к неверным переводам. Параллельная версия Кодекса III (14,9 – 16,18) Наг Хаммади не лучше. Оттуда мы узнаём, что у Ялдаваофа лицо (*ha*) льва и лицо (*ha*) змеи.

С

Версия Кодекса II (9,25 – 10,28) значительно отличается. Там мы также читаем, что София замыслила в себе мысль, чтобы явить свой образ без своего товарища. Из неё была явлена несовершеннолетняя тварь, облик которой был отличен от её облика:

Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный – змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молний. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, ибо она создала его в незнании.

Она окружила его облаком света и поместила в нём его престол, чтобы никто не увидел его. Это Ялдаваоф, первый архонт, нисшедший, чтобы произвести двенадцать и семь ангелов и господствовать над миром.

Версия Кодекса IV (15,1 – 16,6) повреждена настолько, что не может быть для нас полезна.

Мы привели перевод данного отрывка, поскольку хотели ясно показать, что Ялдаваоф – чудовищный образ с телом змея и головой льва. Подобное изображение очень часто можно найти на амулетах первых столетий нашей эры, называемых камнями Хнубиса: они обычно изображают змея с толстым телом и головой льва¹⁴. Также и Абраксас, бог с петушиной головой и ногами-змеями, иногда изображался с головой льва¹⁵. Возможно, это ведет нас по верному следу, поскольку Абраксас мог сформироваться под влиянием гораздо более

¹⁴ Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor, 1950, 54.

¹⁵ Ср. Herman Hesse and Gnosis. // *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

древнего иконографического типа.

III

Я обращаюсь к известному мифу о космическом яйце, который, если взять его в упрощённой форме, повествует, как небо и земля были разделены демиургом, родившимся из хаоса. Драматург Аристофан в своей комедии "Птицы" рассказывает нам такую историю:

Хаос, Ночь и Эреб – вот что было сперва да ещё только Тартара бездна.
 Вовсе не было воздуха, неба, земли. В беспредельном Эребовом лоне
 Ночь, от ветра зачав, первородок-яйцо принесла. Но сменялись годами
 Быстротечные годы, и вот из яйца появился Эрот сладострастный.
 Он явился в сверкании крыл золотых, легконогому ветру подобный.
 С чёрным Хаосом в Тартаре сблизился он, в беспредельной обители мрака,
 И от этого мы появились на свет, первородное племя Эрота.
 Все смешала любовь. И уж только потом родились олимпийские боги.
 Из различных смешений различных вещей появились и небо, и море,
 И земля, и нетленное племя богов¹⁶.

Чтобы рассмотреть этот миф в правильной перспективе и показать его значение для изучения гностицизма, я хотел бы сделать несколько важных замечаний.

Нет уверенности, что всем известны значительные изменения в наших взглядах, ставшие следствием открытия микенского языка, в основном благодаря усилиям Майкла Вентриса и Джона Чедвика¹⁷ соединённых с источниками из Рас-Шамры и ханаанской цивилизацией в целом. Это привлекло внимание крупнейших исследователей к восточным элементам, интегрированным в греческую религию уже во II тысячелетии до н.э.¹⁸

Афродита теперь мыслится, как божество, привезенное финикийцами на Кипр, а оттуда в Киферу на Пелопоннесе еще в ахейские времена, до дорийского вторжения. Это, таким образом, означает, что Афродита – никто иная, как Астарта или Иштар, воинственная андрогинная богиня любви на Ближнем Востоке, но она получила свою иммиграционную визу так рано, что стала матерью-основательницей греческой нации¹⁹. Более того, недавно выяснилось, что классический миф о фениксе был заимствован не из египетского мифа о птице *benpu*, а развился из широко распространённой восточной концепции птицы Солнца. Эта солнечная птица вошла в микенскую культуру из семитского мира через Финикию. В недавно расшифрованных табличках линейного письма В мы находим слово *po-ni-ke*, "финикийская птица", из которой позднее развился феникс²⁰.

Мы не должны отбрасывать а limine возможности, что космогонический демиург в космическом яйце проделал тот же путь. Этот демиург был назван Эросом или Фанесом, сияющим. Культ Эроса представляется очень древним и очень архаичным. Согласно Павсанию²¹, он почитался в *Thespieae* как камень без какого-либо образа, представлявший, таким образом, фаллос человека и животных и в то же время молнию, приносящую дождь и плодородие земле. Фанес – это адекватное имя для космогонического божества: "Да будет свет!" Но каким образом Эрос, соединяющая сила, на самом деле отделяет небо от земли?

¹⁶ 693-702; русский перевод С.Апта.

¹⁷ John Chadwick, *The Mycenaean World*, Cambridge, 1976.

¹⁸ *Éléments Orientaux dans la Religion Grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris, 1960.

¹⁹ H. Herter, *Die Ursprünge des Aphroditekultus*, *Éléments Orientaux*, 61-76, 63.

²⁰ R. van der Broek, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Tradition*, Leiden, 1972, 397.

²¹ 9,27,1; издание F. Spiro, III, 58.

Это может указывать на то, что миф о космическом яйце иноземный и был позднее связан с Эросом. И действительно, в Египте сходный миф отмечается в тексте периода XI и XII династий (2130-1780):

Высокий бог, который в своём яйце, повелел, чтобы NN (имя владельца саркофага) дышал воздухом в некрополе... NN охранял это яйцо *Великой Квочки*. (перевод Дж.Занди).

Миф о космическом яйце Великой Квочки, как сообщил мне Дж.Занди, изначально принадлежал Гермополю. Он рассказывает, что нильская гусыня (*smn*), одно из священных животных Амона, отложила своё яйцо на пустоши. Солнечный бог Ра родился из этого яйца, и две половинки скорлупы сохранялись в Гермополе. Он действовал как демиург, создающий и обустроивающий мир.

Наш покойный друг Зигфрид Моренц предположил ещё в 1950-е годы, в то время, когда микенский мир ещё не был открыт, что орфическая концепция космического яйца была заимствована из Египта. Он показал, что из всех народов Восточного Средиземноморья только египтяне, финикийцы и орфики, но не шумеры, вавилоняне и ассирийцы, знали эту мифологию, и что финикийцы заимствовали её из Египта²². В свете настоящего свидетельства это с каждым днем представляется всё более правдоподобным. Возможно, в целом идея была распространена значительно шире, но то, что демиург вылупился из этого яйца, насколько я знаю, не было столь общим. Более того, Амон в этом мифе – это животворящий, божественный, плодотворный ветер.

Существует возможность, что этот космогонический миф был известен и финикийцам. Согласно Дамаскию, *De primis principiis* 125, некий Мох описывал их космогонию следующим образом: сперва были Эфир и Воздух, из которых произошел Улом. Он – Олам, вечность или Эон. Очевидно, он двупол, поскольку посредством самозарождения появляется Хусор, а затем и яйцо. Хусор вскрывает яйцо и так создает небо и землю, которые появляются из двух половинок яйца. Хусор – это древнефиникийский Кошер ва-Хазис, так называемый Гермес Угаритский. Он считается *interpretatio ugaritica* египетского демиурга Птаха²³.

Отто Эйсфельдт научил нас воспринимать эти космологические теории всерьёз и дал нам большие основания для предположения, после Рас Шамры, что они иногда содержат аутентичные и очень древние элементы²⁴. Мы не можем отмахнуться от этой информации, самонадеянно предполагая, что без слепых сил природы ничто не движется в этом мире, не греческом по своему происхождению. Стало особенно ясно, что многие религиозные и философские взгляды греков укоренены в восточной почве. Тем более это правдиво в отношении космогонических теорий.

Твёрдо установлено, что миф о кастрации Кроном своего отца Урана по происхождению является космогоническим представлением о разделении неба и земли, лежащих одно над другим. Прототип этого был найден и в хеттской, и в ханаанской религии²⁵.

Если мы помним об этом, мы не можем не видеть родства орфического мифа с историей Книги Бытия, особенно если мы прочтём её глазами Отто Эйсфельдта²⁶:

Когда Бог сформировал небо и землю вначале – но земля была безвидна и пуста, и тьма

²² S.Morenz. Ägypten und die altorphanische Kosmogonie. // *Aus Antike und Orient, Festschrift Wilhelm Schubart zum 75.Geburtstag*. Leipzig, 1950, 64-111, 72.

²³ Morenz. // *Aus Antike und Orient*, 81.

²⁴ O.Eissfeldt. *Ugaritisches I*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1944, 84-94, 84 (Kleine Schriften. II). Tübingen, 1963, 514-528.

²⁵ O.Eissfeldt. Phönikische und Griechische Kosmogonie. // *Eléments Orientaux*, 1-15.

²⁶ O.Eissfeldt. Das Chaos in der Biblischen und Phönizischen Kosmogonie. // *Kleine Schriften II*, 258-262.

была над бездной, и могучий ветер (= Дух Божий) носился над водой – тогда Бог сказал: пусть будет свет, и был свет.

Так Фанес, светящий свет, разделил небо и землю и сотворил вселенную. Я не вижу причин, по которым этот миф не мог бы быть заимствован микенцами у египтян через посредство финикийцев. И даже если окажется более правдоподобным, что он спонтанно зародился в греческой среде, не может быть ни малейшего сомнения, что он очень близок к египетскому и финикийскому аналогам.

Его значение ещё возрастает, если $\delta\lambda\eta\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\omicron\nu\ \acute{\omega}\beta\omicron\nu$ у Аристофана имеет специфическое значение "яйцо, подчиненное ветрам", а не просто "яйцо ветра". Тогда параллель с Египтом и Палестиной становится еще более поразительной. Ветер в мифе обычно животворящий, плодотворный и божественный, особенно в Египте, но, возможно, также и в истории сотворения в Книге Бытия. Василий Кесарийский слышал от сирозычного экзегета, что в сирийском и еврейском языках Дух высиживал ($\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\alpha\lambda\lambda\epsilon$) подобно птице, сидящей на своих яйцах, а не парил над водой (Шестоднев, II, 6). Согласно Василию, это указывает на то, что Дух – творческий. Это, кстати, указывает, что Василий, отец-основатель тринитарной догмы, как и его брат Григорий Нисский, узнал от сирийцев, что Дух – это мать. И если мы вспомним, что в религиях мира, и также в Израиле, ветер божествен и порождает жизнь, его интерпретация может быть верной²⁷.

Тогда это глубокий мифологический символ, из которого происходит философский Эрос греков, и его прочный мифологический характер, даже в величественных экзальтациях Платона и Аристотеля, будет очевиден, если мы вспомним, что любовь – это обстоятельство, сопутствующее инстинкту размножения, вызванное или обусловленное психологическими реалиями. Это миф – утверждать, что мир любит Бога (Аристотель) или что Эрос – это поклонение Бытию (Платон). Последовательное аналитическое рассуждение *достаточно часто* основано на мощном и вполне иррациональном символе. В нём кажется замешанной неосознанная мудрость, пленяющая разум и заставляющая его обдумывать смысл образов. Так философия оказывается развёрнутой формой мифологии, а мифология – запутанной философией. Рационализация проясняет смыслы абсурда и предлагает подобие разумности.

В наше время это является особенностью диалектического разума, который есть ничто иное, как иррациональные чувствования сапожника Якова Бёме о гневе и любви Urgrund'a. Усердные изыскания неженатых философов античности об Эросе обладают тем же свойством, особенно если известно, о чём они говорят на самом деле.

На вопрос, как миф, развившийся внутри греческой религии, относится к греческой философии, нет однозначного ответа. Существуют некие орфические космогонии под именами Иеронима и Элланника, пересказанные философом-неоплатоником Дамаскием²⁸. Об этих людях и времени их жизни не известно ничего. Но даже если они жили в эпоху эллинизма, некоторые элементы переданного ими мифа могут быть намного древнее. Вопрос датировки для нас несуществен. Тем не менее, я должен признаться, что изумляюсь, насколько поздние даты предлагаются иной раз. Разве это не гиперкритицизм, который не может сохраняться после Рас Шамры и расшифровки линейного письма В? Как можно утверждать, что представление Времени в образе чудовища по необходимости позднее? На щите VIII века до н.э. с Крита представлены лев, бык и рогатый змей: предполагается, что это Дионис, Бык, пытавшийся спастись от титанов в этих изменяющихся образах²⁹.

И если действительно, как правило, зооморфные греческие божества происходили с Ближнего Востока, где богочитание такого рода было привычным, разве это влияние не

²⁷ Morenz. // *Aus Antike und Orient*, 86.

²⁸ *De principiis* 123 bis; O.Kern. *Orphicorum Fragmenta*, ²Berlin, 1963. 130-131 (fragment 54).

²⁹ Дионис также найден в линейном письме В; см. Chadwick, op. cit., 99-100. Он был быком лабиринта; ср. Ch.Picard, *La Formation du Polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire*. // *Eléments Orientaux*, 163-177.

было более вероятным в ещё довольно варварскую микенскую эпоху, а не позже? Я думаю, что орфический миф о демиурге в космическом яйце очень архаичен, даже в Греции. Он гласит:

В начале были вода и грязь, которая должна была сгуститься в землю. Из воды и земли был рождён *змея* с головами быка и *льва* и посередине лик бога с крыльями на плечах. Это называется бесконечным Временем, Хроносом. Из Времени рождены Эфир и Хаос и Тьма. В них Хронос породил яйцо. В этом яйце находился двуполый бог с золотыми крыльями на плечах. Из боков у него росли головы быков. На его голове – ужасный змей, кажущийся всеми видами животных. В некоторых документах он назван Фанесом, светящим, и Эросом.

Возникновение вселенной описывается различными способами. Иногда говорится, что при рождении Фанеса туманная бездна внизу и эфир были разделены³⁰. Иногда говорится, что яйцо было разбито, так что одна его половина стала небом, а другая землей³¹. Но в любом случае, Фанес, согласно Иерониму и Элланику, "диатактор", устроитель и демиург всех вещей и всего мира.

Иногда говорится, что Фанес, подобно Хроносу, многоголов, и ревёт как бык и как свирепый *лев*³². Очевидно, у Фанеса также есть львиная голова.

Я не вижу, почему основные элементы этого мифа не могут быть микенскими. Самого Орфея ныне по меньшей мере один исследователь считает исторической личностью, жившей за пятнадцать столетий до Христа, эолийцем из материковой Греции, бардом и чародеем, своего рода шаманом³³. И даже если критика этой крайней позиции справедлива, мы должны принять, что космология космического яйца может быть очень ранней. Тем более мы не должны сомневаться, что уже в очень раннюю эпоху люди знали, что время разделяется на прошлое, настоящее и будущее³⁴, что, очевидно, и символизировали три головы Хроноса. Думается, я могу привести доказательство того, что это представление действительно древнее.

Недавно Ф.Ст.Капсоменос объявил об открытии орфического папируса в Дервени около Салоник. Это древнейший известный греческий папирус (ок. 350 до н.э.), содержащий аллегорическое истолкование орфической поэмы VI века. Истолкование вдохновлено философией досократиков, особенно Диогена из Аполлонии, а не великими классическими философами – Платоном, или Аристотелем, или стоиками. Это, таким образом, доказывает, что орфическое богословие, аналитическая, рациональная экзегеза мифологических образов, существовало задолго до эпохи эллинизма. Предполагается, что поэма принадлежала VI веку. Она содержит такую строку:

Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἔκ πάντα τελεῖται.

Это важно. Как мы теперь ясно видим, Платон упоминает об этом стихе в Законах, IV, 715E – 716C, где он говорит, что, согласно древней истории, Богу принадлежат начало и конец и середина всех вещей. Уже не может быть сомнений в том, что эта "древняя история" – предание орфиков. Также невозможно отрицать, что автор произведения псевдо-Аристотеля *De Mundo* цитирует этот же стих, и мы должны восхищаться проницательностью Эрнста Дильса, который со ссылкой на схолиаста заменил *τέτукται* правильным *τελεῖται*³⁵. То, что этот текст был известен эллинистическим иудеям, доказывается Иосифом Флавием

³⁰ Proclus. *In Plat. Respubl.* II, 138, 18; Kern, 151 (fragment 72).

³¹ Athenagoras, *Pro Christianis* 18; Kern 137 (fragment 57).

³² Proclus. *In Plat. Tim.* 30 c, d; Kern 153 (fragment 79).

³³ R. Boehme, *Orpheus der Sanger und seine Zeit*, Bern und Munich, 1970, 334.

³⁴ Очень рискованное утверждение: древние языки с их системой времён не позволяют сделать такой вывод. – прим. научного редактора А.С. Четверухина.

³⁵ H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker* II. ²Berlin, 1922, 169: Die Konjektur bestätigen die von Helmreich edierten Galenscholien (Hanschr. Studien z. Gal. I Ansbacher Progr. 1910 S.30 n.37).

Ant.Jud. VIII, 280 и Contra Apionem II, 190, упоминающим эту же формулу³⁶. Когда автор Откровения Иоанна цитирует Бога (21:6) и Христа (22:13), как сказавших: "Я ... начало и конец", это отзвук древнего орфического изречения, которому нет параллелей в раввинистической литературе. Действительно, с моей точки зрения, это единственный отрывок в Новом Завете, где мы можем доказать с определённой достоверностью, что автор находился под влиянием, прямым или косвенным, учения орфиков.

Однако, возникает вопрос, не был ли этот стих рационализацией ещё более древней орфической концепции, согласно которой все-бог Крон имеет три символических лица, представляющих прошлое, или начало, настоящее, или середину, и будущее, или конец. Представляется правдоподобным, что сначала был образ, затем рационализация поэмы, затем философское истолкование мифа в таких произведениях, как комментарий в папирусе Дервени. Всё это, как я предполагаю, происходило внутри орфической школы или традиции в течении столетий.

Для нашего исследования неважно, находился ли Платон под влиянием орфиков, когда он описывал в своем Тимее работу демиурга, творца видимого мира. Чтобы установить это, было бы необходимо установить, отождествлял ли Платон демиурга с высшим Благом, или скорее считал его активным принципом реальности. Мне исследования этого вопроса недоступны. Здесь достаточно сказать, что неоплатоники отождествляли Фанеса с платоновским демиургом, Зевсом, который поглотил его. Прокл говорит об этом очень многословно³⁷; в своём комментарии на платоновского Тимея³⁸ Прокл предполагает, что Платон в данном случае следовал Орфею (я вернусь к этой теме в конце статьи).

Есть, однако, философское истолкование мифа о Фанесе, которое не обнаруживает влияния Платона вообще, но скорее имеет стоическую окраску, имевшее место в Александрии в I веке н.э. и являющееся отсутствующим связующим звеном между взглядами древних орфиков и рассуждениями гностиков.

Эта космология содержится в Псевдо-Клементинах (Homiliae VI, 3-26; Recognitiones X, 30). Этот текст упомянут во всех публикациях и исследованиях орфических текстов. Он считается важным источником для изучения этой таинственной религии, но обычно приписывается Руфину Аквилейскому, бывшему только переводчиком Hom., исправленной версии так называемого "основного произведения", на которое опираются и Hom., и Res. Результаты критического исследования источников Псевдо-Клементин обычно не упоминаются вовсе. Но ещё важнее знать, что, согласно правдоподобной конъектуре В.Хайнтце, весь отрывок был заимствован из иудейской апологии в форме диалога между римским прозелитом иудаизма и его бывшим другом, александрийским оппонентом иудеев Аппионом, тем самым, против которого Иосиф написал свою известную апологию³⁹. В Hom. V, 29, 1 этот Аппион назван ненавистником иудеев и в Hom. IV, 6, 2 александрийцем, так что не может быть оснований для сомнений в том, что псевдо-Климент и Иосиф говорят об одном лице.

Более того, помимо упомянутого есть и другие отрывки об Эросе, которые, очевидно, были заимствованы из того же источника и связаны с предметом нашего исследования. Дополню, что именно здесь мы находим важные отрывки о *духе* в материи, которые могут быть полезны для понимания новооткрытого Парафразы Сима и других гностических произведений.

³⁶ W.C.van Unnik. Het godspredikaat 'net begin en het einde' bij Flavius Josephus en in de Openbaring van Johannes. // *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afd.Letterkunde, Nieuwe Reeks 39, 1, Amsterdam, Oxford and New York, 1976, 7-13.

³⁷ Proclus. *In Plat.Tim.*39 E (Diehl III, 101); *In Plat.Tim.*28 C (Diehl I, 314).

³⁸ Proclus. *In Plat.Tim.*28 C (Diehl I, 313); cp. E.Abel, *Orphica*, Leipzig und Prague, 1885, 200: cet Orphee que d'ailleurs Platon lui-meme a suivi en d'autres ecrits (translation A.J.Festudière, t.II, Paris, 1967, 170).

³⁹ W.Heintze. *Der Klemensroman und seine grechischen Quellen*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 40, 2, Leipzig. 1914.

Это, конечно, александрийское аллегорическое истолкование орфического мифа, очень сходное с папирусом Дервени и вложенное в уста философа I века Аппиона.

Оно сообщает нам, что, согласно Орфею, в начале был Хаос, ни свет, ни тьма, ни влажный, ни сухой, ни горячий, ни холодный, но все вещи смешанные вместе, одной бесформенной массой. Он породил огромное яйцо, в котором были смешаны (σύνχυσίς) первые элементы. Через водоворот, втянувший в себя окружающий дух, более тяжелые элементы опустились вниз и образовали некий пузырь. Как *яйцо павлина* кажется одноцветным, держа в себе все цвета будущей птицы, так это живое яйцо произвело множество форм. Искусством присутствующего божественного Духа (πνεῦμα) было рождено андрогинное существо. Его Орфей называет Фанесом, поскольку, появившись, он осветил вселенную. Космическое яйцо было разбито Фанесом, и тот, кто образовался в нём, явился, как говорит Орфей:

Когда скорлупа была разбита вместительного яйца.

Так могучей силой Фанеса, появившегося и явившего себя, мир достиг согласованности и утверждённого порядка. Сам Фанес принял главенство над пределом небес (ὄψτερ ἐλ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθίσταται), в непостижимых таинствах, освещая бесконечный Эон.

Итак, Фанес или Эрос, согласно тому же источнику, "старейший из всех богов", ибо без Эроса не может быть смешения и порождения ни элементов, ни богов, ни людей, ни бессловесных животных, ни чего-либо ещё, ибо мы все – инструменты Эроса. Он, посредством нас, является производителем всего рождённого, умом, населяющим наши души (V, 10).

Этот документ показывает нам, что космогонический Эрос, покинутый Платоном и игнорируемый стоиками, продолжал почитаться в орфической школе Александрии даже в первом столетии нашей эры. И если действительно источником Псевдо-Клементин была созданная в Александрии иудейская апология, получается, что спекуляции орфиков были известны александрийским иудеям того времени и были настолько влиятельны и опасны, что требовали опровержения.

Следует сказать однажды, хотя я не думаю, чтобы об этом говорилось раньше, что эти взгляды были известны Василиду. В сообщении Ипполита, Refutatio VII, 20-27, 15, мы также сталкиваемся с представлением о том, что демиург происходит из хаоса:

Когда твердь, которая над небом, была там, поднялся и родился из космического семени и из массы семени мира Великий Архонт, глава мира. Когда он был рождён, он поднялся и воспарил и был принесён прямо к тверди, названной по-разному: Огдоадой или Акрореей (23, 3, 4). Архонту было дано имя Абрасакс, числовое соответствие которого – 365, подобно Митре. Этим было обозначено то, что он является символом циклического времени и, таким образом, эоном (25, 4). Последний, впрочем, отсутствует в орфическом источнике, но в остальном концепция и даже образность и терминология те же самые:

А чтобы сделать то, что они говорят, более ясным (приведу такой пример): подобно тому, как яйцо пёстрой и разноцветной птицы, например павлина или некой другой, ещё более многообразной и многоцветной, будучи единым, содержит в себе множество видов многообразных, многоцветных и многосложных существей, (говорит Василид), произведённое Не-Сущим Богом не-сущее семя содержит одновременно многообразную и многосущностную всесемянность мира (21,5) (русский перевод И.С.Егоренкова).

26,1: σύνχυσίς для хаоса, из которого родился демиург. 26,9 и 27,10: ἀκρωρεία вершина мира, где обитает демиург.

Василид был не единственным гностиком, помнившим миф о космическом яйце, говоря о сотворении мира. Согласно кодексу Брюса LII,13 Мать поставила первородного сына, демиурга, разделившего вещество:

И это тот, кто разделил всё вещество. И так он разлился над ним, как птица, простирающая свои крылья над своими яйцами, так поступил с веществом Прародитель, и он пробудил мириады мириад видов или родов. Когда вещество согрелось, оно испустило многочисленные силы, которые в нём, и они возросли, как побеги, и оно разделило их по родам и по видам (русский перевод Дм.Алексеева).

Василид был ярким и глубоким христианским мыслителем в Александрии около 140 года, но можно доказать, что эта орфическая концепция гораздо раньше была воспринята иудейским отсветом гнозиса.

Ныне, благодаря открытию в Наг Хаммади, мы обладаем Ипостасью архонтов и Происхождением мира (Неозаглавленным трактатом). Первая кажется очень близкой к иудаизму, – без всяких следов христианского влияния, если не считать случайную глоссу и местонахождение, и тем не менее, этот текст определённо гностический. Происхождение мира, если не основывается на предыдущем произведении, по крайней мере, очень сходно с ним, с некоторыми эллинистическими добавлениями, например, Эросом. Христианские элементы незаметны. Некоторые обороты позволяют предположить, что автор был знаком с еврейским и западно-арамейским языками и мог быть евреем, жившим в Палестине, Сирии или Египте.

В Ипостаси архонтов говорится, что бездна – мать Самаэля, слепого владыки мира сего: "Он был преследуем до глубины Хаоса и Бездны, его матери, Пистис Софией"⁴⁰. Далее в этом же произведении говорится, что София, названная Пистис, пожелала совершить работу одна, без своего супруга. Она отбросила свою тень в некую область пространства, ставшую веществом. Из него произошла двуполовая тварь, надменный зверь в облике льва, демиург:

София, та, которую называют Пистис, пожелала сотворить одну вещь одна, без своей пары. И её работа стала подобием неба. Есть завеса между пределами неба и Эонами, которые внизу. И Тень была под завесой, и Тень та стала материей. И Тень та была брошена в некое место. И её творение стало работой в материи, подобно выкидышу. Оно получило форму от Тени и стало надменным зверем в виде льва. Он двуполый, как я уже сказал, потому что он вышел из материи⁴¹.

Происхождение мира сообщает очень сходную историю, но с интересными деталями.

София проецирует свой образ на (𐤆𐤀𐤊𐤍) вещество хаоса. После этого из вод поднимается архонт с обликом льва, двуполовая тварь, которой предписано властвовать над веществом. Поэтому София призывает его взойти в высшие области вселенной, где она пребывает сама. Поэтому его эзотерическое имя – Ялдаваоф, тогда как совершенные называют его Ариэлем, поскольку он имеет облик льва⁴². Это демиург, названный Самаэлем, или Ялдаваофом, или Сакла (Дураком). Он царствует над видимым миром, но Пистис София с самого начала предрекла, что в конце он будет возвращён в бездну, которая – его мать⁴³.

Г. Шолем, третий гений в нашей области, конкретно – гений точности, разъяснил, что некоторые из нас ошиблись, когда поверили, что "Ялдаваоф" означает "сын хаоса", поскольку арамейское слово *bahutha* в значении "хаос" существовало только в воображении автора известного словаря⁴⁴. Это печально, поскольку такое имя прекрасно подошло бы демиургу, родившемуся из хаоса. Но, возможно, автор Происхождения мира не знал арамейского и предполагал, как и мы когда-то, что *baoth* имеет что-то общее с *tohu wabohu*,

⁴⁰ 139,6-9 (русский перевод А.И.Еланской).

⁴¹ 142,5-19 (русский перевод А.И.Еланской).

⁴² 147,23-148,26.

⁴³ 151,24-28.

⁴⁴ G.Scholem. Jaldabaoth Reconsidered. // *Mélanges d'histoire des religions, offerts à Hehri-Charles Puech*, Paris, 1974,405 – 421, 408..

одним из нескольких общеизвестных еврейских выражений.

В Апокрифе Иоанна представление о происхождении демиурга из хаоса ясно не определено. Скорее София производит демиурга из себя. Концепция Ипостаси архонтов и Происхождения мира кажется более примитивной. Возможно, орфические представления о демиурге были восприняты иудейским гностицизмом ещё до редакции мифа, содержащейся в дошедшем до нас Апокрифе Иоанна. Возможно, иконография сможет помочь нам определить, где это произошло.

Фанес изображается с маской из львиной головы на груди, а с боков – головы оленя и барана; его тело обвито змеей. Этот образ был воспринят мистериями Митры для обозначения Эона, Нового года и Митры, чьё числовое соответствие – 365. Иногда его также идентифицировали с еврейским творцом Иао Адонаи. Его поза указывает на египетское происхождение. Это верно и для чудовищной фигуры с головой льва, символизирующей Время, Хронос, в митраизме. Вероятно александрийское происхождение этого образа.

Есть достаточные основания для предположения, что живописное изображение Абрасакса с головой петуха (или льва) и ногами в виде змей, происходит из того же города. У египтян, по свидетельству Макробия, Saturnalia 1, 20, Эон изображался в виде животного с тремя головами – льва (настоящее), волка (прошлое) и собаки (будущее), соединённых обвивающей змеей⁴⁵.

Кажется правдоподобным, что и митраитский Эон, и Абрасакс были александрийскими вариациями древней фигуры орфического Хроноса, змея с головами льва, быка и бога. Но тогда зооморфный облик Ялдаваофа, змея с львиной мордой, может быть просто египетским и александрийским, а орфическая интерпретация демиурга Фанеса-Эроса практически наверняка была известна александрийским иудеям. Но тогда и сама концепция, и её символическая переработка заставляют предположить, что именно в Александрии эти удивительные представления были сформулированы впервые.

IV

В Происхождении мира демиургу присвоено имя архангела Ариэля, означающее "лев божий". Возможно, этот ангел был выбран потому, что традиционно у демиурга львиная морда. Для наших же целей важнее отметить, что демиург – ангел.

В Премудрости Иисуса Христа, в дополнениях к её источнику, Посланию Евгноста, Ялдаваоф – всемогущий владыка хаоса, названный "великим ангелом" (121, 12). В мандеизме настоящее имя демиурга – Гавриил Посланец – скрыто под чужеземным обозначением "Птахиль"⁴⁶. Это может показать, что орфическая концепция, которую мы исследовали, была воспринята иудейской понятийной системой, в которой творение уже не приписывалось самому Яхве, но, скорее, одному из его ангелов, или точнее – "Ангелу", а именно "Ангелу Яхве".

Однако мнение, что гностическая концепция демиурга обусловлена гетеродоксальными иудейскими источниками, вызывает настолько неистовое и неудержимое противодействие, что представляется разумным подготовить себе путь, привлекая внимание к некоторым фактам, которые известны или должны быть известны каждому. Достаточно часто в ранних христианских и даже в нынешних фундаменталистских кругах, Христос отождествляется с Ангелом Яхве, упомянутым в Ветхом Завете. Основывается это на представлении, будто бы Бог являл Себя даже до воплощения в образе человека, как показывают многочисленные антропоморфизмы Ветхого Завета. Так, Тертуллиан мог

⁴⁵ Herman Hesse and Gnosis. // *Festschrift für Hans Jonas*.

⁴⁶ Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. // J.-E. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi, Colloque du Centre d'Histoire des Religions*, Strasbourg, 23-25 octobre 1974, Leiden, 1975, 119.

ответить на критику Маркионом ветхозаветного божества:

igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo, quaecumque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso (Adversus Marcionem, II, 27).

Таким образом, все свойства и действия, которых ты требуешь, как достойных Его, от Бога, должны находиться в Отце, недостижимом для зрения и прикосновения, мирном и, так сказать, боге философов, но всё то, что ты отвергаешь, как недостойное, должно приписываться Сыну, Который был видим и слышим и разговаривал (Э.Эванс, Оксфорд, 1972, 163).

Мартин Вернер и кардинал Жан Даниэлю продемонстрировали, что эта так называемая "христология Ангела" была присуща иудеохристианству⁴⁷, но сами представления были уже подготовлены дохристианским иудаизмом. Уже в Ветхом Завете мы в некоторых случаях, например, в истории горящего куста (Исх.2), сталкиваемся с тем, что редактор, смущённый грубым антропоморфизмом своего источника ("Яхвиста"), согласно которому сам Яхве сошёл и спрятался в куст, заменил тетраграмматон прикровенным выражением "Ангел Яхве". В Септуагинте, в переводе Исаяи 9:5 этот самый Малак понимается, как Посланец тайного совета божества, отождествленный с Мессией и названный Ангелом Великого Совета, *Megalès Boulès Angelos*. Филон же обычно отождествляет этого Ангела с Логосом. Недавно Чарльз Х.Талберт показал, что этот и сходные образы предварили новозаветную концепцию нисходящего и восходящего искупителя⁴⁸.

Уже давно известно, что раввины боролись против ереси "двух властей на небе", но не было точно известно, что это означало. Некоторые думали, что еретики, проповедовавшие эти взгляды, были христианами, считавшими, что Христос также был Богом, или иудейскими гностиками, воспринявшими эти "богохульные" идеи от не-иудейских гностиков и от них же научившимися абсолютному дуализму, противопоставлявшему высшего Бога отвратительному демиургу, несущему ответственность за это злое творение.

Открытие Евангелия Истины привело к иному пониманию, поскольку в этом произведении говорится, что Христос – это Имя, даже Собственное Имя Бога. Едва ли можно сомневаться, что эта идея была заимствована из иудейских спекуляций об Имени, непостижимом Шеме, и о его носителе, Ангеле Яхве, названном Иаоэль (позднее Метатрон) или малый Яхве, Яхве Хакатон, поскольку согласно Исх.23:21 Имя Яхве пребывает в нём. Затем стало ясно, что учение о двух властях на небе не имеет ничего общего ни с христианством, ни с гностическим дуализмом, но возникло внутри иудаизма как попытка истолкования антропоморфизмов Ветхого Завета. Недавно весь комплекс этих идей был блестяще разъяснён Аланом Сигалом в его диссертации в Йельском университете, ныне опубликованной Бриллем в Лейдене⁴⁹.

Эта книга рассматривает все сохранившиеся раввинистические отрывки о иудейских еретиках и, возможно, других, проповедовавших два начала. Известнейший из них – рабби Элиша бен Абуя, названный Ахером (ок. 100 н.э.), о котором рассказывают, что он видел Метатрона, сидящего и записывающего заслуги Израиля, из чего этот рабби безосновательно заключил, что существуют два божества.

Согласно Сигалу, нет признаков ни того, что эти взгляды имели что-то общее с иранским дуализмом, ни того, что еретики всегда были одни и те же. Иногда это могли быть

⁴⁷ M.Werner. *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Bern und Leipzig, 1941, 302-321; J.Danielou. *Théologie du Judo-Christianisme*, Tournai, 1955, 167-198.

⁴⁸ Charles H.Talbert. *The Myth of a descending-ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity*. // *New Testament Studies* 1976, 418-439.

⁴⁹ Alan F.Segal. *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden, 1978.

гностики, а иногда христиане, так же часто, как и гетеродоксальные иудеи. До конца второго века нет свидетельств, что еретики, проповедовавшие две власти, верили, что эти власти противостоят друг другу. Скорее всего, это были смущённые антропоморфизмами иудеи. Библейские теофании, изображающие божество в виде человека, свирепого витязя, или смешивающие Яхве с ангелом, явились основой этой традиции, различающей полностью трансцендентное божество и его явления в антропоморфном облике. Раввинистические тексты о двух властях на небе могут быть датированы, в основном, третьим веком. Самые ранние свидетельства можно с осторожностью отнести ко времени восстания Бар Кохбы в первой половине второго столетия, и их должен был предварять длительный период устного предания.

Затем Сигал рассматривает доказательство, присутствующее у Филона. Он показывает, что этот иудейский философ первого века основывал свои рассуждения на тех же двусмысленных отрывках Ветхого Завета, что и еретики, которым противостояли раввины. Он озабочен истолкованием тех же антропоморфизмов и обсуждает концепцию второго божества, называемого различно – Господом, Ангелом Господним, Именем, Логосом. Филон называет свой Логос (а также Ангела Господня) *deuteros theos*, вторым Богом. Он также противостоит неким преданиям, согласно которым одно божество было благим, а другое – строгим, утверждая, что это два "измерения" одного и того же божества. Так Филон оказывается глубоко проникнутым этими, уже существовавшими, преданиями, и в то же время противостоящим им. Самая ранняя форма этой ереси включает предположение, что всякое антропоморфное описание в Библии относится к божеству отдельному и подчинённому. Тесно связанными с этой ересью были апокалиптические и мистические предания о божественном Имени, как отдельной ипостаси, об Ангеле Яхве (Иаозле или Метатроне) и об Адаме (позднее – Адам Кадмон, архетипический человек в Иез.1:28). Всё это – палестинские учения, от которых зависел Филон.

Таким образом, Логос Филона обладает не только логической, но и религиозной функцией. Филон использует эту концепцию как для философской аргументации, так и для истолкования антропоморфизмов в Библии. Из этого мы должны заключить, что теории о двух божественных властях на небе, хотя и зародившиеся в Палестине, были известны в Александрии, когда там жил Филон. Они могли быть известны и автору начальной версии Апокрифа Иоанна или традиции, которую он развивал, если, конечно, этот автор был евреем и жил в *Alexandria apud Aegyptum*.

Сигал указывает на несколько источников, которые кажутся занимающими промежуточную позицию. В гнозисе Баруха Элохим – подчиненный Благу творец мира, но ещё не надменная тварь позднейшего гностицизма. Дополню, что в известном Лейденском Магическом Папирусе владыка этого мира возник по зову Бога, произнесшего "Иао!", но этот демиург ещё не злой. Сигал предполагает, что пародийные рассказы гностиков о невежестве иудейского божества являются ответом на полемику раввинов против "двух властей", основывавшуюся в значительной степени на стихе Втор.32:39: "Я убиваю и оживляю...", подразумевающим, что Яхве – причина и добра, и зла.

Проследивая истоки концепции низшего демиурга, мы не должны основываться исключительно на свидетельствах раввинов и документах эзотерического и апокалиптического иудаизма. Существуют также превосходно изданные и переведённые самаритянские источники, представляющие для нас интерес.

Ярл Фоссум, под моим руководством готовящий диссертацию о концепции демиурга в гностических текстах, нашёл примечательный отрывок в самаритянском произведении Малейф. Там говорится, что Ангел Господень создал тело Адама, тогда как Сам Бог вселил Свой Дух в это тело. Этот текст – позднее произведение, но нет оснований сомневаться в том, что он содержит более раннее предание. Однако для наших целей хронология не столь важна. Важно то, что здесь впервые мы видим несомненную связь между ангелом-творцом и Тимеем Платона.

В этом диалоге Платон таинственно говорит о демиурге, образующем видимый мир,

но не предвечный мир идей. Он назван отцом и создателем этой вселенной, которого трудно найти и, найдя, сообщить о нём другим. Можно, однако, уверенно сказать, что, творя мир, он смотрел на вечный образец, особенно на идею Блага:

Всё возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдём, о нём нельзя будет всем рассказывать. И всё же поставим ещё один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, – на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин (28 С – 29 А, русский перевод А.Ф.Лосева).

Демиург предоставляет изготовление человеческих тел своим отпрыскам, несколькими низшим богам. Они получили от него бессмертную душу и облачили её в смертное тело:

При этом божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили его в смертное тело, подарив всё это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему ещё один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советниц – дерзость и боязнь – и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на всё любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души (69 С – D, русский перевод А.Ф.Лосева).

Христиане так привыкли отождествлять творца с Богом, а Бога с Благом, что большинство из нас предполагает, что демиург Платона – это идея Блага, и что эта идея идентична библейскому Богу. Но одна из крупнейших современных знатоков греческой философии, моя коллега К.Дж.де Вогель, возражает против подобного мнения. В своей книге о Платоне она утверждает, что обозначать этого демиурга как Бога и Отца нежелательно, поскольку это вводит в заблуждение читателя-христианина, готового предположить, что этот демиург идентичен Благу в Государстве Платона и Самому Бытию в Софисте. Демиург в Тимее, производящий души, должен находиться над уровнем души, но он не тождествен умопостигаемому Бытию в его полноте и, конечно, Благу, которое над бытием и над Основанием бытия: "Если сказать, что Благо на уровне умопостигаемого бытия проявляет себя в виде демиурга, я верю, что это ни в чём не противоречит мысли Платона". Терминология Платона, продолжает де Вогель, вводит нас в заблуждение. Он употребляет термин "бог" и для демиурга, и для "сотворённых богов", которые являются совершенными душами небесных тел, и также для мудрой и благой мировой души, но он никогда не называет высший принцип или идею, то есть "Благо", Богом⁵⁰. Мы, таким образом, должны постоянно помнить о том, что, согласно Платону, идея Блага бессознательна и безлична, тогда как демиург личен. Это ремесленник, антропоморфный бог.

Возможно, здесь, как зачастую, Платон был вдохновлён учением орфиков. Благодаря папирусу Дервени нам известно, что многие концепции этой религии, раньше считавшиеся поздними и эллинистическими, в действительности намного древнее. Кажется правдоподобным, что уже в эпоху Платона миф о демиурге Фанесе обращался в орфических кругах и был известен Платону. Фанес – это мирской, имманентный демиург, а не высшее

⁵⁰ G.J.de Vogel. *Plato, de filosoof van het transcendente*, Baarn, 1968, 150-152.

начало, которым, согласно орфикам, был Зевс. В любом случае, у Платона и иудейских раввинов была одна и та же проблема: как ремесленника, грубо антропоморфного, связать с нашим понятием о достоинстве Вышнего? И, возможно, его решение стало зачатком дальнейшего развития в Палестине, поскольку мы можем объяснить, как его имманентность стала причиной упора иудаизма на трансцендентность божества, и, в соответствии с этой тенденцией, даже возросшее значение Ангела Яхве: верующие того времени становились всё более осведомлены, что Бог пребывает вне видимого мира, и в то же время оставались твёрдо убеждены в том, что Бог властно преодолел разрыв, открыв Себя. Но не так уж просто увидеть, почему этот Ангел получил космологическую функцию и стал демиургом.

В уже упоминавшемся самаритянском тексте это произошло под влиянием платоновского Тимея. Есть и иудейские параллели – это приспособление традиционной веры и традиционного толкования Ветхого Завета к научному мировоззрению того времени, поскольку Тимей Платона был настольной книгой каждого цивилизованного, и не очень цивилизованного, человека той эпохи.

Теперь мы должны спросить себя, не был ли привлечён демиург Тимея, когда на сцене должен был появиться посредник творения? Это случай иудейских magharians, учивших, что антропоморфный ангел сотворил мир. Мы хотим знать, какие отношения были с ними у некоторых иудеев, апокалиптиков и эзотериков: согласно первым, мир был сотворен Именем, последние учили, что творцом в начале был *Kabod*, слава Яхве, а не он сам. Все они показывают, что творческие функции были переданы подчинённому существу ещё до того, как оно было отождествлено с Логосом у Филона и Св. Иоанна: и это объясняет, почему творец, по крайней мере у Иоанна, всегда остаётся таким личным, тогда как логос у стоиков абсолютно безличен. Отцы церкви и христианские гностики решали дилемму, как Бог мог быть трансцендентным и в то же время сотворить мир, как ремесленник: и те, и другие использовали один традиционный материал, хотя и по-разному.

Такова и точка зрения Апокрифа Иоанна: он учит о том, что демиург – низшее существо, подобно еретикам, верившим в "два начала", но также о том, что этот мир является образом эонов и что телесная оболочка человека была создана демиургом и его присными. Эти элементы заимствованы из Тимея и, вероятно, именно под влиянием Тимея иудейские еретики, а вслед за ними и гностики, утверждали, что этот мир и человеческое тело сотворены низшим демиургом.

V

Означает ли всё это, что в Апокрифе Иоанна мы находим далёкое эхо учения о двух божествах?

Это было бы слишком смелым утверждением. Уже показано, что эти взгляды были известны и раввинам, и Филону, и, таким образом, должны были обращаться в Александрии в начале нашей эры. Но в Апокрифе Иоанна не сказано, что ангел, сотворивший наш мир, – Бог; говорится только, что этот ангел назвался Богом, хотя он был небожествен в своём невежестве.

Это можно понять только в перспективе иудейского мистицизма. Одно из наших основных произведений, Третья (еврейская) книга Еноха, изданная Гуго Одебергом в 1928 году, много говорит об огромной важности и привилегированном положении Метатрона, Ангела Господня. Он назван "Юношей" подобно Ялдаваофу в Происхождении мира; он одет в одеяние славы, увенчан золотой короной и назван "меньшим YHWH", на его короне написаны космические буквы божественного имени, которыми сотворены небо и земля; ему подчинены семьдесят ангелов, соответствующие народам мира; ему даны мудрость и понимание в большей мере, чем всем остальным ангелам. И он, в свою очередь, даёт мудрость мудрым и познание знающим. Он открывает тайны и научает суду и праведности.

Но если мы предположим, что Метатрон – божество, этот документ расскажет нам

историю, ясно доказывающую, что мы ошиблись. Она явно направлена против еретиков, придерживавшихся точки зрения о двух божественных властях на небесах. Согласно 16 главе 3 Еноха, Метатрон сидел сперва на великом престоле у двери седьмого зала небесного дворца, председательствуя над небесным двором. Но когда архи-еретик Ахер пришёл, чтобы увидеть его сидящим, и заключил, что он был божественной силой, божественный глас вышел с небес, провозглашая, что это непростительно. После этого Метатрон получил шестьдесят ударов огненными розгами и вынужден был стоять на ногах. Поскольку этот текст малоизвестен, приводим его целиком:

Рабби Ишма'эл сказал: Метатрон, Князь Божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: (1) Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен. И я распределял величие, царственность, ранг, суверенность, славу, хвалу, венцы и короны и почести среди всех князей царств, когда я сидел в небесном Суде (Йешива). И князья царств стояли подле меня, справа и слева – властью Святого, будь Он Благословен. (2) Но когда 'Ахер появился, чтобы узреть видение Меркавы, он остановил свой взор на мне, – он испугался и затрепетал предо мной. Его душа настолько встревожилась, что была готова покинуть его, из-за страха, трепета и ужаса предо мной, когда он увидел меня сидящим на троне, подобно царю, вместе с ангелами-служителями, стоящими рядом со мной, подобно слугам, и всеми князьями царств, увенчанными венцами, стоящими вокруг меня. (3) Тогда он открыл свой рот и сказал: "Вот, на небе две власти!" (4) Тотчас Бат Кол раздался из Присутствия Шехины и сказал: "Возвратитесь, мятежные дети – кроме 'Ахера!" (5) Затем 'Анафи'эл УНВН, почитаемый, прославленный, возлюбленный, чудесный, страшный и ужасный князь, пришёл по повелению Святого, будь Он Благословен, и поразил меня шестьюдесятью ударами огненных плетей и заставил меня встать на ноги⁵¹.

С этим следует сравнить отрывок из Иринейя, *Adversus haereses* 1,30:

Радуюсь и похваляясь о всём, что ниже его, Ялдаваоф сказал: "Я Отец и Бог, и кроме Меня нет никого". Мать же, услышав это, воскликнула к нему: "Не лги, Ялдаваоф, ибо выше тебя есть Отец всего – Первый Человек и Человек, Сын Человеческий" (русский перевод прот.П.Преображенского).

Аналогичная концепция находится в Происхождении мира, 151,15-21:

Когда Пистис София увидела нечестие великого Архонта, она разгневалась. Будучи невидимой, сказала она: "Ты заблуждаешься, Самаил, – что значит "бог слепой". – Человек бессмертный светлый существует прежде тебя, тот, который явится среди ваших творений" (русский перевод А.И.Еланской).

Ипостась архонтов отражает во многом сходный взгляд (143,4-8):

И сказал он своим детям: "Я – Бог всего". И Зоя, дочь Пистис Софии, воскликнула и сказала ему: "Ты заблуждаешься, Сакла!", – что значит "Ялдаваоф" (русский перевод А.И.Еланской).

В Апокрифе Иоанна II, 61,7 – 62,15 парр. демиург провозглашает, что он – единственный Бог. После этого из высших эонов, к его матери, Софии, приходит голос, услышанный и самим демиургом: "Человек (= Бог) существует и Сын Человека". Это Барбело, Отец-и-Мать, открывает существование Бога невежественному дурачку, Сакла, подумавшему в своём сердце, что Бога нет. Тогда весь мир демиурга потрясся, основания бездны сдвинулись, и, благодаря водам, которые над веществом, весь нижний мир был освещён светом образа,

⁵¹ Н.Одеберг. *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, 1928, 43-45 (русский перевод И.Р.Тантлевского).

который она явила. И когда все ангелы и Протархонт взгляделись, они увидели весь нижний мир освещённым и увидели в воде отражение (typos) образа (eikon) (62, 24-34). Тогда они решили изготовить человека по этому образу.

В основу этого положена идея о том, что Барбело, образ Бога, отбросила своё отражение в зеркальные воды бездны и так предложила ангелам создать внешнего Адама по образу Бога. Эта концепция вполне иудейская и по образности, и по направленности. Она говорит о *bath qol*, глаге, пришедшем к ангелу Метатрону и сказавшем ему, что есть только один Бог, а не две власти на небе.

Достаточно странно, что даже те отрывки в Апокрифе Иоанна, которые на первый взгляд кажутся вдохновенными антииудейским духом, могут быть поняты только на иудейской почве и в сравнении с работами иудейских мистиков.

VI. Заключение

В данной статье мы прошли весь путь от космогонического мирового яйца в египетском Гермополисе до микенской Греции и гетеродоксальной Палестины, чтобы проследить истоки концепции демиурга в гностическом Апокрифе Иоанна. Не может быть обоснованных сомнений, что орфический Фанес, зверовидный и поднявшийся из хаоса, был прототипом Ялдаваофа. Присущее иудаизму развитие – уверенность в трансцендентности Бога, затруднения, вызванные грубыми антропоморфизмами Ветхого Завета, – создало ситуацию, в которой стало возможным отождествление Ангела Господня с этим демиургом. Но даже до этого уже было сказано, что это Ангел Господень, а не Сам Бог сотворил человека и мир. Возможно, впервые это произошло в Самарии, и уже из Самарии эти взгляды мигрировали в Египет.

Так религиозная тема после долгих странствий вернулась на своё место, совершив круг.

Демиург возвратился домой⁵².

Перевод выполнен Дм. Алексеевым по изданию: Gilles Quispel, The Demiurge in the Apocryphon of John. // R.McL. Wilson (ed.) Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976). (Nag Hammadi Studies XIV) Leiden: Brill, 1978.

⁵² Ещё нет. – прим. пер.