

Иудейский фон гностического мифа о Софии

Джордж У. МакРэй

Авторы ряда работ, посвященных гностицизму, кажется, склонны принимать без обсуждения тезис о том, что фигура Софии, от чьего нисхождения или «выпадения» из Плеромы только лишь и следует творение материального мира, является гностической адаптацией персонифицированной Мудрости иудейской апокалиптической литературы и литературы Мудрости[1].

Это допущение убедительно, но не всегда оно приживалось без споров. Например, У. Буссет высказался резко против него, утверждая, что гностические источники в своем отношении к Софии претерпели воздействие мифа намного более древнего, причем мифа ближневосточного – в более широком смысле – происхождения[2]. У. Уилкенс, следуя, в данном отношении, за Буссетом, завершил свой обзор мифа о Мудрости в иудаизме и гностицизме теорией, согласно которой оба они имеют один и тот же *religionsgeschichtlich* фон, но являются независимыми традициями: в эллинистический период существовало некое гностическое влияние на позднее иудейское течение, однако традиция иудейской Мудрости не оказывала влияния на гностический миф о Софии[3].

Ввиду наличия резко противоположных друг другу взглядов на этот вопрос (который, очевидным образом, опирается на более широкую проблематику иудейского фактора, находящегося в основаниях гностицизма), данная статья будет попыткой своего рода суммирования подходов с целью бросить взгляд на ряд моментов взаимодействия между иудейской Мудростью и гностической Софией, а также показать, как последняя могла развиваться из первой. Здесь не будет предпринято ни одного усилия для объяснения источника идеи персональной Мудрости в иудаизме самом по себе; но я могу просто утверждать, что верю в то, что ее источник следует искать в сочетании поздней иудейской тенденции гипостазирования божественных атрибутов[4] и широко распространенных древних мифов о женском божестве, особенно мифов об Изиде[5].

В своей недавней статье Дж.С. Стид проанализировал миф о Софии в валентинианстве, прослеживая его внутреннее развитие и предполагая его источник в течениях мысли, наилучшим образом представленных Филоном[6]. Данная статья не будет вновь исходить из той же предпосылки, хотя, для убедительности, я мог бы привести несколько иное мнение об иудейских элементах, содержащихся в этом мифе. По большей части, я хочу обрисовать гностический миф о Софии таким, каким он был обнаружен в коптских гностических писаниях из Наг-Хаммади, и сосредоточиться большей частью на том, что мы можем назвать скорее сифианско-офитским типом гностицизма, нежели валентинианским его типом. Очевидно, что, в некотором роде, общий миф о Софии лежит в основе обеих этих систем. Хотя целью этой статьи и не является обоснование связи между этими двумя типами, дальнейший анализ новых гностических источников может продемонстрировать более основополагающий характер сифианско-офитского типа посредством его вращивания в нехристианские гностические контексты.

Картина персонифицированной Мудрости в иудейских источниках слишком хорошо известна для того, чтобы вновь быть здесь подытоженной[7], особенно с момента выхода эссе Бульманна о Прологе к Евангелию от Иоанна; также хорошо известен и отдельно взятый иудейский миф о нисхождении и новом восхождении Мудрости[8]. Точно также нет и необходимости в длинном цитировании первоисточников, содержащих гностическую форму этого мифа, и без того очень часто предпринимаемом, причем со многими вариациями, как в

патристических, так и в коптских источниках. Вместо этого в данной статье будет сначала обсуждаться перечень специфических сходств между иудейской Софией и гностической Софией в сифианско-офитских космогониях, затем будет представлен ряд кратких размышлений о валентинианской Софии и, наконец, будет развит аргумент в пользу иудейского происхождения данного мифа.

А. София в иудейских и гностических источниках

В следующем перечне параллелей на каждый из этих источников придется лишь одно или два упоминания – даже там, где можно было бы процитировать и что-то еще. Там, где момент параллелизма нуждается в некотором прояснении, следует обсуждение сказанного.

(1) София – личность, повсеместно упоминаемая в обеих литературных традициях. В основном, гностические писания имеют, при этом, куда более преувеличенную тенденцию к гипостазированию, чем иудейские.

(2) София теснейшим союзом соединена с Богом: она – его дыхание, эманация, отражение, образ (Книга Премудрости Соломона – Прем., 7.25-26), первая из его творений (Притчи Соломоновы – Притч., 8.22); его союзница (там же, 8.30). По гностическим источникам мы можем предположить, что София связана с низшим богом Ветхого Завета. Но при этом характерны гностические усилия принизить бога-творца: не он дал Софии жизнь, но она ему. Она, тем не менее, является «дыханием силы Божьей», ведь София, вдыхающая силу в творение – излюбленная тема гностических космогоний. В тексте О Происхождении Мира[9], например, результатом ее бесплодного усилия эманировать оказалась бесформенная, безжизненная масса «без πνεύμα в ней», и так было до тех пор, пока она не подула на нее, чтобы придать ей форму Демиурга; ее дыхание связывает его и выталкивает в низший мир; и, наконец, она вдыхает жизнь в Адама[10]. Но, с другой стороны, также складывается ощущение, что гностическая София, по крайней мере, изначально, связана с наивысшим Эоном, Отцом, хотя она и появляется в ряде версий мифа как низший из Эонов, отделенная от Отца в самой Плероме настолько, насколько это возможно. В ряде работ, таких как Ипостась Архонтов, и вовсе нет иерархии Эонов, а упомянута лишь София. В других работах, таких как Апокриф Иоанна, София – более низкий Эон, однако женская фигура, такая как Барбело, следует сразу за Отцом, как Его первая эманация. Жиль Киспель верит в то, что именно это высшее женское «божество», или Эон, самым непосредственным образом согласуется с иудейской Мудростью[11]11. Ганс-Мартин Шенке утверждал, что за Софией Иисуса Христа и Апокрифом Иоанна стоит иерархия трех превышних Эонов: Отца, Софии и Сына[12]. Нежелание увязывать это отпадение с его последствиями в виде материального творения со столь величественным Эоном (или нежелание допускать раскол в самом божестве) имеет две различных формы. Так, не постулировались ни София, помещенная в самом низу шкалы Эонов (как в Софии Иисуса Христа), ни (как в Апокрифе Иоанна) две женских фигуры, обе произошедшие из Мудрости (если сопоставить Софию и Ахамот в валентинианстве).

(3) София была привнесена из Начала или находилась в Начале (Притч., 8.22 и далее; Книга Премудрости Иисуса, Сына Сирахова – Сир., 1.4; 24.9). Не только гностический миф с необходимостью предполагает для Софии некую форму пред-существования, но в Софии Иисуса Христа о Софии, названной «великой», сказано как об объединенной в сизигии со вторым Эоном, Отцом, «от начала», что является частичной отсылкой к Притч., 8.22 и далее[13].

(4) София обитает в облаках (Сир. 24.4; Книга пророка Варуха – Вар., 3.29). В сцене

интронизации Саваофа в тексте О Происхождении Мира мы читаем: «И никого не было с ним (Саваофом) в облаке, кроме Софии Пистис»[14]. Схожим образом, хотя и в другом контексте, в Апокрифе Иоанна, София прячет своего монстра-отпрыска Иалдабаофа в облаке света[15]. В этом случае «Святой Дух, который назван матерью живых», пребывает внутри облака, но, как мы увидим, эта фигура очень может быть намеком на Софию.

(5) София заботится о Божественном престоле или же сама возведена на престол (Прем., 9.4; 1-я Книга Еноха, LXXXIV.3; Сир., 24.4). Этот образ тесно увязан с предыдущим как в гностической, так и в иудейской литературе. В обоих гностических фрагментах только что упомянутая София заботится о престоле бога Ветхого Завета; в тексте О Происхождении Мира имеется (вероятно, интерполированный) фрагмент, в котором София интронизирована вместе с Саваофом, находящимся справа от нее и с Иалдабаофом, находящимся слева[16]. София идентифицирована со (Святым) Духом (Прем., 7.7; 7.22-23; ср. 9.17). Гностики были отчасти склонны к такой идентификации в силу своего очарования тем фактом, что $\tau\iota\delta$ по-еврейски означает «женский». Они специфически отождествляли Софию и Дух Божий, истолковывая строку из Книги Бытия – Быт., 1.2b (Дух, движущийся над водами) как покаяние Софии за ее отпадение. Апокриф Иоанна приводит великолепный пример: в «корректирующей» экзегезе стиха $\epsilon\lambda\iota\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ это – процесс покаяния Софии[17]. О. Бетц обратил внимание на отрывок в Мегале Апофазис, который обстоятельно трактует Быт. 1.2b посредством Притч., 8.22 и далее, таким образом, отождествляя симонианскую $\epsilon\beta\delta\omicron\mu\eta\delta\upsilon\nu\alpha\iota\varsigma$ с Мудростью[18].

(6) София была, по меньшей мере, инструментом в деле сотворения мира (Притч., 3.19, 8.27-30 и т.д.). В гностических источниках эта тема является исчерпывающим *raison d'être* мифа о Софии. Вдобавок к этому можно заметить, что ни в литературе Мудрости, ни в гностицизме София не является истинным творцом, хотя в трактате О Происхождении Мира и говорится, что она творит человека[19], и это утверждение могло иметь свой иудейский прототип во 2-й Книге Еноха (XXX.8) или в Прем., 9.2. Как Прем., 9.2, так и гностический фрагмент отмечают факт господства человека над прочими тварями (Быт., 1.26, 28)[20].

(7) София служит связующим звеном между мудростью и откровением с одной стороны и человеком с другой (Прем., повсеместно). Здесь параллели в гностических источниках лежат, очевидно, в том факте, что именно София ответственна за тот элемент света, который есть в человеке[21]. Можно было бы и далее сравнивать привнесение Софией света в творение с утверждением Прем., 26-27 о Премудрости как о $\alpha\lambda\alpha\upsilon\alpha\sigma\mu\alpha\ \phi\omega\tau\omicron\varsigma\ \alpha\iota\delta\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \dots\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \psi\upsilon\chi\alpha\varsigma\ \omicron\sigma\iota\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$. Следует иметь в виду, что София является амбивалентной фигурой в гностицизме: именно посредством своего отпадения она обрекла на бытие злую материю, однако, поскольку сама она принадлежала миру света, будучи Эоном Отца и, временами, согласно гностическому мифу, восстанавливаясь в нем, она наделяла человека присутствием Божественного, или Откровением. Творение же и Откровение суть моральные оппозиции для гностика: первое – трагедия, второе – спасительный жест. Только в амбивалентной или расщепленной персональности их можно рассматривать как работу одного агента[22]. Амбивалентность Софии – и, следовательно, амбивалентную позицию гностиков в отношении иудаизма – можно четко увидеть в ее роли носителя Откровения в системе, описанной Иринеем (см. Против ересей – Adv. haer., I. 30). Здесь София действует в оппозиции к Иалдабаофу и его силам, говоря через пророков о мире вышнем. Можно привести здесь для сравнения самый общий мотив, в котором именно голос Софии, или Зоэ, выговаривает надменного Демиурга за его горделивое «Я – Бог, и нет иного»[23]. Но есть и иное основание для увязывания функции откровения Мудрости с гностицизмом, а именно – различные женские фигуры, такие как Эннойя, Эпинойя, Проннойя, которые, с одной стороны, несут Гнозис людям, а с другой – ведут себя чрезвычайно похоже на нисходящую и вновь восходящую Мудрость 1-й Книги Еноха, XIII и прочих иудейских источников. Великолепный

пример найден в гимнической концовке, присовокупленной к более длинной версии Апокрифа Иоанна, где «совершенная *πρόνοια* Всего, богатство света, мысль Плеромы» и т.д. описывает свое троичное нисхождение в мир с целью пробудить человека от его глубокого сна, сообщая ему Гнозис[24]. Эта фигура не отождествлена явно с Софией, но здесь, между прочим, есть просто поразительное сходство с мифом о нисхождении Мудрости.

(8) София нисходит в мир людей (1-я Книга Еноха, XLII.2; Вар., 3.37). Таков фиксированный элемент мифа о Софии во всех его гностических вариациях. У Иринея (*Adv. haer.*, I.30) София, как и Проноя в Апокрифе Иоанна, нисходит с целью нести людям откровение. Говоря проще, нисхождение Софии является ее отпадением, из которого и получается мир. Это противоречит иудейским мифам, в которых это нисхождение не мотивировано ни вообще (как в 1-й Книге Еноха, XLII), ни божественным провидением в частности (как в Сир., 24 и Вар., 3–4), однако гностические источники приписывают нисхождению, которое возводится в ранг космической катастрофы, некий мотив. То, как именно гностики могли рассматривать это нисхождение в качестве отпадения, и следует обсудить ниже.

(9) София вновь восходит к своему небесному дому (1-я Книга Еноха, XLII.2). В литературе Мудрости тема обратного восхождения, как правило, отсутствует, поскольку писатели традиции иудейской Мудрости желали претендовать на то, что сия Мудрость находит дом свой в Израиле, временами при помощи (несомненно, вторичной) идентификации Мудрости и Закона[25]. В более длинной концовке Апокрифа Иоанна Проноя отчетливо описывается как вновь восходящая. В Ипостаси Архонтов София просто восходит к своему свету[26], однако во многих прочих работах, таких как Апокриф Иоанна (основная часть работы) ее обратное восхождение описывалось в терминах ее покаяния и случайного (по меньшей мере, подразумеваемого) восстановления в правах внутри Плеромы[27]. Последнее имеет свою ближайшую параллель в теме покаяния Софии в валентинианстве; однако здесь нам не следует иметь дело с элементом задержки Софии в некоей средней области перед ее полной реабилитацией, и, таким образом, становится возможным полное обратное восхождение Софии.

(10) София защитила, освободила и усилила Адама (Прем., 10.1-2). Выше, в пункте 7, мы упоминали роль Софии в сотворении Адама в тексте О Происхождении Мира. Можно также сравнить роль Эпиной Света в защите Адама и «вызволении его из его прегрешения» через его просвещение относительно его происхождения и дальнейшей судьбы в Апокрифе Иоанна[28]. Конечно, сомнительно, что можно просто отождествить Эпиною с Софией[29], но несомненно, что обе они вызваны к жизни одним тем же источником.

(11) К Софии обращаются как к «сестре» (Притч., 7.4). В Апокрифе Иоанна есть ряд примеров, в которых появляется выражение «наша сестра София». Они замечательны потому, что появляются в различных контекстах в более длинной и в более короткой версиях Апокрифа[30] и появляются не с целью отразить какую-либо значимую связь между Эонами в повествовании. Также не похоже на то, что множественное «наши» указывает именно на рассказчика, Христа, который, говоря от своего имени, обычно пользуется местоимением в единственном числе. Таким образом, очевидно, что этот титул Софии восходит к автору-гностику как некий традиционный элемент, для которого в этой истории нельзя найти фиксированного места. У Иринея (*Adv. haer.*, I.30.11-12) к Софии, однако, гностики обращаются как к сестре Эона Христос.

(12) София связана с семеричной космической структурой (Притч., 9.1). Спорный вопрос – существует или нет упоминание чего-либо космического в описании «Дома Мудрости о семи столпах» в Притч., 9.1, и обсуждение этого вопроса не является нашей целью[31]. Читатель-

гностик, несомненно, обнаружит его там. Извлечения из Теодота (Ехс. Theod., 47:1) цитируют Притч., 9.1 в связи с творческой ролью Софии[32]. В космогонических трудах приемлема мысль о том, что семь Архонтов или планетарных божеств, происходящих от отпадения Софии, являются применением образа, встречающегося в Притч., 9.1, хотя это утверждение, несомненно, не является первоисточником идеи о семеричном Демиурге.

(13) София идентифицирована с жизнью (Притч., 8.35; Вар., 9.14 и т.п.). В гностических космогониях София теснейшим образом связана с Зоэ, небесной копией Евы. В Ипостаси Архонтов и в трактате О Происхождении Мира Зоэ обычно – дочь Софии, но в ряде фрагментов последнего текста мы находим Софию, названную София Зоэ[33]. Фоном для этого является фрагмент Книги Бытия (Быт., 3.20), однако возможно, что связь Мудрости и жизни в литературе Мудрости облегчила такую идентификацию. Ниже мы вернемся к параллелизму между мифом о Софии и историей Евы.

(14) София – это древо жизни (Притч., 3.18; ср. с 1-й Книгой Еноха, XXXII.3-6). В иудейской, христианской и гностической литературе тема древа (деревьев) в Раю является общим местом, однако очень часто эта картина запутанна. В тексте О Происхождении Мира как древо жизни, так и древо познания являются благами (с гностической точки зрения!)[34], однако в Апокрифе Иоанна древо жизни – это злое орудие Архонтов[35]. При этом, в последней работе древо познания добра и зла отождествлено с Эпинойей Света, которую мы ассоциировали с Софией выше, в пункте 2[36]. В совокупности своей этот длинный список параллелей между иудейской Мудростью и гностической Софией делает поистине невозможным исключение всякого влияния первой на последнюю и делает, по меньшей мере, вероятным то, что какой-то тип (несомненно, искаженный) использования фигуры иудейской Мудрости лежит в основе гностического мифа.

В. София в валентинианстве и миф о Planē

Многие из предшествующих утверждений о Софии в работах, которые я смешал в одну кучу как сифианско-офитские, можно сделать также и со ссылкой на различные ответвления валентинианства. Здесь нет нужды в том, чтобы чертить эскиз валентинианского мифа о Софии, следует лишь отметить определенные особенности. Именно для валентинианства характерным является то, что в нем существует две фигуры Софии, высшая и низшая, и что мотивации отпадения Софии порой различны. Несмотря на то, что в других формах этого мифа София возжелала подражать Отцу, произведя эманацию без знания или согласия ее супруга, самого Отца или другого Эона, в ряде разработок валентинианства ее «ошибка» состояла в попытке совершенным образом постичь Отца[37]. Когда София выпала из своего чина, ее страсть (т.е. Епитимия, или Ахамот) была отброшена от Плеромы и осуществила творение материального мира через своего отпрыска, или Демиурга[38]. Двойственная София служит инструментом для дальнейшей изоляции плероматического мира Эонов от убогого мира материального творения. Ряд валентинианских работ из Наг-Хаммади служат подтверждением деталей этого мифа и, пожалуй, помогают понять его направленность[39]. В Первом Апокалипсисе Иакова, например, содержится (в чем-то фрагментарная) версия валентинианского учения, несущая важное независимое свидетельство в пользу определенных валентинианских формул в работе Ириней (Adv. haer., I.21.5)[40]. Здесь высшая София обрисована в виде носителя откровения и избавления духовных людей через Гнозис, сообщенный Христом, а низшая София – как прародитель зла:

«Я же воззову к нерушимому Гнозису, который есть София, которая с Отцом, которая – мать Ахамот»[41].

В другом месте четко сказано, что Ахамот – переведенное имя Софии[42]. Этот процесс представляется достаточно ясным: именно Божественная Мудрость гипостазирована первой, затем происходит расщепление, чтобы трансцендентность Бога не оказалась скомпрометированной злым миром. В Первом Апокалипсисе Иакова, кажется, должно быть различие между теми, кто являются последователями высшей Софии (гностиками) и теми, кто остаются верными Ахамот, и можно даже поинтересоваться: не использовалось ли еврейское имя для предположения, что именно евреи являются жертвами этой неадекватной Мудрости? Однако в Евангелии от Филиппа, которое также имеет прямые сходства с валентинианством, проводится различие между двумя фигурами Софии, в которых обе они названы еврейскими именами:

«Эхамот одна и Эхамот другая. Эхамот – просто (απλως) София, но Эхамот – София смерти, она – та, кто знает смерть. Она – та, кто названа малой Софией»[43].

Эта номенклатура, очевидно, не гармонирует с другими валентинианскими источниками, однако разделение в них является точно таким же. «София смерти» может быть преднамеренным контрастом с увязыванием Мудрости и жизни в литературе Мудрости.

В Евангелии Истины, которое, в основном, также осмыслялось как валентинианское по своему характеру (хотя его случай, никоим образом, не является столь очевидным), вообще не фигурирует персонифицированная София[44]. Тем не менее, его фоном служит, по сути, тот же самый миф о Софии, хотя, по характеру этой работы, он и переосмыслен в понятиях отчасти персонифицированных абстракций более, чем в терминах мифологических личностей, которые встречались нам где-либо еще. Соответствующий фрагмент в тексте – подсчет истоков тяжелого положения человека в начале этого Евангелия:

«Поистине (ελεϊδη), Всё кружилось, взыскивая того, от кого они изошли, и Всё было внутри него, непостижимого, невообразимого, который превыше всякой мысли. Неведение Отца привело к боли и насилию. А боль взрастила тело словно туман[45], чтобы никто не мог увидеть. Поэтому Planē сделалась сильной; она сформировала свое собственное вещество (υλη) в пустоте, так и не познав истину. Она начала создавать творение (πλασμα), по сути, готовя в красоте замещение для истины»[46].

Здесь мотивация этого процесса, по сути своей, та же самая, что и в одном из типов валентинианства: налицо беспорядочные попытки постичь Отца, из которых и происходит неведение. Ни об одном индивидуальном Эоне здесь не говорится как о падшем, однако сам процесс отпадения коренится в движении, позволяя Planē (Ошибке), об истоке которой внятно не было сказано ничего, подделать материальный мир, поверхностно имитирующий истинный мир Плеромы. Таким образом, хотя ни София, ни Демиург и не были упомянуты, кажется, что миф о Софии лежит в основе этого повествования, а на Planē, как заметил Бетц[47], видимо, возложены двойные обязанности – и относительно Софии, и относительно Демиурга.

Поскольку данное повествование само по себе окажется не очень вразумительным, если не знать миф о Софии, то можно сделать вывод о том, что Евангелие Истины – более поздняя формулировка этого мифа, предполагающая наличие формулировки более ранней и, возможно, менее софистской[48].

Сложно определить, исходя из внутренних оснований, является ли Planē просто персонификацией ошибки в абстрактном смысле или мифологическим персонажем[49]. Однако предположение о том, что миф о Софии лежит в основе этого повествования, может дать указание на намерение автора текста. Он не отказывается от мифа; он просто пытается выразить его в несколько более «философских» терминах. Его усилия приводят к

проставлению акцента на оппозиции истина \ ошибка, оппозиции более четкой, чем изначальный миф, постулирующий конфликт между духовным и материальным мирами. Однако, вводя персонификацию, т.е. Planē, чье происхождение осталось необъясненным, систематический фон Евангелия Истины является более откровенно дуалистическим, чем даже экстравагантная мифология сифианско-офитских космогоний[50].

Адаптация мифологического истолкования Евангелия Истины не означает обращение невидящего ока к попытке увязать космическую драму с человеческим опытом истины, заблуждения, боли, страха, надежды и другими позициями, упомянутыми в данной работе. На «дне» самого по себе гностического мифа находится проекция тяжелой участи человека на «плероматическую» шкалу в том смысле, который фундаментально отличается от спекуляций иудейской Мудрости. Несомненно, в своей озабоченности мифотворчеством ряд гностических писателей утратили видение мотивации гностицизма как таковой. И гениальность автора Евангелия Истины заключалась в том, чтобы вернуться к этой мотивации, не отказываясь от структуры мифа, но вновь постулируя его, используя иные термины.

С. Иудейское происхождение мифа о Софии

Иудейский вклад в этот миф становится ясен уже из большого числа точек соприкосновения между двумя традициями, особенно когда они рассматривались в более широком контексте многочисленных иудейских элементов, повсеместно разбросанных в гностических мифологиях. Но можно ли объяснить основополагающий дух гностического мифа его иудейским фоном? Иудейская позиция была одной из тайных традиций в рамках Мудрости; она исходит из убеждения, что сам Бог сделал свою Мудрость живущей в Израиле. Как же тогда объяснить гностическую враждебность или, по крайней мере, амбивалентное отношение к персонифицированной Мудрости? Хотя в ряде повествований София является как благим носителем Откровения, так и незадачливым зачинателем материального творения, в других повествованиях она откровенно презираема как источник всего того, что является злом. В ряде источников София отпадает, кается и вновь принимается в Плерому, тогда как в других повествованиях ее место всего лишь захвачено ошибкой или обманом.

Ответ на этот вопрос должен лежать в осознании того, что суть гностической позиции, как часто отмечалось, является бунтарской, и это – бунтарство против иудаизма как такового[51]. И еще эта позиция, так или иначе, должна осмысляться как бунт внутри иудаизма. Острота ее выражения указывает на то, что Мудрость Яхве оказывалась обманом[52]. Более того, фамильярность, с которой гностические источники подходят к деталям иудейской мысли, слишком резка, чтобы мы могли предположить, что она исходит от не иудеев. В этом постулировании обмана, разочарования, которые несла с собой иудейская Мудрость, и заключается, на мой взгляд, ключ к гностической позиции по отношению к иудаизму. Но и здесь всё еще есть место для инородного элемента (поистине, без него и феномен в целом необъясним), и этот элемент – фундаментальная позиция антикосмизма, утрата уверенности в сотворенном мире. Вопрос о том, откуда исходит последняя – всё еще нерешенная проблема, и в мои планы не входит обсуждать ее здесь. Будучи орфического, неоплатонического, иранского или иного происхождения, она должна была возрасти на конфронтации религиозных и философских идей в процессе становления их синкретизма. Но каким бы ни был в точности источник такого антикосмизма, он является внешним элементом, накладывающимся на форму иудейской мысли и выражения для того, чтобы двигать ее в направлении того, что мы теперь знаем как гностицизм[53].

Но есть и еще один вопрос, на который также следует отыскать ответ. Если иудейская

Мудрость может предложить удовлетворительный способ объяснения нисхождения Софии свыше, то могут ли иудейские источники объяснить идею отпадения Софии? И здесь мы должны подчеркнуть комплексность идейного фона этого гностического мифа. Ни одна форма иудейской традиции не может описать до-космическое отпадение, и, поистине, ни одно направление не иудейской мысли также не может описать его. Бетц сформулировал этот сложный момент и перечислил ряд элементов различных иудейских традиций, которые объединились для того, чтобы тема отпадения Софии стала возможной[54], однако я уверен, что он внезапно остановился на связующем звене в этой цепочке.

Некоторые из этих элементов иудейской спекуляции (не все они были перечислены Бетцем) суть следующие. Первый элемент – это сам факт того, что иудейская традиция уже связала Мудрость с актом творения и уже «положила Софию в Бытие *Urgeschichte*» в истолковании Быт., 1.1 и даже Быт., 1.2b[55]. Второй элемент – это тот факт, что в мифологии 1-й Книги Еноха (XLII) и литературы Мудрости София описана нисходящей в мир; таков краткий, хотя и жизненный, шаг к появлению мира в результате этого нисхождения; и, вместе с тем, само это нисхождение имело место прежде, чем возник мир. Третий элемент – это хорошо известная в иудейской апокалиптической литературе идея отпадения небесных существ как результат истолкования Быт., 6.1-4. Более того, взгляд на это событие, отраженное в апокалиптической литературе, заключается в том, что именно оно низвело зло на землю[56]. Обо всех этих элементах можно говорить как о вводных элементах в гностический миф об отпадении Софии, однако их всё еще не достаточно для того, чтобы описать его.

Я предполагаю, что основополагающим источником идеи отпадения является описание падения Евы в Книге Бытия. Тот, кто не до конца осознает, что здесь подразумевалась тесная взаимосвязь между небесным миром Плеромы и материальным миром людей, упустит способность проникновения в суть гностических мифов. Гностические откровения высшего мира следуют после всех проекций человеческого знания и опыта на иной план, а первоисточник этого знания в гностических трудах, с которым мы имели дело, – это рассказ из Книги Бытия. В этом смысле, мы можем сказать, что сама направленность гностического мифа – нести «истинное», эзотерическое объяснение самой истории из Книги Бытия[57]. Следовательно, если земные события полагались реальными, но бледными копиями высших реалий, то нам следует предположить, что необходимо найти, по меньшей мере, некоторых персонажей, а также некоторые деяния, описанные в Книге Бытия, переведенные на уровень Плеромы. Мы, возможно, не сможем легко распознать их, однако у творцов гностической мифологии прослеживается простая последовательность их эзотерических устремлений (и, зачастую, излишняя витиеватость в изложении). В качестве примеров такой взаимосвязи можно привести упоминание Первого Человека как имени для Бога, или, в более христианских контекстах, Эона Христос напротив человека Иисуса.

Иудейская традиция с библейских времен и далее обладала острым чувством беспорядка в этом мире, проистекающего из падения первой пары из того состояния, в котором она изначально была установлена. И вот теперь гностики, начавшие с более радикального заявления о том, что мир сам по себе являлся беспорядком, должны были найти объяснение этой ситуации, постулируя падение внутри самой Плеромы, от которого происходит и отпадение человека, но в качестве его низшей копии. Однако эта взаимосвязь, до некоторой степени, не настолько прямолинейна, насколько подразумевает данное заявление. Ведь зачастую гностический «Мидраш» извращает целостную идею библейского повествования, как он делает это в случае Апокрифа Иоанна и других трудов, показывая, что падение человека из Рая в действительности было выгодным для человека, по крайней мере, с точки зрения цели, поскольку оно было попыткой освободить его от власти Архонтов. Человек мог начать восходить ко всевышнему Богу лишь когда он уже вырвался из когтей иудейского творца-Бога.

Какая же внутренняя очевидность тогда позволяет предположить, что падение человека, описанное в Быт., 3, по крайней мере, частично является реальным прототипом отпадения Софии? Прежде всего, мы имеем факт, что грех, описанный в Быт., 3, – это преимущественно грех женщины. В иудейской и христианской теологии (например, в Послании к Римлянам), Адам также может нести груз ответственности, однако в мифологии Книги Бытия именно женщина порождает неправду и передает ее своему мужу[58]. Точно также и в гностическом мифе именно бесчестие женского Эона София порождает процесс творения. Во-вторых, мотивация падения, описанная в Быт., 3.5 – это «быть словно Бог», и именно так мы должны понимать мотивацию отпадения Софии[59]. В сифианско-офитской форме этого мифа София пытается эманировать другую сущность без поддержки ее мужского партнера-Эона, или просто «одна», а это – божественная прерогатива. В мифе валентинианской формы она пытается постичь непознаваемого Бога, а это также не дано низшим Эонам. В-третьих, как уже упоминалось, во многих формах мифа о Софии есть тесная связь между Софией и «ее дочерью» Зоэ, т.е. Евой; иногда обе они даже определены через имя София-Зоэ. Это показывает взаимосвязь Евы и небесной сущности, копией которой она является; и в этом случае София или некий иной Эон тесно связан с ней. Наконец, имеется недвусмысленный намек на грех Евы в тексте София Иисуса Христа именно в контексте отпадения Софии. Там сказано, что космическая вуаль возникла, чтобы, помимо иных причин, «изъян женщины жил и чтобы она защищала ошибку»[60]. В данном контексте эта фраза может быть обращена лишь к Софии, а слово «женщина» четко предполагает слова из Быт., 3.15, истолкованные буквально.

Эти частности могут и не устанавливать тесного параллелизма между отпадением Софии и грехом Евы, но их достаточно для того, чтобы предположить, что иудейский миф о нисхождении Мудрости, в сочетании с мифическим прецедентом отпадения Евы, мог быть преобразован гностиками в идею космической катастрофы. Однако следует еще раз подчеркнуть, что это объяснение заслуживало рассказа лишь в отношении материалов, вне которых был создан этот миф, но не в отношении основной антикосмической позиции, инспирировавшей его создание. А это, в конечном счете, было тем элементом, относительно которого невозможно адекватно рассказать о чем-либо в рамках самого иудаизма.

© Пер. с англ. – Алекс Мома.

Оригинал статьи опубликован в журнале *Novum Testamentum*, Vol. 12, Fasc. 2 (April, 1970), pp. 86–101. Кембридж, Массачусетс.

© Thelema.RU

[1] См., например, F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris, 1947, pp. 593–598). Р.М. Грант (R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, rev. ed., New York, 1966, pp. 80–85) пытается показать, что источник симонианской «Первой Мысли» находится в иудейской традиции. (Весьма сомнительно, что Симон Маг вообще существовал как историческая личность. – А.М.)

[2] См. *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), pp. 260–273, 335.

[3] *Weisheit und Torheit* (Tübingen, 1959), резюме на стр. 193–197. В своем более позднем эссе Уилкенс модифицировал это воззрение в достаточной степени, чтобы допустить возможность взаимного контакта между иудейским и гностическим течениями развития; см. статью σοφία, *TWNT*, vol. VII, p. 514.

[4] См., главным образом, труды У. Шенке (W. Schenke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation* (Kristiania, 1913) и Х. Ринггрена (H. Rinngren, *Word and Wisdom* (Lund, 1947).

[5] См. ссылки в работах Х. Концельманна (H. Conzelmann, “Die Mutter der Weisheit”, *Zeit und Geschichte*) и Бультманна (Bultmann, *Festschrift, Tübingen*, 1964, p. 225).

[6] “The Valentinian Myth of Sophia”, *Journal of Theological Studies*, 20 (1969), pp. 75–104.

[7] См., главным образом, *Притч.*, 8.12-36; *Сир.*, 24.1-22; *Прем.*, 6–10; *Вар.*, 3.9–4.4.

[8] “Der religionsgeschichte Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium”, *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ*, vol. II (Göttingen, 1923), pp. 3–26. См. также статью Уилкенса (Wilckens, *Weisheit und Torheit*, pp. 97–197). Основные фрагменты: 1-я кн. Еноха, XLII; XCIV.5; 4-я Книга Ездры, 5.10-11; сирийский Апокалипсис Баруха (или 2-я Книга Баруха, 2 Вар. – А.М.), XLVIII.36; *Притч.*, 1.20-23, а также те, на которые ссылается предыдущее примечание. (4-я Книга Ездры, включенная, в частности, в современное русское синодальное издание Библии, как известно, называется там 3-й Книгой Ездры; по указанной автором ссылке, однако, мы находим стихи, не имеющие к нашей теме Софии \ Мудрости вообще никакого отношения. – А.М.)

[9] Приспосабливая предложенный Гансом-Мартином Шенке заголовок для неозаглавленного пятого трактата из Кодекса II Библиотеки Наг-Хаммади. В примечаниях ниже работы из Наг-Хаммади (CG) и Берлинского Кодекса 8502 (BG) процитированы согласно страницам и строкам коптского текста (а также номеру фотопластинки там, где он был присвоен). О стандартных изданиях см. статью Джеймса М. Робинсона (J.M. Robinson, “The Coptic Gnostic Library Today”, *New Testament Studies*, 14, 1968, pp. 380–401).

[10] По каждому пункту соответственно см. CG II, 99:8-100:10 (pl. 147–148); 102:32-35 (pl. 150; ср. *Ипостась Архонтов*, CG II, 95:8-13, pl. 143); 115:11-23 (pl. 163).

[11] “Gnosticism and the New Testament”, *Vigiliae Christianae* 19 (1965), pp. 73–75.

[12] “Nag-Hammadi Studien III”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 14 (1962), pp. 352–361.

[13] BG 95, 1-3; ср. Schenke, “Nag-Hammadi Studien II”, *ibid.*, p. 274.

[14] CG II, 106, 5-6 (pl. 154).

[15] CG II, 10, 14-18.

[16] 16. CG II, 106:11-18 (pl. 154).

[17] CG II, 13:13-23. См. Статью А. Орбе (A. Orbe, “Spiritus Dei ferebatur super aquas”, *Gregorianum* 44, 1963, pp. 691–730).

[18] O. Betz, “Was am Anfang geschah”, *Abraham unser Vater, Michel, Festschrift, Leiden*, 1963, pp. 38–39.

[19] CG II, 113:12-114:15 (pl. 161-162). Однако в Первом Апокалипсисе Иакова, обсуждаемом ниже, низшая Мудрость, Ахамот, появляется чтобы сотворить материальное бытие.

[20] CG II, 113:35; 114:19-20 (pl. 161-162).

[21] Например, Ипостась Архонтов, CG II, 94:29-31 (pl. 142).

[22] Об амбивалентном характере Софии в валентинианстве см. работу Стида (Stead, “The Valentinian Myth of Sophia”, pp. 92–93), где обнаружены пять различных концептов, касающихся Софии.

[23] Например, Ипостась Архонтов, CG II, 95:5-8 (pl. 143). См. статьи Г.-М. Шенке, А. Орбе и Дж. МакРэя (Schenke, *Der Gott “Mensch” in der Gnosis*, Göttingen, 1962, pp. 87–93; A. Orbe “El pecado de los Arcontes”, *Estudios Eclesiásticos* 43, 1968, pp. 354–357; G.W. MacRae, “The Ego-Proclamation in Gnostic Sources”, *The Trial of Jesus*, ed. E. Bammel, London, 1970, pp. 122–134).

[24] CG II, 30:11-31:25. См. Работу Дж. МакРэя (G.W. MacRae, “Sleep and Awakening in Gnostic Texts”, *Le origini dello gnosticismo*, ed. U. Bianchi, Leiden, 1967, pp. 496–507). Существует обширная и близкая параллель с этим фрагментом в работе, озаглавленной Троеобразная Протеннойя в CG XIII.

[25] Например, Сир., 24; см. статью Уилкенса (Wilckens, *Weisheit und Torheit*, pp. 164–169). Однако, относительно следов мотива обратного вознесения в иудейской литературе, см. Притч., 1.20-23, а также Книгу Иова (Иов., 28.12-28).

[26] CG II, 94:32-33 (pl. 142).

[27] CG II, 13:36-14:13.

[28] CG II, 20:25-28.

[29] Выше, в CG II, 9:25, однако, мы читаем: *tcovia de =ntepinoia ecsoop =naiwn...*

[30] Например, CG II, 23:20-21; CG III, 14:9-10; 25:20-21.

[31] Что касается ссылок, см. R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, London, 1965, pp. 90–91.

[32] См. примечания ad loc. в издании: F.-M.-M. Sagnard, *Clément d’Alexandrie: Extraits de Théodote* (Paris, 1948), pp. 156–158.

[33] CG II, 115:12; 121:27 (pl. 163, 169).

[34] Например, CG II, 110:7-29 (pl. 158).

[35] CG III, 27:11-28:6; ср. CG. II, 21:24-26.

[36] Например, CG II, 22:4-5; 23:28-29.

[37] См. Stead, “The Valentinian Myth of Sophia”, p. 78.

[38] См. описание Иринеем системы Птолемея в *Adv. haer.*, I.1-8.

[39] Одним из самых важных трудов, который еще предстоит опубликовать, является четвертый трактат из Кодекса Юнга (CG I). О том, каким образом в этом тексте детализирована фигура Софии, см.: J. Zandee, “Gnostic Ideas on the Fall and Salvation”, *Numen*

II, 1964, pp. 13–74, особенно 23–27, а также работы “Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung”, *Le origini dello gnosticismo*, pp. 203–212.

[40] См. стр. 32–33 в издании Александра Бёлига: A. Böhlig, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* (Haale, 1963).

[41] CG V, 35:5-9.

[42] CG V, 36:5-6.

[43] CG II, 60:10-18 (pl. 108; опущена диттография в строке 13). См. комментарий Жака Менарда (J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967, pp. 155–156).

[44] Σοφία упомянута в CG I, 23:18, однако там это упоминание, весьма вероятно, не является отсылкой к небесному Эону.

[45] Роль тумана здесь (копт. Πλατ=п = греч. ομίχλη) может быть намеком на разновидность самоутверждения Мудрости, которое мы находим в Сир., 24.3: εγω αλο στόματος υψίστου εξήλθον και ως ομίχλη κατεκάλυψα γην.

[46] CG I, 17:4-20.

[47] “Was am Anflag geschah”, p. 42.

[48] См. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 2nd ed. (Boston, 1963), pp. 313–319.

[49] См. R. Haardt, “Zur Struktur des Plane-Mythos im Evangelium Veritatis des Codex Jung”, *Wissenschaftliche Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 58 (1962), pp. 24–38.

[50] Радикальный дуализм Евангелия Истины акцентирован в работе Менарда (Ménard, “La πλάνη dans l'Évangile de Vérité”, *Studia Montis Regii* 7, 1964, pp. 3-36), однако Менард предлагает совершенно иную интерпретацию вызывающего вопросы фрагмента.

[51] Например, см.: H. Jonas, “Response to G. Quispel's ‘Gnosticism and the New Testament’”, *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J.P. Hyatt (New York, 1966), pp. 286–293. Йонас подчеркивает аспект бунта, однако, для него это не бунт внутри иудаизма.

[52] Занди (Zandee, “Gnostic Ideas on the Fall and Salvation”, pp. 23–25) интерпретирует этот миф как бунт против мудрости «философов».

[53] По вопросу о происхождении гностического духа см., повсеместно, материалы коллоквиума в Мессине (*Le origini dello gnosticismo*) и мой доклад на нем, “Gnosis in Messina”, *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966), pp. 322–333.

[54] “Was am Anfang geschah”, pp. 38–42.

[55] Бетц (Betz, p. 39) обращает внимание на Wis. i: 6-7, откуда может быть легко уяснена методом дедукции роль Софии в Быт. i:2b.

[56] См. 1-ю Кн. Еноха, 6 – 16; а также цит. соч. Бетца (стр. 40). О прямом гностическом использовании этой темы см. статью Ивена Йанссенса: Y. Janssens, “Le theme de la fornication des anges”, *Le origini dello gnosticismo*, pp. 488–494.

[57] “Die werdende Gnosis wollte nicht mehr und nicht weniger sein als richtige Auslegung des Alten Testaments”, D. Georgi, “Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6-11”, *Zeit und Geschichte*, p. 269. См. также Betz, *op.cit.*, pp. 24–28; S. Giversen, “The Apocryphon of John and Genesis”, *Studia Theologica* 17 (1963), pp. 74–76.

[58] Даже в рамках иудео-христианской традиции, однако, есть примеры приписывания греха Еве; ср. E. Peterson, “La liberation d’Adam de l’Ανάγκη”, *Revue Biblique*, 55 (1948), p. 210.

[59] Бетц (цит. соч., стр. 40) ссылается на эту взаимосвязь, но не выводит из нее никакого заключения.

[60] BG 118:15-17.