

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Тульский государственный педагогический университет  
им. Л.Н.Толстого»

04.2.01 2 51486 "



*На правах рукописи*

***ПЕЧЕНКИН АНДРЕЙ АНДРЕЕВИЧ***

**Феномен женского в гностицизме и его влияние на  
христианскую софиологию: религиозно-философский анализ**

*Специальность 09.00.14. – «Философия религии и религиоведение»*

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание учёной степени кандидата философских наук

**Научный руководитель:**  
Доктор философских наук,  
профессор ***Назаров В.Н.***

Тула 2011

## Содержание.

Введение.....	3
<b>Глава 1.</b> Христианское понимание принципа Женского в образе Премудрости Божией.....	12
§1. Возникновение и развитие образа Премудрости Божией в Ветхозаветной традиции.....	12
§2. Проблема софиологии в эпоху раннего христианства (I-II век).....	33
§3. Образ Софии в христианской ортодоксальной теологии.....	55
<b>Глава 2.</b> Образ Женского (Премудрости) в теологии гностицизма эпохи раннего христианства.....	81
§1. Происхождение и основные черты гностицизма.....	81
§2. Образ и место женского принципа в гностической теологии.....	101
§3. Специфика гностического понимания Премудрости.....	142
<b>Заключение</b> .....	153
<b>Библиография</b> .....	158

## Введение

Актуальность исследования связана с теоретическими исследованиями данной проблемы и современной социокультурной ситуацией.

Актуальность исследования определяется теми социально-политическими изменениями в обществе, которые связаны с процессами эмансипации. Данные процессы связаны с экономическим, социальным и политическим развитием общества, демократических процессов. Глобализация как особенность современной парадигмы культуры усугубляет трансформацию традиционных ценностей, мотивируя направленность деятельности человека на достижение потребительских стандартов жизни, обуславливая эгоистические цели, связанные с гедонистическими ценностями, сужая естественные и природные особенности. Эти тревожные симптомы культуры одна из животрепещущих проблем современности, так как очень часто гендерные процессы принимают уродливые, противоестественные формы. В силу этого необходимы теоретические исследования, религиозно-философская составляющая которых займет свое место, раскрывая не только социально-функциональные особенности равенства полов, но и обосновывая их с религиозной и культурной позиции, что, в отличие от ислама и иудаизма, всегда присутствовало в христианской культуре. Данный тезис подтверждается исследованием генезиса образа женского в христианстве.

В то же самое время актуальность настоящего диссертационного исследования обусловлена потребностью исследования истории христианства, подкрепленное интердисциплинарным анализом, что дает возможность выявлять истоки возникновения и закономерности формирования христианского учения. Проблема образа женского в христианстве связана с анализом процессов, положивших начало развитию мифологемы Софии в христианстве. Это теоретическое положение представляется нам актуальным, так как исследуется проблема совокупного

анализа становления и развития христианской софиологии на основе исследования иудейской культуры, раннехристианских источников, гностических учений. Актуальной теоретической проблемой является исследование гностицизма в рамках влияния христианской культуры на массовую культуру (Умберто Эко, Пауло Коэльо, Дэн Браун). Актуальность настоящего диссертационного исследования гностицизма дает возможность рассмотреть историю становления христианских догматов в их неразрывной исторической связи с «ересями».

### **Степень раз работанности темы.**

Проблема комплексного анализа генезиса образа женского в христианской культуре – тема относительно новая как в отечественных, так и в зарубежных исследованиях, нет комплексных исследований, посвященных указанной проблематике. Большинство работ, использованных в качестве источников для исследования, ориентированы в основном на конкретные области научного знания: теологию, историю, философию, лингвистику, социологию, культуру, этику. Труды по анализу *гностицизма как учения* представлены работами современных исследователей (Родин Е.В., Слобожанин А.В.)

Отдельно стоит отметить труд католического священника Томаса Шипфлингера «София-Мария, целостный образ творения», в которой приводится оригинальная софиологическая концепция. В своем труде Т.Шипфлингер проводит анализ восточной и западной христианской традиции, рассматривает выражение софиологической теологии в искусстве, а также в трудах христианских мистиков. Кроме этого, в его книге делается попытка универсализировать образ женского, перейдя от мифологемы Софии христианства, к более широкому понятию образа божественного женского, что позволило автору проанализировать индуизм, буддизм, даосизм и новые религиозные движения на предмет выделения в них универсального божественного женского. Трудов, по данной тематике с

подобным всесторонним исследованием не существует. Наибольшей заслугой Т.Шипфлингера явилось то, что он, даже являясь католическим священником, создал действительно кросскультурное исследование о христианской софиологии и, следуя принципу универсализма христианства, распространил влияние мифологемы Софии на другие культуры, постулируя существование Мировой Души<sup>1</sup>. Однако, следует отметить, что, ввиду глобальности замысла о.Т. Шипфлингера, в его исследовании многие выводы должным образом не доказываются, оставляя впечатление того, что выпущенная им книга явилась скорее планом его исследования, чем законченной работой. Но в любом случае Т. Шипфлингер провел колоссальную работу по систематизации представлений о Софии. Учитывая, что о мифологеме Софии имеются лишь работы или христианских богословов, которые опираются только на церковную традицию, или светских ученых, которые оперируют только культурным наследием, Т. Шипфлингер смог соединить в одном исследовании и теологию, и культурный анализ.

Следует выделить труды по *библейстике, истории раннехристианской церкви и письменности, истории гностицизма и труды по софиологии.*

В проведенном исследовании большое внимание было уделено трудам по библейстике, так как без совокупного анализа книг Библии, в которых упоминается образ Софии, исследование было бы невозможным. В качестве исследователей, чьи научные труды были использованы в работе, следует выделить: М. Мецгера, Х.Юнкера, Р. Юрген, Н.Райта, У. Брюггемана, М. Поснова, Н. Никольского, В. Рыбинского, П. Савваитова, И. Кривелева.

Большое количество трудов по *истории раннехристианской церкви и письменности, рассматривающих эволюцию мифологемы Софии* при переходе иудейского наследия в христианскую традицию были

---

<sup>1</sup> Т.Шипфлингер, София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.397

использованы в диссертационном исследовании. Важное место было уделено трудам следующих исследователей: А.Гарнака, С.Дж Холла, Г. Флоровского, К. Керна, А. Спасского, А. Карташева, И. Мейендорфа, В. Соловьёва, В. Болотова, Л. Карсавина, В. Бычкова, А. Цуркана.

В диссертационном исследовании были использованы труды по *истории раннего христианства* (М.К. Трофимова, И.С. Свенцицкая, Е.В. Афонасин, А.В. Дьяков, Г. Йонас, К.Рудольф), раскрывающие процессы становления догматов, которые неразрывно связаны с историей развития идей. Находки гностических рукописей в Египте в XX веке заметно стимулировали интерес исследователей и сделали возможной непосредственную работу с первоисточниками. В основном современные исследования рукописей сконцентрированы на лингвистическом анализе, а также на аналитике отдельных произведений, без расширенного соотнесения с культурно-исторической ситуацией. Большая часть работ исследователей гностицизма имеет своей целью определить сущность гностицизма или соотношение гностицизма с различными традициями (христианство, неоплатонизм, буддизм, иудаизм). Объем информации о гностической философии, в особенности после раскопок библиотеки Наг-Хаммади, достаточно велик, однако сильно фрагментирован.

Труды *по исследованию софиологии* связаны с именами русских религиозных философов: Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского.

В диссертационном исследовании рассматривается работа А.Ф. Лосева «История античной эстетики итоги тысячелетнего развития», в которой дано расширенное описание феномена Софии, однако, следует подчеркнуть, что в данной работе нет попытки углубить и сравнить женский образ ересиологов с найденными коптскими трактатами, не проводится анализ влияния на христианство гностицизма.

Нами был проанализирован ряд статей С.С. Аверинцева, в которых София рассматривалась в рамках христианского богословия, искусства и творчества западноевропейских мистиков, акцент данных работ был сосредоточен на филологических характеристиках, не упоминалось о причине появления персонифицированной мифологемы Софии.<sup>2</sup>

В.Н. Назаров анализирует софиологию с позиций религиозно-философских оснований, полагая, что образ Софии выступает не в форме абстрактного понятия, но в живом, интимно-личностном образе, оставаясь выражением абсолютного<sup>3</sup>, что коррелируется с позицией о.Т. Шипфлингера, о единстве Софии с универсумом и конкретным человеком<sup>4</sup>.

**Объект том исследования** являются гностические учения первых веков н.э.

**Предметом исследования** является образ женского в гностицизме.

**Целью** настоящего исследования является анализ генезиса христианской софиологии в ее связи с гностическим наследием.

Поставленная цель реализуется посредством решения следующих **задач**:

1. Анализ ветхозаветных источников, упоминающих Премудрость и их анализ.
2. Выявление позиции богословов раннехристианского периода по вопросу соотношения Софии и Божественного в раннем христианстве.
3. Анализ богословских источников с I в. н.э по VII в. н.э., формировавших ортодоксальную христианскую софиологию.
4. Исследование основных особенностей гностицизма как религиозного феномена.

---

<sup>2</sup> См.: Аверинцев С.С. София – Логос. Киев, 2000. С. 159-161

<sup>3</sup> См.: Назаров В.Н. Феноменология мудрости. Тула. 1993. С. 80

<sup>4</sup> Т.Шипфлингер, София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.397

5. Анализ трудов христианских ересиологов и гностических учений и выявления значения образа женского для космологической структуры гностицизма.

6. Определение специфики гностической интерпретации образа женского.

7. Определение влияния гностицизма на ортодоксальную софиологию.

**Теоретические источники исследования** основывались на оригинальных гностических текстах библиотеки Наг-Хаммади; трудах христианских ересиологов (Ириней Лионского, Климента Александрийского, Ипполита Римского, Св. Иустина Мученика); трудах богословов раннехристианской эпохи (Филона Александрийского, Феофила Антиохийского, Оригена, Афонасия Великого, Ария, Аврелия Августина, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина); текстах Ветхого и Нового Завета.

В диссертации были использованы исследования русских религиозных философов (В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина, В. В. Болотова, А. Ф. Лосева), протестантских теологов (А. Гарнака, Р. Липсиуса), научные и научно-философские исторические и лингвистические работы (М. Поснова, Г. Йонаса, М. К. Трофимовой, И. С. Свенцицкой и др.).

В качестве дополнительного материала использовались различные публикации по данной тематике в научных и публицистических изданиях, материалы научно–практических конференций и ресурсы Интернета.

**Методологической основой исследования** являются методы системности, сравнения, историзма, диалектического анализа, текстологического анализа, объективности.

Системный метод определяет механизмы взаимодействия разнородных элементов внутри гностической системы.

Для выделения специфики гностической религии используется сравнительный метод, который раскрывает место гностицизма среди современных ему религиозных учений.

В диссертационном исследовании используется метод контекстуального и текстологического анализа при работе с апокрифическими первоисточниками, а также метод диалектического анализа, позволяющего выявить специфические категории религиозно-философского учения гностиков.

**Новизна диссертационного исследования** заключена в целостном анализе и реконструкции мифологемы Софии. Проведен анализ гностицизма, в результате которого определены особенности гностической софиологии, установлено его влияние на становление христианской софиологии.

#### **Теоретическая значимость**

В работе рассмотрен генезис и развитие мифологемы Софии в христианской культуре, а также выявлена специфика описания образа женского в теологии гностицизма, рассмотрены характеристики и особенности влияния гностицизма на ортодоксальную христианскую софиологию.

#### **Практическая значимость работы.**

Положения и выводы исследования могут быть использованы в качестве материалов для лекций и семинарских занятий по дисциплинам философии и религиоведению, истории античной философии.

#### **На защиту выносятся следующие основные положения:**

1. В диссертационном исследовании установлено, что теология Премудрости была основана на экзегетическом анализе Священного Писания, (Ветхий и Новый Завет). Ограничение Премудрости актом

творения мира лишь функциональной стороной выражения Бога в мире, приравнивание Премудрости к тварным энергиям характерно для христианского ортодоксального богословия.

2. Установлено, что разработка христианской софиологии происходила под влиянием теоретических положений софиологии гностицизма.

3. Определено, что в ряде гностических направлений ключевым элементом является образ женского, посредством которого строится специфическая космология, эсхатология и теодицея.

4. Установлено, что в рамках гностических систем, образ женского идентичен мужскому, принцип «спасения» концентрируется в духовном объединении мужского и женского.

**Апробация работы.** Положения и результаты исследования были подтверждены апробацией на методологическом семинаре молодых ученых, аспирантов и магистрантов кафедры философии, культурологии, прикладной этики, религиоведения теологии и им. А.С. Хомякова ТГПУ им. Л.Н. Толстого, на научно-практических конференциях ППС, аспирантов, соискателей и магистрантов ТГПУ им. Л.Н. Толстого.

Апробация научного материала и полученных выводов была осуществлена:

– в рамках публикаций научных статей;

– в ходе выступлений на ежегодных научно-практических конференциях ППС, аспирантов, соискателей и магистрантов ТГПУ им. Л.Н. Толстого в 2007–2011 гг., Первых Молодежных Хомяковских Чтениях в 2009 году.

Ряд положений диссертации был представлен автором в форме доклада на «3-ем международном коллоквиуме памяти катаризма» (Мазамет, Франция, 16.05.2009).

Диссертация обсуждена на кафедре философии, культурологии, прикладной этики, религиоведения теологии и им. А.С. Хомякова Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н.Толстого.

**Структура работы** обусловлена целями, задачами, методологией исследования. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и библиографического списка.

## **Глава I. Христианское понимание принципа женского в образе Премудрости Божией**

В целях обоснованного рассмотрения вопроса о генезисе Софии-Премудрости Божией как образа, олицетворяющего принцип Женского в рамках христианской ортодоксальной традиции, необходимо определить истоки возникновения данных идей в христианской культуре.

### **§ 1. Возникновение и развитие образа Премудрости Божией в Ветхозаветной традиции.**

*«Кто нашел Меня, тот нашел жизнь,  
и получит благодать от Господа».  
(Притч. 8,35)*

В рамках данной работы, ограниченной, прежде всего, вопросами христианской культуры, не ставится задача проанализировать совокупно особенности восприятия образа Божественного Женского в рамках всей культуры Средиземноморья. Однако необходимо отметить, что на становление как гностического, так и христианского понимания Женского колоссальное влияние оказали мифология и языческие культы средиземноморского региона: египетские, греческие, вавилонские и шумерские. Прямо или опосредованно представления о значимости женского в мироустройстве оказывали влияние на формирование как иудейской традиции, так и, позже, на становление понимания Софии в рамках христианства. Таким образом, определенное влияние данных культур на развитие образа Божественного Женского в иудейском и эллинском мире мы принимаем за данность.

В данном параграфе предпринимается попытка проанализировать влияние иудейской традиции на возникновение образа христианской Софии, раскрыть, насколько обоснованно возведение христианской Софии к Ветхозаветному образу Премудрости Божией.

С целью последующего углубленного анализа гностической теологии, нам представляется правомерным рассмотрение становления христианской софиологии отдельно от гностической. Это позволит позже убедительно показать, насколько гностическая софиология уникальна и, в то же время, насколько сильное влияние она оказала на дальнейшее развитие образа Софии в христианском мире. Первоначальное обращение к Ветхозаветной традиции объясняется, прежде всего, тем, что христианская ортодоксальная культура возводит свою софиологию напрямую к основаниям в Святом Писании (Ветхий и Новый Завет), что дает ортодоксальному богословию определенное право заявлять об аутентичности образа христианской Софии, формирование которого не было подвержено влиянию извне. В связи с этим необходимо проанализировать в первую очередь ортодоксальную версию генезиса образа Женского в лице Премудрости Божией, через обращение к ветхозаветной традиции.

Следует подчеркнуть, что анализ текстов христианского Ветхого Завета, а не иудейского культурного наследия предпринят по той причине, что вопрос о Премудрости Божией был поднят в специфическом учении каббалистов в достаточно позднюю эпоху, относительно разработки данного вопроса в христианстве.

Итак, ряд произведений Ветхого Завета сообщают о Премудрости Божией, именуемой Хокма (др.-евр. «Мудрость»). Эти произведения существенно отличаются от других, как сроком своего появления, так и глубиной теологической конкретизации образа Хокмы-Премудрости. Если в некоторых произведениях, преимущественно уже эллинской эпохи, Премудрость Божия рассматривается как один из первопринципов творения, то в некоторых книгах Ветхого Завета Премудрость Божия представляется скорее атрибутом Господа, но никак не персонифицированной сущностью божественного.

Основными книгами Танах, как собрания иудейской мудрости, описывающими в той или иной степени образ Премудрости, являются: Книга

Притчей (или Книга Притч), Книга Иова, Книга Екклесиаста, Книга Иисуса, сына Сирахова (далее Книга Сираха), Книга Премудрости Соломона. Из них в православный канон входят: Книга Иова, Книга Екклесиаста, Книга Притчей. Книга Премудрости Соломона и Книга Сираха, написанные не «богодухновенным лицом», являются неканоническими, однако значимость этих книг не следует приуменьшать, поскольку они многократно цитируются и упоминаются отцами Церкви, а также в 85 апостольских правилах.

Как писал исследователь Штробль: « Все они (книги – авт.) хотят помочь человеку в его поиске и обретении счастья. Этому целиком посвящена Книга Притчей: человек как искатель счастья. В Книге Иова нам показан ищущий счастье человек в его титанической борьбе за это счастье; в Книге Екклесиаста – он же, но в отчаянии и разочаровании; в Книге Сираха нам дан удачливый искатель счастья и в Книге Премудрости – человек ищущий Вечного Счастья».<sup>5</sup>

По смыслу и схожести повествования к указанным выше книгам вполне можно добавить еще две – Псалтырь и Песнь Песней. Однако выделение софиологического содержания в этих книгах является результатом пристрастного герменевтического анализа, так как мы не находим явного указания на существование и атрибуты Божественной Премудрости, как в указанном ранее корпусе книг.

Все перечисленные книги относятся в христианской библиистике к жанру так называемых «учительных книг».

По своей форме большинство из ветхозаветных учительных книг являются поэтическими произведениями, написанными в еврейском подлиннике в стихах. Особенностью еврейского стихосложения, которая заметна даже в переводах на другие языки, является стихотворный параллелизм. Он состоит в том, что мысль писателя высказывается не в одном предложении, а в нескольких, большей частью в двух, которые,

---

<sup>5</sup> Der Christ in Der Welt. Aschaffenburg, 1967. С. 5.

совокупно раскрывают мысль при помощи таких стилистических приемов, как сравнение, противопоставление, или обоснование.

Для лучшего понимания развития идей Софийности, следует схематично, в хронологическом порядке, обозначить ветхозаветные тексты, раскрывающие образ Премудрости.

Книга Притч ----- с 930г. до Р.Х. (начало формирования собрания притч)

Книга Иова ----- ок 400 г. до Р.Х.

Книга Притч ----- ок 330 г. до Р.Х. (окончательная редакция)

Книга Екклесиаст----- ок 250 г. до Р.Х.

Книга Сираха ----- ок 230 г. до Р.Х.

Книга Премудрости ----- ок 110 г. до Р.Х.

**Книга Иова** получила свое название от главного действующего лица Иова, жившего в «патриархальные» времена. Предполагают, что первоначальным автором книги Иова был сам Иов. Само содержание книги говорит о том, что написать ее мог только человек, участник описываемых событий, но не обязательно еврей. Повествование книги позднее было переработано в художественную поэму еврейским писателем на чистом еврейском языке, что позволило труду войти в список священных книг. Первоначальная запись об Иове была найдена позже евреями при завоевании Вассана, они и переписали ее в сборник, упомянутый в книге Иисуса Навина (10:13). Возможно, до современного вида книга Иова была доведена царем Соломоном, потому что по стилю изложения и содержанию во многом напоминает книги Соломона (Книги Притчей и Премудрости). Окончательная редакция Книги Иова датируется исследователями, примерно, 400 г. до Р.Х.

В нескольких книгах Священного Писания Иов упоминается как великий праведник. В книге Иова озвучены экзистенциальные вопросы о смысле несчастья и о правомерности возмездия. Автор книги признает: счастье и воздаяние – это тайна, которую нельзя ни понять, ни исчерпать, в

нее нужно лишь верить.<sup>6</sup> Книга Иова затрагивает тему взаимосвязи между праведностью и наградой, злом и наказанием. Кроме того, книга Иова обладает очень высокими литературными достоинствами.

Вопрос о Премудрости напрямую в книге Иова не раскрывается, однако можно сказать, что это первая из книг о Премудрости, затрагивающая те проблемные вопросы, ответы на которые даются в последующих ветхозаветных книгах. О Премудрости упоминается только в 28 главе Книги:

«12 Но где премудрость обретается? и где место разума?

13 Не знает человек цены ее, и она не обретается на земле живых. [...]

21 Сокрыта она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена. [...]

23 Бог знает путь ее, и Он ведает место ее.

24 Ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом.

25 Когда Он ветру полагал вес и располагал воду по мере,

27 тогда Он видел ее и явил ее, приготовил ее и еще испытал ее».<sup>7</sup>

Из данных фрагментов следует, что Премудрость рассматривается в достаточной степени независимо от других атрибутов Господа (таких, как Величие, Слава, Всесилие и т.д.). В тексте проводится некая грань между Мудростью и Господом, что особенно ощутимо в следующем отрывке: «...Он видел ее и явил ее, приготовил ее и еще испытал ее» (Иов 28,ст.27). Подобное разделение, согласно которому Господь является первоисточником и субстанцией, но не слит с объектом до степени его полного поглощения, во многом похоже на ипостасное отношение в христианском богословии. То есть выделение Премудрости Божественной в оппозиции к мудрости земной, проходящее неявным мотивом в книге Иова, само по себе является для архаических обществ востока в определенной мере революционным подходом, так как мудрость даже в ветхозаветной традиции нераздельно связывалась с успехом в мирской деятельности. Характерное же выделение мудрости как надмировой субстанции, в истории человеческой

---

<sup>6</sup> Т.Шипфлингер, София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.30.

<sup>7</sup> Библия. М.,2001. С.594.

мысли приходится на период высокой греческой философии. Таким образом, книга Иова, пусть, и не развивает мысль о различных природах мирской и Божественной мудрости, все же выделяет Мудрость Божественную, а также указывает на источник этой мудрости и, в то же время, на некоторую обособленность от этого источника. В целом, вся последующая ветхозаветная Софиология, не развиваемая в форме философских построений, а описываемая через опыт религиозный, опыт Откровения, будет идти путем, уже намеченным в книге Иова:

1. Признание различной природы мудрости мирской и Мудрости Божественной.
2. Не доведенное до логического завершения индивидуализирование, окрашенное в гендерную детерминацию. (В эпоху эллинского влияния в Книгах Премудрости ощутима даже некоторая эротизация, с соответствующим описанием премудрости в Женском облике).

В книге Экклесиаста то, что было лишь обозначено в Книге Иова, а именно поиск божественной мудрости, займет место первостепенной проблемы. Таким образом, в Книге Иова мы не находим фрагменты, описывающие Премудрость напрямую и явно, но ценность этой книги для дальнейшего развития софиологии заключается в постановке экзистенциального вопроса об источнике добра и зла с позиции восприятия данных категорий конкретным человеком и выделения категории Божественной Мудрости как действующей мировой силы. Также следует отметить высокую культурную ценность книги с точки зрения понимания вопроса возмездия и исхождения зла не от Бога в рамках христианства.<sup>8</sup>

**Книга Экклесиаста.** Следуя хронологическому порядку, после книги Иова мы должны были бы проанализировать Книгу Притчей, однако, ввиду смыслового и художественного сходства, вначале необходимо рассмотреть книгу Экклесиаста, датирующуюся серединой III в. до Р.Х.

---

<sup>8</sup> Renet G. La route antique des hommes pervers. Paris, 1985. С.123.

Название «Екклесиаст» происходит от гр. «Екклесиа» - «Церковь» и значит «церковный проповедник». По-еврейски она называется «Когелет»<sup>9</sup> (от евр. «кагал» - собрание). Книга является сборником поучений иудейского проповедника, жившего в Иерусалиме в середине III века, в то время, когда Палестина находилась под влиянием Птолемеевского Египта, испытывая возрастающее влияние эллинизма. В греческом мире в это время особую значимость приобрели философские школы Эпикура (341-270 гг.), развивавшего идею о необходимости обретения мудрости<sup>9</sup>, «ради обретения покоя и наслаждения этим покоем, а также школы Пиррона из Элиса» (270 г. до Р.Х.), в которой отстаивалась идея логического скепсиса и философского скептицизма. Наиболее вероятно, что автор Книги Екклесиаста прямо или косвенно испытал влияние современных ему философских учений в эллинском мире. Ряд высказываний из книги практически повторяют основную мысль Эпикура о наслаждении, как призвании человека:

«17 Вот еще, что я нашел доброго и приятного: есть и пить и наслаждаться добром во всех трудах своих, какими кто трудится под солнцем во все дни жизни своей, которые дал ему Бог; потому что это его доля.

18 И если какому человеку Бог дал богатство и имущество, и дал ему власть пользоваться от них и брать свою долю и наслаждаться от трудов своих, то это дар Божий.

19 Недолго будут у него в памяти дни жизни его; потому Бог и вознаграждает его радостью сердца его». (Екк.5,17-19)

Как свидетельствует сама книга, «Екклесиаст» это псевдоним, которым себя назвал «сын царя Давида, царствовавший в Иерусалиме». Это обстоятельство традиционно трактуется как указание на Соломона в качестве автора Екклесиаста. Этому соответствует и дальнейшее описание его премудрости, богатства, славы, роскоши (см.: Ек. 1:12-18 и 3 Цар. 4:29 и дальше).

---

<sup>9</sup> История философии: Энциклопедия. Мн., 2002.С.1376.

Главным смыслом книги Екклесиаста является изображение суетности и пустоты всего земного мира, знания, богатства, роскоши и удовольствий без веры в Бога. В начале своих рассуждений Екклесиаст о том, что «старался обрести мудрость, как никто другой». Но приобретенные мирские знания не дали ему истинной мудрости, поскольку посредством земных знаний человек не в силах изменить свою природу. Истинную ценность имеет только Божественная Мудрость.

Так, согласно автору, без Бога все явления земной жизни ограничены временем и, так же как в бездушной природе, представляют круговращение: рождение и смерть, радость и печаль, истина и ложь, любовь и ненависть. Но стремления человека к жизни, к истине, к добру и красоте вложены Творцом в дух человека. Автор выводит заключение, что цель человеческой жизни состоит в нравственном изменении, которое возможно только при обладании истинной Божественной Мудростью.

Авторы обеих книг, Иова и Екклесиаста, ставят экзистенциальные, предельные вопросы, ответы на которые они ищут не в культовой стороне религии, а в живом религиозном опыте, где существует лишь две стороны: «Вопрошающий» и Бог. Эти книги представляют собой форму ранней религиозной философии, в которой создается смысловое поле для дальнейших спекулятивных построений о Премудрости Божией. Ни в Книге Иова, ни в Книге Екклесиаста, в отличие от Книг Премудрости и Притчей, Премудрость Божия не возводится в конкретный атрибут Бога, но постановка вопросов о смысле земного счастья, о связи этого счастья с мудростью земной и Божественной Мудростью явилась первым шагом в рамках иудейской культуры к появлению столь неоднозначного, даже для ветхозаветного понимания, образа Премудрости. Основной лейтмотив этих Книг – поиск Вечного Божественного в несовершенном человеческом Бытии. В более поздних Книгах Премудрости данная тема найдет свое четкое выражение в намечающейся индивидуализации Божественной Премудрости, что формально откроет путь к теологическому оправданию индивидуального

приобщения к Божественному Началу в тварном мире через сущность, «сотворенную Богом прежде иных творений, но неразделимо связанную с миром сотворенным», подобно Душе Мира в стоической философии.

**Книга Притчей Соломоновых** «свела воедино изречения еврейского и соседних народов. В частности египетские и вавилонские изречения подверглись интеграции в иудейскую монотеистическую традицию».<sup>10</sup>

Главным автором книги Притчей, написанной в стихотворной форме, считается Соломон, сын Давида, царствовавший в Израиле за тысячу лет до Р.Х. В Танах книга Притчей носит название «Мишле Шеломо»,<sup>11</sup> в Септуагинте (греческий перевод библии 3-го века до Р.Х.) — «Паремии»,<sup>12</sup> в славянской библии — «Притчи Соломона». У св. Отцов она называется «Пантретос София», что значит «Премудрость всякой добродетели».<sup>13</sup>

«Путь к счастью», указанный в книге, имеет следующую специфику: в более древней части Книги Притчей упоминаются различные пути его достижения, однако в более поздний период они «объединяются в тот путь», который связан с образом Премудрости, отсылающим во многих фрагментах уже к образу женского. Подобная метаморфоза может свидетельствовать о влиянии греческой и египетской культур в IV в. до Р.Х.

Существенный акцент в книге Притчей сделан на приобретение истинной мудрости.

«Блажен человек, который снискал мудрость...» (Прит. 3:12).

Установка на человека в целом, и на те добродетели, которые делают его счастливым, сфокусирована в тех главах, в которых Премудрость лично обращается к мудрецу. «Женщина-Премудрость предстает как учительница и наставница, желающая, чтобы человек шел верным путем и стал счастливым».<sup>11</sup> «Обещанное Премудростью счастье» образно предстает как Древо Жизни:

<sup>10</sup> Шилфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997. С.30.

<sup>11</sup> Там же. С.31.

«18 Она - древо жизни для тех, которые приобретают ее, - и блаженны, которые сохраняют ее!» (Прем. 3.18)

Примечательно, что автор книги Притчей описывает Премудрость в достаточной мере индивидуализированно от первого лица:

«Господь имел меня (Премудрость) началом пути Своего, прежде созданий Своих, изначально. От века я помазана, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда Он еще не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основание земли, ☐ тогда я была при Нем художницею, я была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими ☐ Кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получил благодать от Господа»☐ (Притчи 8:22-31; 35, см. также 1:20-33, 9:1-11).<sup>12</sup>

В данных фрагментах Премудрость представлена в достаточно персонифицированном образе. Такое олицетворение Премудрости, в христианской теологии поясняется также и в свете новозаветного учения о «Сыне Божиим Иисусе Христе, Который именуется Словом». Он, как свидетельствует Ев. Иоанн Богослов, «создал все»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Все через Него начало быть, и без Него ни что не начало быть, что начало быть». (Ин. 1:1-4) Ап. Павел прямо называет Иисуса Христа Божией силой и Божией Премудростью (1 Кор. 1:24).

Таким образом, учение книги Притчей об индивидуализированной Премудрости Божией, выходящей за рамки качеств Бога, было воспринято и развито христианством, поскольку для иудаизма не характерно понимание индивидуализированных божественных сущностей. Это связано с тем, что

---

<sup>12</sup> Библия. М., 2001. С. 687.

ортодоксальный иудаизм предельно монотеистичен и консервативен, в отличие от молодого христианства, в эпоху становления которого, происходило развитие догматики посредством интеллектуального поиска. Однако, для развития дальнейшей софийной теологии текст книги Притчей, и, в особенности, приведенный выше отрывок, является базисом для развития спекуляций относительно природы Софии, как в теологии христианства, так и в интеллектуальных опытах иудейских мистиков. Так, в дальнейшем, на примере Филона Александрийского и других авторов, мы увидим, насколько значимы фрагменты Притчей, указывающие на создание Премудрости и «е присутствие с Богом от начала времен прежде всех творений».

С определенной уверенностью можно утверждать, что формирование текста происходило под влиянием со стороны культур соседних народов. В целом, датировка создания этой книги не вполне ясна. Общие теории возникновения и окончательной редакции колеблются от времени ухода иудеев из Вавилона (538 г. до Р.Х.), до появления перевода - Септуагинты (ок. 250 г. до Р.Х.). Окончательная редакция книги произошла примерно в середине IV века до Р.Х. Таким образом, ввиду длительного формирования Книги Притчей, идеи, изложенные в ней, явно испытали влияние культур Египта и Вавилона, с которыми Палестина имела тесную историко-культурную связь.

Например, глава 8 Книги Притчей построена в форме высказываний типа «я есть...», достаточно характерной для египетского стиля самоопределения богов в мистериальных гимнах, хотя и не ограничено им одним. Следует отметить, что форма «я есть...» часто встречается и в гностических текстах.

По сравнению с книгами, рассмотренными выше, Книга Притчей обладает особенностью, в ней Премудрость отдельно выделяется в индивидуальную сущность. В главе 8 происходит персонификация с указанием на женственность Премудрости и на ее неразрывную связь с людским миром:

«30...я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время,

31 веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими.

32 Итак, дети, послушайте меня; и блаженны те, которые хранят пути мои!»  
(Притч. 8,30-32)

Из текста следует, что София-Премудрость имманентна миру и является частью истории человечества. Являясь по сущности божеством, она вместе с тем остается действенной силой в мире. В данной главе перед нами предстает не качество Бога, как например Благодать, а определяется самостоятельная в действиях божественная сущность. В указанной главе автор резко, без каких-либо переходов и пояснений, вводит Премудрость-Софию в космогонический процесс. Особенность появления Премудрости в тексте состоит в том, что в других главах Премудрость упоминается вскользь и с указанием на то, что она «дается Господом». В других фрагментах текста Премудрость низводится на уровень мудрости мирской. Подобная ситуация является неизбежным результатом длительного процесса формирования книги, и, соответственно, отражает различные этапы влияния извне в истории еврейского народа. Учитывая, что все упоминания о Премудрости в книгах Иова и Екклесиаста раскрывают свой смысл лишь в результате экзегетического анализа, основанного на понимании тайного смысла, а также на сопоставлении с более поздними источниками, то прямое заявление в главе 8 Книги Притчей о практически женской ипостаси в лице Премудрости выглядит революционно. Объяснить подобное внезапное появление персонифицированной Премудрости в иудейском Писании возможно при условии понимания факта культурного влияния как минимум со стороны двух источников, которые, следует отметить, и между собой, со времен Александра Великого, стали стремительно сближаться, а именно: влияние эллинско-греческое и мистериальное египетское. Эллинское влияние заключается, прежде всего, в проникновении в иудаизм развитого

умозрительного метода познания мира. Египетское влияние являлось более скрытым и было связано с мистериальным восприятием Женского Божественного. С другой стороны, наличие в некотором роде устоявшейся традиции восприятия Премудрости в женском образе, пусть и четко не описанной до Книги Притчей, являлось для иудейского общества не еретической новизной, что повлекло бы невозможность написания главы VIII Книги Притчей, а традицией романтико-поэтического и несколько мистериального выражения Любви к Богу. Подобная традиция восходит к Песне Песней и, вполне закономерно, замыкается на харизматичной фигуре царя Соломона. Возможно, если бы Соломон не определил в книге Премудрость как персонифицированную личность, то архаическая, предельно монотеистическая традиция иудаизма не позволила бы в рамках своей культуры появиться подобному восприятию Божественной Мудрости. Таким образом, в ходе исследования Ветхозаветной традиции понимания Мудрости, мы можем определенно утверждать, что в большинстве текстов Премудрость рассматривается не персонифицированно, и тем более не как ипостазированная божественная сущность, а скорее как некий атрибут, присущий Богу, и выражающийся в его «действии в мире». Мудрость, даже в других главах книги Притчей (пример гл.2), нераздельно связывается с Богом и в основе своей имеет «Страх» перед Господом. Однако глава 8 называет совершенно иной источник мудрости – Любовь.

«17 Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня» (Притч. 8,17)

И страх перед Господом истолковывается в форме ненависти ко злу, а не как устрашение перед самим Богом:

«13 Страх Господень - ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу». (Притч. 8,13)

Таким образом, Книга Притчей впервые в иудейской традиции выражает мысль о существовании женского божественного образа, связанного с миром, близкого конкретному человеку и в достаточной степени

персонифицированного, чтобы выражать свое существование в форме «я есть...» вне иных свойств Господа.

**Книги Премудрости.** К Книгам Премудрости принято относить книгу Премудрости Соломона и книгу Премудрости Иисуса сына Сирахова. В иудейской традиции эти книги не являются частью канона Танах. В православной и католической Библии они присутствуют в качестве второканонических. Книги Премудрости Соломона и Иисуса написаны под влиянием древнегреческой философии. Однако в данных книгах проявляется самостоятельная религиозная мысль; причем их составители ссылаются на другие книги Священного Писания, например, на Моисеевы книги.

**Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова.** Содержанием книги Премудрости Иисуса сына Сирахова является учение о премудрости божественной в ее проявлениях в мире и человеке, и о дарованной Богом мудрости человеческой в применении к различным обстоятельствам и случаям жизни человека.<sup>13</sup> Существуют два свидетельства о времени написания книги, которые содержатся в ее тексте: 50 глава – упоминание первосвященника Симона Праведного, жившего около 290 г до Р.Х.; и по греческому прологу, составленному внуком писателя, который жил около 230 г до Р.Х. Время написания книги, следовательно, заключается между двумя этими датами.<sup>14</sup> По другим предположениям время написания следует датировать 180 г. до Р.Х. В любом случае, начало II века до Р.Х. наиболее вероятное время создания книги.<sup>15</sup>

В тексте самой книги, автор называет себя Иисусом, сыном Сираха. Как утверждается в книге, автор был книжником из Иерусалима, хорошо знавший книги Танаха. Книга Иисуса Сираха дошла до нас в греческом переводе. Еврейский же подлинник считался потерянным и был обнаружен лишь в 19 веке.

<sup>13</sup> Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т.5. СПб.,1908. С.159.

<sup>14</sup> Якимов И.С. О происхождении книги Премудрости Иисуса сына Сирахова. СПб.,1987. С.303-306.

<sup>15</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.35.

В книге Иисуса говорится о высоком достоинстве мудрости, происходящей от Бога (гл.1). Затем следуют наставления о разных добродетелях: о терпении в страданиях и надежде на Бога (гл.2), о почитании родителей и смирении (гл.3), о помощи бедным и самонадеянности (гл.4), об отношении к учению (гл.7), об отношении к богатым и сильным (гл.8), об обращении с женщинами (гл.9), о гордости, пьянстве и т.д. Нам примечательно, что с 24-й по 33-ю главу присутствует большой раздел, где от лица Премудрости Божией даются краткие наставления.

Следует отметить, что в начале III в. до Р.Х. Палестина была отвоевана у Птолемея Селевкидами, вынуждавших иудеев принимать греческие обычаи и нравы. Итогом подобной политики явилось восстание Маккавеев. По этой причине в Книге Сираха социальная нестабильность находит выражение в призыве возврата к авторитету Закона (Торы), как возможности сохранить самоидентичность нации в условиях эллинизации. В контексте Книги Сираха образ Премудрости занимает значительное место, однако понимание божественной Премудрости радикально отличается от представленного в Книге Притчей.

Премудрость в книге Сираха напрямую связана с Богом и является его существенным, но несамостоятельным атрибутом:

«4 Прежде всего произошла Премудрость, и разумение мудрости — от века.

5 Источник премудрости — слово Бога Всевышнего, и шествие ее — вечные заповеди.

6 Кому открыт корень премудрости? и кто познал искусство ее?

7 Один есть премудрый, весьма страшный, сидящий на престоле Своем, Господь.

8 Он произвел ее и видел и измерил ее

9 и излил ее на все дела Свои» (Сирах. 2,4-9)

Следует отметить, что Книга Сираха отличается от Книги Притчей даже в вопросе происхождения Премудрости. Так, в приведенном отрывке

указывается на сотворение Премудрости, а в Книге Притчей – на рождение Премудрости.

В целом, рассматривая вопрос генезиса Премудрости в рамках ортодоксальной иудейской традиции, следует признать, что понимание Премудрости, которое мы находим в Книге Сираха, в большей степени соответствует иудейской традиции, в отличие от представленного в главе VIII Книги Притчей. Таким образом, можно сказать, что в Книге Сираха существенным является признание большей, чем просто атрибут божественного, индивидуальности Премудрости, однако во многих фрагментах понимание Премудрости отождествляется с получением знания и мирской мудрости:

«18 Сын мой! от юности твоей предайся учению, и до седин твоих найдешь мудрость.» (Сирах. 7,18)

Тем не менее, во многих фрагментах текста дается указание на Мудрость как на нечто сакральное и доступное в форме некоего Откровения только подготовленному человеку.

В Книге Сираха Премудрость оказывает особое расположение народу Израиля, и особенно выделяется функция Премудрости как Божественного и Мирового закона, в которой она напрямую отождествляется с Торой, то есть с Законом. Автор заявляет, что следование Закону – путь к счастью.<sup>16</sup> Таким образом, несмотря на то, что в Книге Сираха представлен персонифицированный образ Божьей Премудрости, этот образ не мыслится автором вне категории Божественного Закона (Торы). Значение для данного исследования имеет только аспект индивидуализации Премудрости.

**Книга премудрости Соломона** является неканонической и отсутствует в еврейском Танахе. Несмотря на то, что название книги как бы указывает на ее автора, и на то, что это мнение было довольно широко распространено в древности, на самом деле оно ошибочно, хотя бы потому, что оригинальный язык книги не еврейский, а греческий. Автор был хорошо

---

<sup>16</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.39.

знаком с греческой философией: учением Платона и эпикурейцев (Прем.Сол. 2:1-6; 8:7,19,20). Предположительно, датировку написания данной книги, состоящей из 19 глав, «в которых возвещается премудрость – истинное религиозно-нравственное ведение, как основа духовной жизни»<sup>17</sup>, можно отнести к концу царствования Птолемея IV Филопатора в Египте. Датировать появление текста следует 100 г. до Р.Х., временем, когда эллинизм, заложенный Александром Великим в его планах создания «мира без границ», достиг своего пика и готовился входить в новую стадию своего развития – стадию распространения под началом Римской Империи. В этот период над израильским народом серьезно нависла угроза потери своих традиций, так как эллинистическая культура, являясь примером цивилизации, все более размывала архаические устои.

Автор книги Премудрости был знаком с греческой философией и эллинскими достижениями в понимании космоса, в частности с идеями Платона (ок. 400 г. до Р.Х.), Аристотеля (ок.350 г. до Р.Х.) и стоической философией (300 – 250 гг. до Р.Х.). В книге Премудрости делается попытка вплести историю других народов, через образ Премудрости, в развитие истории иудейского народа. Автор не отрицал в эллинской культуре наличия истинного и прекрасного, как, например, в Книге Сираха, и признавал наличие благого в других народах результатом действий Божественной Премудрости:

«27 Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков». (Прем. 7,27)

Так же, исходя из специфики выражения женского персонифицированного начала, можно предположить, что автор был знаком с различными мистериальными культурами.

---

<sup>17</sup> Соловьев И.И. О святой Библии. Сергиев Посад, 1912. С.48.

Действующая в мире Премудрость, была необходима автору для прояснения ряда вопросов, включая и вопрос бессмертия, который до этого не рассматривался в иудейской традиции.

Так же автор не отрицает, что «мысль о Премудрости-Софии была дарована и эллинской цивилизации в виде платоновского и аристотелевского учений о Нусе, Логосе и Софии (Мировая Душа)».<sup>18</sup>

Главный предмет книги составляет учение об истинной богооткровенной религии как проявлении Премудрости Божией, и учение о языческом идолопоклонстве как проявлении заблуждающегося и греховного человеческого ума.

Главы третья и пятая содержат проповедь о бессмертии души. Следует отметить, что это первая из книг Ветхого Завета, в которой провозглашается бессмертие души. В последующих главах мы встречаем призывы к познанию Софии-Премудрости, почти перефразирующие сказанное в «книге Притчей Соломона». Для исследования примечателен образ Софии, переданный в тексте: «Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость (София), художница всего. Она есть Дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, разносторонний, светлый, чистый, ясный, невредимый, благолюбивый, скорый, неударжимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие души. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (гл. 7, ст. 7, 15, 17, 20-23, 25-26)...Она одна, но может все; и пребывая в самой себе, все обновляет, переходя из рода в род, в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков.» (7:27; 9:4).

В «книге Премудрости Соломона» завершается долгий процесс раскрытия тайны индивидуальности Софии в рамках ветхозаветной

---

<sup>18</sup> Mac Burton L. Logos un Sophia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Gottingen, 1973. С.34.

культуры. Догадки и предощущения индивидуальности, имевшие место в других книгах, нашли здесь свое развитие и завершение. «Ее появление из Бога»; «ее Божественная слава и родство с Богом, ее жизнь в Нем и с Ним в качестве соправительницы и советницы» – все это описано поэтическим, но логически выверенным языком, что выходит за пределы аллегорической персонификации и приближается к гипостазированию существа Премудрости:

«3 Она ... имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее:

4 она таинница ума Божия и избирательница дел Его.» (Прем. 8,3-4)

«25 Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее.

26 Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его.

27 Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков». (Прем. 7,25-27).

В тексте Премудрость выступает в роли духовной силы, близкой по понятию к Душе Мира греческой философии. «София – высшее духовное существо космоса, сотворенное Богом и обладавшее всеми свойствами, чтобы стать тем, для чего ее сотворили: Она – помощница творения и универсальная энтелехия творения, сердце, мать и Душа Мира».<sup>19</sup>

Таким образом, в Книге Премудрости Соломона раскрывается идея о персонифицированной божественной сущности, именуемой София. Книга Премудрости Соломона явилась пиком развития образа женского в ветхозаветной традиции иудейской культуры. Так же в книге высказывается универсальная идея влияния Премудрости не только на иудеев, но и на все народы. Тем самым теология автора книги во многом схожа с современным учением реформистского иудаизма. Если в других книгах Ветхого Завета Бог

---

<sup>19</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.38.

предстает творцом человечества, но открывается лишь одному иудейскому народу, то книга Премудрости заявляет об универсальности творения. Бог же действует посредством имманентной миру божественной силы – Софии. Автор отстаивает лишь чистоту веры, не отрицая того, что истина многогранна. Книга Премудрости Соломона в основу богопознания ставит категорию Любви, а не Страха, как мы видели выше:

«17 Начало ее есть искреннейшее желание учения,  
18 а забота об учении — любовь, любовь же — хранение законов ее, а наблюдение законов — залог бессмертия,  
19 а бессмертие приближает к Богу;  
20 поэтому желание премудрости возводит к царству». (Прем. 6,17-20).

В заключение параграфа можно сказать, что из всех книг Ветхого Завета достаточно персонифицированный образ Премудрости мы находим только в Книге Притчей и в неканонической Книге Премудрости. Без сомнения, Ветхозаветная Премудрость не выявлена в текстах столь ярко в своем индивидуальном виде, как в христианской и, тем более, в гностической теологии, однако само существование традиции восприятия божественного в перспективе гендерного персонифицированного разделения сделало возможным дальнейшую разработку в рамках христианской культуры софиологического вопроса. Учитывая принцип построения христианской догматической мысли, основанный, прежде всего, на экзегетике, уверенно можно утверждать, что, без раскрытия в ветхозаветной культуре образа Премудрости, разработка Софийной теологии в христианстве была бы невозможна. Именно в Книге Притчей и Книге Премудрости Соломона София предстает не просто как атрибут Господа, связанный с такой категорией, как обретение счастья (как в Книгах Иова и Екклесиаста), но как начало, сопричастное божественности и представленное в женском образе. Данные книги представляют интерес также в качестве примера влияния внешней, по отношению к иудейской, культуры на формирование образов и

понятий, связанных с Премудростью и процессом наделения ее атрибутами женского начала.

В целом, можно утверждать, что понимание Премудрости в Книгах Иова, Екклесиаста и Сираха не идет вразрез с ортодоксальным иудейским монотеизмом, однако Премудрость, представленная в этих текстах, практически отождествляется с активным проявлением божественного в мире.

Можно уверенно сказать, что Корпус книг Премудрости явился фундаментом для будущей христианской софиологии. Выше мы проанализировали изменения, связанные с представлением о Премудрости, которые отчетливо проявились в иудаизме в течение определенного промежутка времени. Нам удалось рассмотреть и выявить тенденцию к эволюции понимания Премудрости от особого свойства Бога в книге Иова и Екклесиаста до представления о Премудрости как индивидуализированной сущности в гл. 8 книги Притч Соломона и книге Премудрости Соломона.

Однако даже в книге Притчей Соломона окончательной персонификации образа Премудрости не происходит, а также различные части произведения по-разному представляют Премудрость. Только в неканонической книге Премудрости Соломона намечается некий сдвиг в сторону акцентирования специфики Премудрости «в ее действии в мире», а также ее описания в облике «невесты» и «возлюбленной», что указывает уже на ее гендерную принадлежность.

Таким образом, в ветхозаветной традиции из всех текстов, упоминающих Премудрость Божию, выработка персонифицированного образа происходит только в главе VIII книги Притчей Соломона и во второканонической (не включенной в канон) книге Премудрости Соломона. Необходимо признать, что указанные тексты вполне оправданно послужили основанием для развития в рамках христианства собственной софиологии. Однако, что степень разработанности образа Софии в христианстве значительно превосходит предел, данный в Ветхом Завете. В Ветхозаветном

наследии большинство текстов говорит о Премудрости как безличном свойстве Бога и только гл.8 кн.Притчей указывает на нечто большее. Но единственной главы недостаточно для понимания того, почему с I по IV вв. вопрос о Софии-Премудрости в раннем христианстве затрагивается и теоретически углубляется, даже на фоне арианских и христологических споров.

## **§ 2. Проблема софиологии в эпоху раннего христианства (I-II век).**

Прежде чем перейти к анализу теологического наследия в трудах раннехристианских авторов, следует уточнить, что в ортодоксальном новозаветном Писании София понимается Божественная сущность. Поскольку только в результате анализа главного источника христианской веры возможно понять причины возникновения софийных теологумен в последующей богословской мысли. Христианское понимание образа Софии, в общем, исходит из интерпретации и анализа новозаветного послания, а ветхозаветная традиция рассматривается через призму Нового Завета. В рамках данного исследования мы рассмотрим только ортодоксально принятый, почитаемый веками, перевод, без подробного обращения к вопросам корректности ортодоксального текста Нового Завета. Объектом диссертационного исследования являются так называемые «Софийные» фрагменты Нового Завета, смысл которых не теряется в зависимости от того или иного перевода, подразумевающие экзегетическое, а не буквальное прочтение. Другими словами, новозаветные части текста, отсылающие к образу Софии, послужили основой для последующих размышлений богословов.

### **Новозаветная традиция**

Достаточно сложно выделить однозначно выработанную и конкретно указанную в тексте традицию понимания Софии в Новом Завете. Образ и ее восприятие есть продукт дальнейшего, послеапостольского периода развития христианского богословия. Следует отметить, однако, что поздняя трактовка образа Софии будет основана во многом на иудейской традиции Хокмы-Премудрости, о которой мы говорили выше, а также на ближневосточном понимании роли женского начала в обществе. Для последнего характерны такие черты, как пассивность, «замкнутость на семейной жизни», отсутствие прав и свобод. Подобное мировоззрение было в корне отлично от эллинско-римской цивилизации, для которой характерна была существенная роль женщин не только в бытовых делах, но и в общественной жизни. Именно эллинско-римское понимание женщины наиболее полно выразится позднее в теологии гностической Софии.

Несмотря на то, что текст Нового завета не изобилует фрагментами, посвященными вопросам Софии, его анализ необходим для дальнейшего объяснения трансформации образа Женского, а также для верного понимания генезиса софиологии в христианстве.

Изречений в Новом Завете, касающихся или, в той или иной степени, упоминающих Премудрость, очень мало. Можно сказать, что аллегорический характер подобных фрагментов и их истолкование в рамках софийного христианского учения есть продукт экзегетического анализа, связанного с предшествующим описанием Премудрости в книгах Ветхого Завета.

В качестве фрагментов, обладающих софиологическим содержанием, мы могли бы привести следующие:

Мф 11,19: "И оправдана премудрость чадами ее".

Рим 11,33-34: "О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?"

У евангелиста Луки – 11,49: "Потому и Премудрость Божия сказала: "пошлю им пророков и Апостолов...". Параллельный этому текст находим у евангелиста Матфея – 23,34. Это два разночтения одного и того же.

У Луки Премудрость говорит о себе в 1-м лице, у Матфея эти же слова говорит Христос. Но подобное, как бы непосредственное отождествление Премудрости со Вторым лицом Св. Троицы, не является бесспорным, так как Премудрость говорит о себе: "вот Я посылаю".<sup>20</sup>

"Мудрость мы исповедуем среди совершенных, но мудрость не времени этого и не власти времени этого. Но исповедуем Премудрость Божью, тайную которую избрал Бог прежде времен к славе нашей, которой никто из властей до этого времени не познал" (1 Кор. 2.6-7).<sup>21</sup>

1 Кор 1,23-24: "...мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Эллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, - Христа, Божию силу и Божию премудрость".

1Кор 1,30: "От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением".

Как считает немецкий теолог Тамас Шипфлингер: « Оба последних места могут быть использованы для доказательства того, что Христос является вочеловечившейся, воплощенной Премудростью Бога... Места из 1 Кор 1,24 и 1,30 можно считать венцом Нового Завета в отношении воплощения Софии. Как объяснить воплощение, – на это указывает экклезиологический контекст теологии Павла: Церковь как Тело Христово, как Христова Невеста. На мариологический аспект указывает теология Луки (Благовещение Девы Марии, младенчество Иисуса) и Иоанна (брак в Кане, Дева Мария и Жена, облеченная в солнце)». <sup>22</sup>

<sup>20</sup>См.: Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923-1939. / Сост. Н.А. Струве, Москва – Париж, 2000. С. 113 – 143.

<sup>21</sup> Библия. М., 2001. С. 1197.

<sup>22</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997. С. 43.

Также следует выделить отрывок из Послания ап. Павла к Ефессянам 3,8-11:

«8 Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия - благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово

9 и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом,

10 дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия,

11 по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем».<sup>23</sup>

Приведенные отрывки достаточно отчетливо свидетельствуют о том, что, ссылки на Премудрость носят не персонифицированный характер и являются скорее указанием на мудрость и всеведение Господа, чем на его воплощение в Софии. Однако, рассмотрение этих текстов в эклезиялогическом смысле, согласно которому Церковь олицетворяется с Христом, позволяет выводить из упоминания мудрости Божией концепцию Премудрости вочеловечившейся. Приведем в пример слова Т. Шипфлингера: «Тайна Софии, Премудрости, состоит в том, что Она является Невестой Сына Божия. И этот брак Премудрости с логосом – Сыном Божьим, открывается через Иисуса Христа, воплощенное Слово и через то, что Он принимает и утверждает Церковь своей Невестой. Если допустить, что Дева Мария – это Начало и Мать Церкви и что Дева Мария является вочеловечившейся Премудростью, в которой Сын Божий стал человеком, тогда таинство Премудрости в праврмени и Ее отношение к Логосу – Сыну Божию станет ясным, тогда станут понятными все места Нового Завета, тогда по земному воплощению мы сможем судить о вечном праобразе, о довременном Бытии».<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Библия. М., 2001. С.1230.

<sup>24</sup> Шипфлингер Т. София-Мария - целостный образ творения. М., 1997. С.44.

Однако в приведенной аргументации сразу бросаются в глаза различные аллегорические ссылки и допустимости. Следует сказать, что допущение Нового Завета в качестве единственного источника христианской теологии, и признание Софии как «воплощения» Бога было бы слишком смело.

Вполне обоснованно мы можем заявить, что раннехристианская теология Премудрости была основана не на тексте Нового Завета, а на экзегетическом анализе Священного Писания, т.е. Ветхого и Нового Завета. Исключительно глубокий семантический анализ, переосмысление, раскрытие и развитие текста в трудах теологов положило начало концепции персонифицированной христианской Софии, не имевшей место в Ветхом Завете.

Прежде чем приступить к анализу самых значимых раннехристианских «софийных» текстов, следует обязательно отметить, что все рассматриваемые нами авторы были как минимум хорошо осведомлены о феномене гнозиса и его софийных построениях. Гностицизм значительно раньше, чем ортодоксия поднял ряд предельных вопросов в рамках христианской парадигмы. Гностицизм дал свой вариант ответа на вопросы теодицеи, аксиологии, а также роли Женского начала в Космологии. Примечательно, что от влияния гностицизма на развитие христианской Софиологии ортодоксия будет пытаться избавиться на протяжении всей истории развития богословской мысли, но полностью никогда не освободится. Примеры подобного влияния мы приведем после того, как детально проанализируем гностические мифы о Софии. Однако приступить к анализу и описанию «гностической Софии» возможно только после обращения к раннехристианской точке зрения.

В первую очередь мы рассмотрим тексты и философию Филона Александрийского.

**Филон Александрийский** (ок.25 до н.э. — ок. 50 н.э.) – иудейский философ, богослов и экзегет. Необходимо отметить, что у Филона

Александрийского, как у представителя иудейской александрийской школы, существовали предшественники, однако он явился первым толкователем Библии, чьи труды дошли до нашего времени.

Как пишет Александр Мень: «Ветхий Завет Филон интерпретировал в духе александрийской эллинистической философии. Греческую идею Логоса (Слова) он соединил с библейским учением. Логос, по Филону, это сила Божья, обращенная к миру, "первородный Сын Божий", Он "является нашим Богом, Богом несовершенных людей". Богословие Ф.А. не было свободно от пантеистических тенденций. Он понимал Логос как некую душу Вселенной. Филон учил, что познание Бога совершается по ступеням, ведущим к высшему созерцанию Тайны Сущего. Глубочайший смысл Писания постигается с помощью аллегорического метода. Принципы своей герменевтики он изложил в 3-х книгах "Правил аллегорий"».<sup>25</sup>

Филон, фактически не являясь христианином, заложил основы христианской теологии, применив к области религиозного исключительно философские методы познания.<sup>26</sup>

В размышлениях Филона Александрийского существенное место занимает образ Логоса, рассматриваемый во взаимосвязи с идеей Премудрости. Соотношение восприятия Логоса и Премудрости (Софии) у Филона не было четко определено и видоизменялось в течение его жизни. Если в ранних своих трудах Филон полностью разделял Логос и Софию, то в поздних можно проследить тенденцию к взаимопроникновению и может показаться, что Логос и София у Филона едины.

Согласно Филону Александрийскому, в бытии каждой идее соответствует так называемая парная (высокое – низкое, простое – сложное и т.д.). «Вторая» составляющая каждой пары несет в себе смысл, противоположный первой. Подобные идеи о двойственных "корнях" бытия высказывались несколько позже представителями ранних гностических

---

<sup>25</sup> Мень А. Библиологический словарь: В 3 т. М., 2002. С. 106.

<sup>26</sup> См.: Cazeaux J. Philon d'Alexandrie. P., 1983, С. 67.

школ. Наиболее полно идеи парных начал представлены в гнозисе Валентина, о котором речь пойдет ниже.

Несомненно, заметное влияние на развитие философии Филона оказала греческая философия. Согласно Филону Александрийскому, душа человека есть часть Мировой Души, его дух есть частица божественной святой души.

Архимандрит Киприан писал о Филоне: «Все его мироощущение, разделение всего в мире на одушевленное и не одушевленное, заимствованное им из того же стоицизма, повлияет впоследствии на космологию Оригена с его различением движения существ из себя и от себя в зависимости от их свойств или естества».<sup>27</sup>

Особо значимой в разработках Филона Александрийского явилась идея «энергий» Бога, которая впоследствии была воспринята в ортодоксальном христианстве в попытке разрешить вопросы теодецеи, пантеизма и имманентности Бога и творения.

«Писание говорит об Ангеле Сущего и Премудрости Его, о Слове и Духе. Следовательно, Запредельный каким-то непостижимым образом соприкасается с нашим миром. Филон принял для этих аспектов Бога наименования «силы» и «энергии». Они нетварны, но пронизывают всю тварь. «Через эти-то силы, – утверждал философ, – построен бестелесный мир духа, первообраз мира явлений, состоящий из невидимых эйдосов, подобно тому как мир явлений состоит из тел»<sup>28</sup>. Верный принципу универсализма, Филон искал в языческой мудрости подтверждение своих умозаключений.

«У стоиков он находил учение об «осеменяющих логосах», которое тоже могло служить параллелью к его богословию. Признание особой области незримых «энергий» снимало для Филона дилемму: либо Бог пребывает по ту сторону твари, либо – в ней самой. Концепция «сил» помогла философу подняться над деизмом и пантеизмом эллинов, а в

<sup>27</sup> Керн К. Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950. С.154.

<sup>28</sup> Мень А. История религии. т. 6, М., 1992. С.85.

дальнейшем она была развита христианской мыслью, особенно в восточно-православной традиции исихастов».<sup>29</sup>

Прежде чем перейти к рассмотрению идеи Логоса-Софии, следует сказать несколько слов о возникновении понятия Логос в античной философии еще до того, как Филон перенес Логос из строго философского дискурса в религиозный.

«Логос» в переводе с греческого буквально означает слово, речь, а в переносном смысле разум, дух, способный мыслить, говорить, смотреть и хотеть.

Первое употребление понятия логос мы находим у Гераклита (ок. 500 г. До Р.Х.) в значении действующего Мирового Разума, символом которого является огонь.

Подобное «космическое» значение логоса отступает у Платона (ок. 400 г. до Р.Х.) и Аристотеля (ок. 350 г. до Р.Х) на задний план, осмысливающих слово логос скорее, в логическом, а не в космологическом измерении. Аристотель ввел понятие энтелехии, означающее внутренне присущую вещам динамическую силу.

Стоическая философия рассматривала космос как материальное бытие, на которое воздействует логос. В стоической философии Логос – это Душа Мира.

Таким образом, до Филона уже имелась серьезная философская традиция понимания сверхбытийной творящей функции Логоса, которую Филон перенес в область религиозного. Филон отличает Логос от Бога, определяя даже как сына Бога. Иногда он говорит о Логосе как о действующей причине, в других местах, как об Архангеле, Посреднике между Творцом и творением. Логос Филона выражает, кроме прочего, фундаментальные ценности библейской Мудрости, Слова Божьего, Слова творящего и созидającego.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Мень А. История религии. т. 6, М., 1992. С.113.

<sup>30</sup> См.: Реале Д., Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней. Т.2., М., 1997.С.123.

Логос Филона принципиально отличен от стоического в том, что он не является самостоятельным организующим началом, но зависит от Бога. Роль Логоса у Филона – посредничество между сотворенным миром и Богом. Своего бытия вне Бога Логос не имеет, но мыслится как идея идей. Теми же функциями Филон наделяет и Премудрость.

Филон Александрийский отождествлял Логос с божественной мудростью - Софией. В сущности, философ закладывает традицию интимно-личностного отношения к мудрости – Софии. Благодаря Филону, отмечает А. Ф. Лосев, греки стали «вполне интимно подходить к своему первоединому, которое раньше представлялось им только в виде абстрактного принципа».<sup>31</sup>

Достаточно полно образ Премудрости у Филона описал Томас Шипфлингер: «Филон, перенявший и развивший учение о Софии-Премудрости, использовал в нем греческие понятия, и в особенности же понятие логоса. Он сознательно принял и по-своему осмыслил, что было для него нетрудно, поскольку уже в ветхозаветной литературе слову Бог, Ягве, приписывалась творящая и исцеляющая сила. Филон так разъясняет порядок этого творения: Ягве творил Софию. Она – Его дочь, начало творения. С ее помощью он создал Вселенную, Космос.

Таким образом, Космос – это Сын, чей Отец – Ягве, а мать – София. Таким образом, он ввел понятие логоса в систему своих космогонических представлений. Идея космоса содержится в Идее Идей, т.е. в Софии, которая происходит прямо от Ягве. Это содержательное бытие космоса выражается мифологически через отношения:Мать-Сын. Логос есть эйкон (греч. «образ,подобие,икона») Софии»<sup>32</sup>.

В целом, понимание Филона и его концепции Логоса зависит от того или иного исследователя. Например, Кеннет Шенк в своей работе «Филон александрийский» пишет, что «Логос, по Филону, имел собственное существование, отличное от существования Бога, то есть был независимой

---

<sup>31</sup> Назаров В.Н. Феноменология мудрости. Тула, 1993. С. 80.

<sup>32</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.51.

Ипостасью».<sup>33</sup> Такое определение природы Логоса не совсем правомерно и скорее показывает, что автор неверно выводит из «ипостасности» самостоятельность. И следует отметить, что ипостаси как богословские категории были разработаны значительно позже Филона.

Сам Филон говорит о Логосе так: «Слово (λογος) Бога есть Его тень (σκια). С его помощью Он создал мир, пользуясь им как инструментом. Тень же эта, или изображение (αλεκονισμα), - прообраз всех прочих сущностей. Ибо как Бог – образец (παραδειγμα) для образа, который мы только что назвали тенью, так и этот образ становится образцом для прочих вещей».<sup>34</sup>

И здесь следует привести цитату из Книги Притчей:

«22 Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони;

23 от века я помазана, от начала, прежде бытия земли.

24 Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. 25 Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов».<sup>35</sup>

Таким образом, можно говорить о разработке Филоном собственной софиологии, но однозначно утверждать, что образ Премудрости для Филона был объектом рассмотрения, мы не можем, так как в основе теологии Филона лежит, прежде всего, понимание и определение Логоса, а Премудрость он рассматривает как атрибут Бога, не акцентируя внимание на его разработке.

Ввиду того, что трансцендентный миру Бог действует, согласно Филону, посредством имманентного Логоса, атрибут мудрости переносится на действующее мировое начало – на Логос. Необходимо сказать, что в ходе анализа философии Филона Александрийского, удалось выявить только теорию Логоса, в рамках которой понятие Премудрости приравнивается к свойству Логоса. Однако, то, что Филону удалось наметить и обозначить,

<sup>33</sup> Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007.С.27.

<sup>34</sup> Alleg. Leg. III, 96 // Ibid. P.224-226.

<sup>35</sup> Библия. М.,2001. С.687.

было впоследствии расширено и уточнено христианскими богословами. И, таким образом, именно с Филона Александрийского наметилась тенденция, приравнивающая понятия Премудрости и Логоса.

Следует признать, что ни Ветхий Завет, ни Новый Завет не дают однозначного указания на необходимость признания какой-либо персонификации и индивидуализации Софии. Вот почему традиция объединения феноменов Премудрости (Софии) и Логоса Александрийской богословской школы, идущая от Филона, является единственно верной для христианства. Однако то, каким образом появилась в рамках христианского богословия неисчезающая веками теология Софии, предстоит рассмотреть далее.

### **Понятие Премудрости в святоотеческой литературе.**

Раннехристианские авторы не могли обойти вопрос Премудрости в создаваемой ими христианской теологии по ряду причин, причем, значимость и богословская необходимость стояли далеко не на первом месте. Забегая вперед, следует определить, что с начала первого века в рамках греко-римской культуры появились учения, захватывавшие своей мистичностью и эзотеричностью умы цивилизованного мира. Развитая ученость, городская культура и утонченность римской эстетики явились вполне благодатной почвой для быстрого распространения эклектических учений, в которых ставка на избранность была оправдана социальными условиями Римской Империи. Возникшему христианству пришлось бороться со многими врагами, но наиболее опасными, в интеллектуальной войне первых веков, были учения, в той или иной степени, оперировавшие схожими с христианством понятиями. Речь идет о гностических учениях, которые были созданы блестящими умами своей эпохи и о внутренних дроблениях – арианский спор.

И, вновь забегая вперед, нужно сказать, что тема Софии, *Женского Божественного*, была для многих учений центральной и имела достаточный

успех в римском мире. Вполне естественно, что философско-богословская борьба не является просто отрицанием чуждого учения. Эта борьба – прежде всего глубинный самоанализ. И вопрос Премудрости, поднятый в гностических системах, заставил раннехристианских авторов вновь вернуться к нему, чтобы попытаться раз и навсегда определить, что же такое Премудрость Божия для христианства. Однако в тех непростых условиях, в которых росла христианская вера, разработка отдельной, законченной системы Премудрости в рамках только христианской ортодоксии вновь не была завершена.

Первые христианские богословы практически не занимались вопросом Премудрости напрямую, а касались его исключительно побуждаемые другими побочными вопросами, как это было в спорах с арианами.

Во втором веке н.э. вопросом Премудрости занимался св. Феофил в своем учении о Лицах Святой Троицы. Как писал Сергей Булгаков: «Сначала он говорил о Боге Отце, потом о Боге Сыне и затем о Духе Святом, Который, «будучи Премудростию и Силой Всевышнего», говорит через пророков. Поэтому Премудрость он относит к Духу Св. и говорит об откровении в Духе Святом – миру.»<sup>36</sup>

Время творчества Феофила относится примерно к 150-180 годам н.э., периоду яркого расцвета различных гностических учений с предельно развитыми персонифицированными образами Премудрости. Христианская Церковь к этому моменту не создала собственной теологии Премудрости, и хронологически Феофил явился первым, кто постарался определить роль Премудрости в христианской теологии.

Сам Феофил был шестым епископом Антиохии. Сохранилось лишь одно его произведение «Три книги к Автолику о вере христианской» –

---

<sup>36</sup>См.: Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923-1939. / Сост. Н.А. Струве, Москва – Париж, 2000. С. 135.

апологетическое сочинение, направленное против язычества, его антиеретические трактаты в настоящее время утрачены.<sup>37</sup>

Необходимо особенно подчеркнуть, что Феофил не просто был знаком с гностической мыслью, но критиковал и опровергал ее положения, что повлекло за собой определенную степень понимания объекта критики.

«Так как в это время еретики готовы были погубить стадо Божие и подобно плевелам опустошали чистую ниву апостольского учения: то пастыри церкви по всему миру напрягали силы свои, чтобы истребить их, и разогнать этот род диких зверей; они утверждали братию частью увещаниями и предостережениями, частью наставлениями еретиками, то устными, то письменными. В числе их вступал в бой с еретиками и Феофил, как это видно из сочинения его против Маркиона».<sup>38</sup>

В ходе анализа трактата Феофила «К Автолику», удалось выявить, что понятие Премудрости не рассматривается в этом тексте отдельно, однако обращение к понятию Троицы, этот термин Феофил употребил первым в истории христианской догматики, проливает свет и на несколько специфичное восприятие Премудрости Феофилом.

Так, в «К Автолику» ( книга 1 глава 6) Феофил указывает на творческую и аксеологическую функцию Премудрости: «...течение Арктура и прочих звезд по небесному кругу, коим всем многообразная Премудрость Божия дала собственные имена (Пс. 146:4)».<sup>39</sup>

Но в следующей главе уже можно обратить внимание на некоторое сближение понятий Духа Святого и Премудрости, что сделано посредством приведения схожих цитат из Ветхого Завета: «Бог, Который чрез Слово и Премудрость врачует и животворит. Бог словом Своим и Премудростью сотворил все; ибо "Словом Его небеса утвердились и Духом Его вся сила их" (Пс. 32:6). Превосходна Его Премудрость: "Бог премудростью утвердил

<sup>37</sup> См.: Мень А. Библиологический словарь. М., Т. 1, С.187.

<sup>38</sup> Памфил Е. Церковная история. Спб., 2007. С.154.

<sup>39</sup> Феофил Антиохийский. Послания к Автолику. М., 2000, С.143.

землю и устроил небеса разумом, в чувстве Его бездны разверзлись и облака источили росу" (Притч. 3:19-20)».<sup>40</sup>

Далее Феофил указывает уже на Премудрость в качестве свойства Бога, отрицая ее индивидуализацию: «Все это производит Премудрость Божия для того, чтоб и посредством сего доказать, что Бог может совершить общее воскресение всех людей...это есть дело Бога, так устрояющего, а не кого другого».<sup>41</sup>

Феофил рассматривает троичного Бога в виде Бога-отца, Логоса-сына и Духа Святого – Премудрости: «Итак, Бог, имея Свое Слово в собственных недрах родил Его, проявив Его вместе с Своею Премудростью прежде всего. Слово сие Он имел исполнителем Своих творений и чрез Него все сотворил. Оно называется началом, потому что начальствует и владычествует над всем, что чрез Него создано. Оно будучи духом Божиим, началом, премудростью и силою Вышнего, сходило на пророков и чрез них глагодало о творении мира и о всем прочем. Ибо не было пророков при создании мира, но Премудрость Бога, сущая в Нем, и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему. Посему Оно чрез пророка Соломона так говорит: "когда готовил Он небо, была Я с Ним, и когда творил крепкие основания земли, была при Нем устрояя" (Притч. 8:27-29)».<sup>42</sup>

И, наконец, Феофил подтверждает то, что ранее в тексте только угадывалось: «Подобным образом те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости».<sup>43</sup>

В целом, учитывая неоднозначность Феофила в вопросе о Премудрости, а именно: соотнесения ее со Святым Духом, употребление Премудрости то как свойства, то как активного начала – следует предположить, что либо Феофил не рассматривал Премудрость иначе как атрибут Бога, либо «его» Премудрость есть попытка простого причисления

---

<sup>40</sup> Феофил Антиохийский. Послания к Автолику. М., 2000, С.143.

<sup>41</sup> Там же. С.144.

<sup>42</sup> Феофил Антиохийский. Послания к Автолику. М., 2000, С.144.

<sup>43</sup> Феофил Антиохийский. Послания к Автолику. М., 2000, С.150.

Премудрости к Святому Духу, в рамках полемики с гностицизмом, во многих учениях которого София являлась основой космологии.

Важно отметить, что после Филона почти два столетия вопросу Премудрости внимание не уделялось. И вновь поднятый Феофилом, пусть и не раскрытый до конца, вопрос о Софии-Премудрости явился не внутренней необходимостью христианской теологии, а был обусловлен причиной внешней – борьбой против гностической мысли.

Следуя логике хронологического порядка, далее необходимо рассмотреть мнение двух великих христианских ересиологов, Климента Александрийского (ок.140 г. н.э. – 216 г. н.э.) и Ириния Лионского (ок.130 г. н.э. -ок. 200 г. н.э.).

**Климент Александрийский**, автор экзегетических и богословских трактатов, учитель выдающегося христианского богослова, Оригена.

Основной задачей Климента, как и других современных ему апологетов, являлось сделать христианство понятным и доступным эллинистическому миру, создать связь между христианской верой и греческой философией, объяснить соотношение между верой и знанием.<sup>44</sup>

Прежде чем рассмотреть теологию Климента о Софии, следует акцентировать внимание на среде, в которой творил Климент.

Александрия, построенная Александром Великим, более двух сотен лет являлась центром эллинистической мудрости. Эkleктика, выраженная в соединении различных культур, религий, учений, стала своего рода знаком Александрийских философских, а после и богословских школ. Филон, основоположник будущей христианской экзегетики, творил именно в Александрии. Труды Климента – это ярчайший пример Александрийской традиции богословия, которое порой «переступало грань дозволенного».

Итак, согласно Клименту, часть *истин* христианского учения содержалась в язычестве, и между философией и верой христиан нет полной противоположности - обе ищут пути достижения высшей Истины. Стремясь

---

<sup>44</sup> См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007 г.С.90-110.

обратить греков в христианство, привести их в Церковь, Климент доказывает превосходство христианства над язычеством, в то же время, сохраняя вполне положительное отношение к греческой философии.<sup>45</sup>

Среди всех христианских апологетов Климент наиболее близок в своих суждениях к гностической теологии, прекрасное знание которой показывает в своем известном произведении «Строматы» (В "Истории" Евсевия Памфила<sup>46</sup> упоминается еще несколько небольших сочинений, список которых, однако, не исчерпывает всех творений Климента). В некоторой мере следует признать, что именно Климент поднял вопрос о «христианском гнозисе», в котором, как и в «лжеименном гнозисе», основу составляет понятие «Знание», путь мистического интеллектуального поиска.

Даже поверхностного взгляда на его рассуждения достаточно, чтобы обвинить его в симпатиях к гностицизму. Однако, в отличие от гностических сект, Климент не рвал с Церковью и полностью разделял современную ему догматику.<sup>47</sup> Аллегорическая экзегеза, особый стиль всей александрийской школы, всегда несла возможность отступления от признанных канонов, так как была очень высока роль личного мировоззрения автора.

Климент был продолжателем традиции Александрийского богословия, для которой характерна аллегорическая экзегеза, и заметна его симпатия к гностицизму, которая особенно ощутима при сравнении его труда «Строматы» с произведением его современника Иринея Лионского «Против Ересей».

Что касается вопроса Софии, как пишет Томас Шипфлингер в своем труде «София-мария. Целостный образ творения»: «Климент Александрийский интерпретировал образ Премудрости, как мироустроющий принцип, однако не определил прямого отношения к Господу в соотношении с Духом или Логосом».<sup>48</sup>

<sup>45</sup> См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007 г.С.90-110.

<sup>46</sup> См.: Памфил Е. Церковная история. Спб., 2007. С.160.

<sup>47</sup> См.: Карсавин. Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С.69.

<sup>48</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.58.

Однако, это не совсем верное утверждение. В дальнейшем анализе текстов Климента Александрийского мы покажем, что он имел достаточное представление о Премудрости.

Итак, рассмотрим фрагменты книги Климента «Строматы», в которых он, в той или иной степени, касается вопроса Премудрости:

«Апостол совершенно справедливо говорит, что "многообразная премудрость Божия" (Еф. 3: 10) обнаруживает свое богатство "многократно и многообразно"(Евр.1:1.), - искусствами, науками, верой и даром пророчества. Она проявляется нам во благо, ибо "всякая премудрость от Господа и с ним есть вовек", как говорит книга Премудрости Иисуса(Сир. 1:1)».<sup>49</sup>

И в книге пятой он продолжает: «Итак, выражение "сколько раз" показывает, что Божия премудрость разнообразна, и употребляет для спасения людей различные пути, которые и по количеству многочисленны, и по качеству многообразны; и пролегают не только во времени, но и в вечности. "Ибо Дух Господень наполнил вселенную". (Премудр. 1: 7)».<sup>50</sup>

В данных отрывках Климент ясно обозначает роль Премудрости как проявление Бога в мире, что напоминает предшественника Климента по Александрийской «богословской школе» Филона Александрийского с его идеей «энергий Господа». Далее Климент пишет: «Мне возразят, что написано ведь, что "все, кто приходил до пришествия Господа, - вору и разбойники". Однако считать, что это относится абсолютно ко всем, бывшем до прихода Логоса, - это слишком общее толкование, ведь в таком случае нам придется записать сюда и пророков, которые, несомненно, были скорее слугами, вдохновляемыми Логосом, нежели разбойниками. "Премудрость послала своих рабов, с громким извещением созывая на чашу вина", - говорит Писание».<sup>51</sup> «...И все же учение Спасителя, будучи Божией силой и Божией "премудростью».<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. С.58.

<sup>50</sup> Там же. С.147.

<sup>51</sup> Там же. С.160.

<sup>52</sup> Там же. С.161.

Приведенные отрывки свидетельствуют о том, что Климент сближает понятия Логоса и Премудрости. И далее в тексте, происходит даже некоторое уточнение Премудрости как свойства Логоса: «Но открываются писания, и тем, кто имеет уши, они возвещают, что страдающая плоть, в которую был облечен Господь, есть "сила Бога и Премудрость"».<sup>53</sup>

В книге седьмой главе второй мы находим еще более прозрачное утверждение о единстве Логоса и Софии: «Нелепо утверждать, что Господь не желает спасти род человеческий по неведению о том, как применить свою благодать к каждому из людей в отдельности, поскольку бессмысленно говорить о неведении того, кто еще до сотворения мира был советником Отца. Ведь именно он был той Премудростью, о Которой "возрадовался" Вседержитель Бог, сила и всемогущество Отца, его Логос, рожденный прежде всего остального, мудрость Отца».<sup>54</sup>

И не менее значимое утверждение в духе Филона Александрийского: «Все благодеяния Господа имеют отношение к Вседержителю; Сын является, так сказать, энергией Отца».<sup>55</sup>

В связи с вышесказанным, следует оговориться о том, что составляет суть «энергий» Бога. Господь, оставаясь трансцендентным миру, присутствует в мире посредством так называемых «энергий». Этой «энергией» у Филона и у Климента собственно и выступает Премудрость.

В книге первой главе второй произведения Климента Александрийского «Педагог» мы читаем следующее: «Наилучший же Педагог – Мудрость, Слово Отчее (Логос), Творец человека, заботится о создании своих рук во всей его полноте и целостности; состоя главным врачом человечества. Спасителем, Он исцеляет и тело людей, и душу».<sup>56</sup>

И далее: «Этот Божественный Педагог (Логос) вполне достоверен, тремя прекраснейшими свойствами будучи украшен: знанием,

---

<sup>53</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. С.170.

<sup>54</sup> Там же. С.188.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Климент А. Педагог. Москва, 1996. С.40.

благоволением и нелюбовью - знанием, потому что Он является мудростью Отца».<sup>57</sup>

Во избежание сомнений в вопросе уместности употребления в данном случае терминов «Премудрость» и «Мудрость» как синонимов, приведем определение «Мудрости», данное самим автором: «Мудрость совершенная бодрствует над человеческим стадом; постоянно состоя при нас, постоянно в течение всей нашей жизни своей благодетельной службой занятая, она руководствует нас в правом образе жизни».<sup>58</sup>

Далее Климент снова приравнивает Премудрость к свойству: «Божественная премудрость Педагога (Логоса) называет через Моисея общение с людьми...».<sup>59</sup>

Таким образом, в результате анализа первоисточников, можно уверенно определить, что Климент Александрийский следует за Филоном Александрийским и соотносит Премудрость с Логосом. Подобное соотношение не является идентификацией двух сущностей, так как Премудрость, как было показано выше, в рамках ортодоксального иудаизма и раннего христианства, не имела персонифицированного вида. Именно по этой причине соотношение Премудрости и Логоса следует рассматривать с позиции энергий, разработанной все в той же Александрийской богословской школе. Ни о какой персонификации у Климента не идет речи. Премудрость – атрибут Логоса, необходимый ему для наставления человечества и всего творения. Такой же атрибут, как, например, Благодать и Любовь.

Приведенная позиция автора, возможно, связана с тем, что Климент, знакомый с гностицизмом, прекрасно представлял себе, какой проблемой станет излишняя акцентуация на персонификации, «гипостазировании» образа Премудрости для христианства.

Несмотря на это, следует признать, что Климент явился первым христианским богословом, определившим не только путь дальнейшего

---

<sup>57</sup> Климент А. Педагог. Москва, 1996. С.40.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же.

развития христианской софиологии, но и создавшим, на наш взгляд, наиболее «полноценную и непоколебимую» ортодоксальную трактовку Премудрости. Напомним, что Филон Александрийский не был христианином, а являлся ортодоксальным иудеем из священнического рода и поэтому считать его христианином мы не можем. Итак, отождествление Премудрости и Логоса, высказанное сначала Филоном Александрийским, и нашедшее свое продолжение в христианской философии Климента Александрийского, становится основным вариантом понимания Премудрости в первые века христианства.

Далее мы рассмотрим понимание Премудрости **Иринея Лионского**, современника Климента Александрийского, известного, прежде всего, своей антигностической апологетикой. Следует отметить, что именно сочинения Иринея, до открытия гностической библиотеки в Египте, преимущественно служили источником информации о разного рода гностических учениях, ввиду того, что свое опровержение гностицизма Ириной строит на основе предварительного пересказа гностических учений.

Необходимо напомнить, что ко времени св. Иринея (середина II в.н.э.) гностицизм представлял собой не какую-либо отдельную христианскую ересь, а разветвленную религиозную систему, возраст которой был не меньше (а по некоторым современным гипотезам - больше) возраста самого христианства.

Итак, выделим отношение Иринея к вопросу Премудрости, проанализировав его тексты. Вначале, обратим внимание на «Доказательство апостольской проповеди», где Ириной вскользь, но абсолютно уверенно, определяет свое отношение к вопросу Софии в главе 9 и 10:

«9.Но мир окружен семью небесами, на которых обитают силы и ангелы и архангелы, совершая служение поклонения Богу вседержителю и творцу всего, не потому, что Он будто бы нуждается в этом, но чтобы они не были праздными и бесполезными и безблагодатными... И так, первое небо сверху, которое обнимает прочие, есть мудрость, и второе за ним - небо разума, а

третье - совета, и четвертое, считая сверху, - небо крепости, и пятое - небо ведения и шестое - небо благочестия, и седьмое - эта твердь над нами, которая полна страхом озаряющего это наше небо Духа.

10. Сей Бог прославлен Своим Словом, Которое есть вечный Сын Божий, и Святым Духом, Который есть Премудрость Отца всего; и силы этих (последних), Слова и Премудрости, которые называются херувимами и серафимами».<sup>60</sup>

Данный текст четко обозначает позицию Иринея и его понимание Премудрости, согласно которому такие понятия, как Святой Дух и Премудрость уравниваются. Однако полностью отождествить Святой Дух с Премудростью мы не можем, так как Иринея указывает на то, что функции Премудрости, описанные в Ветхом Завете, являются формой божественного служения Святого Духа.

В дополнение к вышеизложенному добавим цитату из «Против Ересей» Иринея, чтобы показать, что отношение Премудрости к Святому Духу не явилось случайностью:

«Ему, Отцу, присущи Логос и София, Сын и Дух... Он все расположил и устроил Своею премудростью, и, все обнимая, Один только не может никем быть объят... Он - Бог, Он - Создатель, Он - Творец, Он - Устроитель, Который сотворил Сам Собою, т.е. чрез Свое Слово и Свою Премудрость, - небо, и землю, и море, и все, что в них»(гл. XXX,9).<sup>61</sup>

Таким образом, можно с определенной уверенностью говорить о том, что Иринея Лионский приписывает такое свойство Бога, как Премудрость, описанную в Ветхом Завете, к области «внутримирового действия Святого Духа». Это означает, что о персонификации Премудрости в образе женского, о какой-либо гендерной дифференциации в теологии Иринея вообще нет речи. При этом необходимо отметить, что книга «Против Ересей» представляет собой сборник различных гностических идей Премудрости-

---

<sup>60</sup> Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Санкт-Петербург, 2008. С. 89.

<sup>61</sup> Там же. С.151.

Софии, в ее гипостазированных «женских» образах. Ириной, критикуя эти учения, в основе которых лежит Премудрость, сам, зачастую, пользуется логикой гностиков, чтобы показать их несостоятельность. То есть работа «Против Ересей» не проводит конфронтации между христианским образом Премудрости, которого не было, и гностической мифологемой Софии, а просто констатирует христианскую Премудрость как свойство Святого Духа и не более. А критика самих учений построена в большей степени на логике и экзегетике, чем на сравнении.

Подводя итог рассмотрению вопроса Софии-Премудрости в эпоху раннего христианства, мы уверенно можем констатировать отсутствие персонализированных представлений о Софии. Даже более, Премудрость предстает только в качестве свойства Бога. Подобное понимание Премудрости развивается опосредованно в теологии авторов. Начало христианскому пониманию Премудрости положили работы Филона Александрийского, наметившего путь дальнейших размышлений.

Показательно, что в раннем христианстве выделились две традиции понимания Премудрости:

- соотношение с Логосом;
- соотношение со Святым Духом.

Переосмысление функций и атрибутов Премудрости в рамках «действий Логоса в мире» заложил иудейский богослов Филон Александрийский (ок.25 до н.э. — ок. 50 н.э.). Судя по всему, подобная трактовка была воспринята в богословских кругах иудеев и первых христианских школах Александрии как вполне допустимая, так как спустя сто лет все в той же Александрии другой, уже христианский богослов Климент Александрийский (вторая пол. II в.н.э) повторяет как устоявшуюся, не требующую доказательств, мысль о функциях Логоса в мире и его действии как Премудрости, описанной в Ветхом Завете. Далее мы увидим, что данная традиция понимания Премудрости вполне планомерно

отражается и в работах ряда последующих богословов Александрии, что еще раз подчеркивает специфику Александрийской школы богословия.

Другое представление, обозначенное Феофилом Антиохийским (вторая пол. II в.н.э) и Иринеем Лионским (вторая пол. II в.н.э), совмещает понятие Святого Духа и «функции» Премудрости. Возможно, такая теология выражала традиции Антиохийской богословской школы, в которой аллегорический метод не приветствовался. Ириной Лионский обучался где-то в Малой Азии, что указывает на географическую близость скорее к Антиохии, чем к Александрии. Но, так или иначе, мы видим подход, схожий с предыдущим, то есть признающий Премудрость в качестве только «функции Бога». Разница состоит только в том, кому в тринитарной системе переданы функции Премудрости. В последнем случае - Святому Духу.

В целом, раннее христианство, находившееся в ту эпоху не только под постоянным давлением со стороны Римской Империи, но и в состоянии борьбы с гностицизмом, не занималось выработкой какой-либо особой теории о Премудрости, так как раскрытие этой теории привело бы скорее к потенциальному гностицизму, со свойственными ему персонификацией и «эзотеризмом» образа Софии-Премудрости, чем к положительно ортодоксальному богословию. Путь, намеченный ранними апологетами в вопросе Софии, представляется наиболее ортодоксальным. Ограничение Премудрости лишь функциональной стороной выражения Бога в мире, приравнивание Премудрость к идее «Энергии» – наиболее оптимальный путь в рамках христианского ортодоксального богословия.

### **§ 3. Образ Софии в христианской ортодоксальной теологии.**

Становление ортодоксальной догматики в ее окончательном виде представляет собой достаточно долгий процесс, однако уже к концу второго века были выработаны основные направления догматики, которые еще предстояло защищать в христологических и тринитарных спорах.

Христианская апологетика стала носить не индивидуально-авторский вид, а приобрела черты оконченной системы. Вопросы внутрецерковного характера становятся важнее, чем противостояние с еретиками, как это было в первые два века.

В вопросе, который является предметом нашего исследования, также намечается окончательный вариант толкования. Начиная с третьего века можно уже уверенно говорить о становлении христианской традиции Софии. Мы рассмотрим труды тех богословов, так или иначе затрагивавших вопрос Премудрости, вплоть до седьмого века, так как уже с третьего века была принята единая интерпретация восприятия Премудрости. Начиная с седьмого века, точка зрения, становление которой мы рассмотрим ниже, воспринимается как традиционная. Рассмотрим основных авторов, писавших о Премудрости.

**Ориген** (Александрия, 182 г.н.э. - ок. 254 г. н.э.). Оригена можно назвать основателем христианского богословия. По сравнению с другими богословами Ориген был великим христианским философом, впервые предпринявшим серьезную попытку систематического объяснения христианства в категориях эллинской мысли.<sup>62</sup>

Примечательным является тот факт, что Ориген являлся учеником Климента Александрийского. В отличие от предыдущих богословов, Ориген практически полностью разработал самостоятельную системную концепцию понимания Премудрости в рамках ортодоксального христианства, но, лишь продолжая традицию своего учителя. Ориген укрепил понимание Премудрости как «атрибута и функции Бога, выразившейся в Логосе». Однако сделал это не в нескольких фразах, а, словно в полемике с еретиками, развернуто и логично.

В целом, говоря о посреднической функции Премудрости, утверждение которой прослеживается еще с Филона Александрийского,

<sup>62</sup> См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007.

необходимо привести слова Л.П. Карсавина, сумевшего точно выразить фундаментальное понимание Премудрости в ее отождествлении с Логосом: «Признавая абсолютную непостижимость и внемирность Бога, Ориген, как и вся религиозно-философская мысль после Филона, чувствует потребность в чем-то «существующем посредине между природой Несотворенного и природою сотворенного». И он говорит о Слове или Разуме, Мудрости или Истине — о Логосе, «среднем между «семи тварями и Богом, т. е. Посреднике» и «перворожденном всяческой твари», «через коего сотворено все видимое и невидимое». Полнота Божия несообщима изменчивой твари.— «Премудрость Бога, которая есть Единородный Сын Его, во всяческом необращаема и неизменна...».<sup>63</sup>

Цитирование Л.П. Карсавиным фрагмента из труда Оригена «О началах», подчеркивает продолжение Оригеном александрийской традиции понимания Премудрости как Логоса. Следует отметить, что именно понимание Премудрости как функции посредника, выраженной в Логосе, то есть близкое к идее «энергии Господа», благодаря стараниям александрийцев стала преимущественным направлением всего ортодоксального богословия. Однако ни Ориген, ни предшествующие богословы нигде не допустили намека на признание полной персонификации Софии, а также намека на ее женственность. Такая специфика объясняется, прежде всего, острой борьбой с гностицизмом, в котором София приобретает чрезмерно ипостасные свойства, во многом подменяя собой богочеловечность воплотившегося Логоса-Христа. Именно борцы с гностицизмом первых веков остро чувствовали опасность отдельного рассмотрения Софии, мистичность образа которой неминуемо ставила на путь близкий к гностическому.

Однако Ориген сам не был лишен, как и его учитель, некоторой симпатии к эзотерическому пониманию Бога, которое в некоторых аспектах роднило его с гностиками. Но, в отличие от Климента Александрийского,

---

<sup>63</sup> Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 149.

Ориген не столь акцентировал внимание на терминах «истинный и ложный гнозис».<sup>64</sup>

Действительно, Ориген был первым из христианских богословов, кто обратился к теме Премудрости в рамках христологического (рассмотрение природы Христа) вопроса. Однако его «софиология», хотя и продолжает александрийскую традицию, но подкреплена значительно расширенной аргументацией. Прежде всего, понимание Оригеном Премудрости выражено в его главном труде «О началах».

Следует как можно более детально рассмотреть «Систему отношений Премудрости и Логоса» Оригена, на которую в последующем будут опираться будущие системы, повторяя аргументацию Оригена с теми или иными нововведениями. В самом начале трактата «О началах» Ориген предлагает описание Господа, свойственное христианскому пониманию, и развивает собственную софиологию:

«...Он (Иисус,- авт.) называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона ... Называется Он и перворожденным, как говорит апостол: "Он рожден прежде всей твари". И однако перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: "Христос Божия сила и Божия Премудрость"».<sup>65</sup>

Из фрагмента следует, что особенность понимания Премудрости, в отличие от предшественников, заключается в признании равенства между Премудростью и Логосом на субстанциональном уровне. Если ранее Премудрость рассматривалась богословами как просто функция, энергия или вид «служения» Бога, то Ориген значительно повышает значимость Премудрости, фактически уравнивая ее с Логосом. Далее нами будет приведен достаточно обширный отрывок из «О началах», так как именно в нем Ориген раскрывает свою софиологию практически полностью:

«Однако пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божией, мы признаем Его чем-то не субстанциальным, - будто мы, например, считаем

<sup>64</sup> См.: Volker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.

<sup>65</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.15.

Его не каким-либо разумным живым существом, но некоторою вещью, которая может делать мудрым ... Единородный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально... Бог Отец никогда, ни на один момент не мог конечно существовать, не рождая этой Премудрости... мы всегда признаем Бога Отцом единородного Сына Своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала. Итак, должно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить. - В этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертание будущего творения, - и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии: все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения... Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божиих, или что то же - содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения».<sup>66</sup>

Премудрость у Оригена становится строго уравненной с Логосом, фактически его синонимом. Однако, в некоторых местах текста, Ориген размышляет о Премудрости как об особом свойстве, «которое может делать мудрее». То есть все функции Премудрости, описанные в Ветхом Завет, и преимущественно в книгах Соломона, Ориген относит Логосу, однако обратной связи не прослеживается ни здесь, ни далее в тексте. Ориген не переносит функции Логоса на Премудрость, а лишь заявляет об идентичности Премудрости и Логоса. Премудрость в его понимании становится Идеей Идей, как в стоической философии Логос. Существенным является утверждение о рождении, а не о сотворении Премудрости. Хотя далее Ориген и использует термин сотворена:

---

<sup>66</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.27.

«Премудрость есть начало путей Божиих и что она сотворена, - это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость предназначает и содержит в Себе начала всей твари».<sup>67</sup>

Но во всем остальном тексте Ориген говорит о Премудрости как о единосущной и неотличимой от Логоса рожденного. Однако он правдиво утверждает существование Премудрости Ориген вновь в рамках ее задачи, которую определил до него Филон Александрийский:

«Премудрость открывает всей твари, познание тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри Божией Премудрости».<sup>68</sup>

Важно подчеркнуть, что Премудрость, как бы ни возносил ее Ориген среди других свойств Бога, является тем понятием, которое необходимо для дальнейшего восприятия его софиологии. Именно то, что Ориген все-таки указывает на специфические функции Премудрости, которые «пусть совечны и единосущны Отцу, но не заполняют собой Логоса»,<sup>69</sup> позволило его софиологической теории не встать на путь гностицизма.

«Но кто приписывает начало Слово Божие, или Премудрости Божией, тот, очевидно, простирает свое нечестие даже и на Самого нерожденного Отца, так как тогда будет отрицать ту истину, что Он всегда был Отцом и рождал Сына и имел Премудрость во все предшествующие времена».<sup>70</sup>

В целом, в теологии Оригена бросается в глаза тенденция к некоему субординационализму. Это связано с тем, что как Премудрость, так и Логос выступают в качестве функций или энергий Господа. Понятия Логос и Премудрость используются Оригеном постоянно, в одних частях текста как взаимозаменяемые синонимы, а в других, как в приведенном выше отрывке, обособленно. Премудрость для Оригена – некий путь богопознания, собственно, как и для его учителя Климента Александрийского. Сам Ориген

<sup>67</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.49.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> См.: Sorabji R. Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford, 2000. С.512.

<sup>70</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.61.

достаточно пространно рассуждает о Премудрости, описывая ее свойства, но в итоге повторяет, что все им сказанное в полной мере относится к Логосу. Рассматривая его рассуждения, невольно приходишь к выводу о том, что Ориген пытается создать собственную теологию Премудрости, пытаясь оставить ее в рамках ортодоксального христианства. В исторической перспективе его попытка, в целом, увенчалась успехом, так как последующее становление догматов происходило с той же аргументацией. Однако Ориген подобным решением вопроса о Премудрости создал предпосылки для будущего, близкого к ипостасному, пониманию Софии, что в итоге приводит к завуалированному гностицизму, размывая строгий монотеизм, высказанный в формулах Вселенских Соборов.

Ориген, ощущая всю сложность вопроса Премудрости, так же уточняет в своей софиологии, что «Премудрость имеет свое существование не иначе, как в Том, Кто есть начало всего. От Него родилась всякая премудрость, потому что Он есть единственный Сын по природе и по сему называется единородным... Сын есть Премудрость».<sup>71</sup>

Развивая тему энергии, к которой приравнивается в общих чертах и Логос, в своем субординационализме Ориген приходит к выводу, что Премудрость являет собой «славу Господа», посредством которой Бог участвует в управлении миром. Особенно в вопросе Премудрости, которую Ориген определяет не только как носительницу Идей всего сущего, но и как носительницу высших этических максим. Добро, Истина и Правда имманентны ей субстанционально.

Во многом, подобные рассуждения приближают теологию Оригена к гностическим зонам («зоны» мы исследуем в следующей главе).

В целом, Ориген, в отличие от своего учителя, явно менее симпатизируя гнозису, принял от еретических учений значительно больше, чем кажется на первый взгляд. Возможно, это связано не только с симпатиями автора, сколько со слишком серьезной задачей, которую он

---

<sup>71</sup> Ориген. О началах. Спб., 2007. С.61.

поставил перед собой – создать систематическое христианское богословие. И, следует отметить, Ориген выполнил эту задачу, создав теорию богословия, аргументация которой используется уже две тысячи лет, даже несмотря на осуждение ряда его положений.

В понимании Оригена Премудрость не сотворена, а совечна отцу. На протяжении текста «О началах» он не раз это подчеркивает.

То, что Ориген окончательно не может определиться со статусом Премудрости, является ли она энергией или же единосущна Господу, показывает, насколько он ощущал эту пропасть между персонификацией Софии и ортодоксальным христианством. Так он пишет: «Премудрость называется также чистым зеркалом (*energeias*) действия Божия. Это, так сказать, некоторая мощь посредством которой действует Отец... Премудрость и назвала Себя чистым зеркалом, - это затем, чтобы устранить таким образом всякую мысль о неподобии Сына с Отцом».<sup>72</sup>

Итогом непоследовательного определения Премудрости, то в качестве Сына, то как свойства и энергии, явилась возможность истолковать Оригена, признавая только первенство Отца, что неизменно приводит к арианской ереси.<sup>73</sup> Субординационализм Оригена известен исследователям достаточно давно<sup>74</sup>, однако в нашей работе он открывается под несколько иным углом зрения, а именно, через призму восприятия образа Премудрости, историю которого в иудаизме мы рассмотрели выше.

Сам Ориген определяет суть существования Премудрости в мире так: «Премудрость должна наставлять, научать и возводить их к совершенству чрез утверждение Святым Духом и чрез постоянное освящение... ибо облечена во Христа, Который есть - Премудрость и Слово Божие».<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.94.

<sup>73</sup> См.: Болотов В.В. Учение Оригена о Св. Троице / Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999.

<sup>74</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Том II. ,С.-Петербург,1910. С.87.

<sup>75</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.128.

Затрагивая тему воплощения, Ориген смело заявляет о телесном воплощении Премудрости: «Премудрость Божия вошла в утробу матери, родилась младенцем и плакала по подобию плачущих младенцев...».<sup>76</sup>

Таким заявлением, которое вряд ли поддержал бы кто-либо из прошлых богословов, Ориген практически подходит к границе, отделяющей ортодоксию от гностицизма.<sup>77</sup> Даже не продолжая дальнейшего развития идеи личностного воплощения Премудрости, связанного с ее богочеловеческой природой, Ориген фактически отводит Премудрости место в области тварного. И запоздалая идентификация Премудрости с Логосом принципиально не меняет положение вещей. В целом, именно благодаря александрийцам – Клименту и, в особенности, Оригену, гностическая София, «вочеловечившаяся богиня», проникает в христианское богословие, создавая почву для будущих спекуляций,<sup>78</sup> не имеющих право полностью называться ортодоксально-христианскими.<sup>79</sup> И, как бы мы не относились к гностицизму или ортодоксальному христианству, мы должны признать, что именно Ориген явился тем звеном<sup>80</sup>, через которое гнозис проник в область христианского богословия и в вопрос софиологии, в частности.<sup>81</sup> В данном случае мы заявляем всего лишь о «специфичности» взглядов Оригена, относительно традиции понимания Софии. Без рассмотрения гностического наследия, мы, конечно, не имеем права выносить какие-либо оценочные суждения. Тем более, что богословие Оригена вовсе не ограничено только чьим-либо влиянием, будь то влияние со стороны гностицизма или философии. Ориген во многих аспектах, стараясь размышлять ортодоксально, превзошел и гнозис, и философию.

Обозначая функцию Софии в мире как путь к богопознанию, Ориген заявляет: «О Христе существуют многочисленные понятия. Он; конечно,

<sup>76</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.128.

<sup>77</sup> См.: Hamack A. History of Dogma. Boston. С.326.

<sup>78</sup> См.: Лосев А.Ф. История Античной Эстетики. Том VIII, книги I и II. М., 1994.

<sup>79</sup> См.: Соловьёв В.С. Ориген. Статьи для энциклопедии Брокгауза и Ефрона. 1891. URL: <http://www.rodon.org/svs/sdebie.htm>.

<sup>80</sup> Бычков В.В. Неформализуемый гнозис Оригена. Труды и исследования. М., 1995. С.176.

<sup>81</sup> См.: Цуркан. А. В. Ориген: проблема взаимодействия религии и философии [монография]. Новосибирск, 2002.С.144.

есть Премудрость, но однако не во всех действительно производит и поддерживает премудрость, а только в тех, кто сам заботится о премудрости...». <sup>82</sup>

Таким умозаключением Ориген практически буква в букву повторяет идею своего учителя Климента Александрийского об «истинном гнозисе». С той лишь разницей, что у Климента путь «истинного гнозиса» явился личным актом познания, а у Оригена он становится мистически зависимым от Божества-Премудрости, во многом напоминая теологии софийного гностицизма.

Ближе к концу повествования о Премудрости Ориген, словно вспоминая, вновь возвращается к тому, что «Сын не исчерпывается Премудростью»: «Но Христос есть не только Слово и Премудрость, но также и Правда... само Слово, и Премудрость, и Правда, т. е. Единородный Сын Божий». <sup>83</sup>

В заключение нашего анализа позиции Оригена, приведем небольшой отрывок из трактата «Против Цельса» Оригена, подтверждающий изложенное Оригеном в «О началах»: «Он именно есть истинный Сын Божий, Бог-Слово, Сила Божия и Мудрость Божия, Тот, Которого называют Христом... Христос был Божией силой и Мудростью Отца... Сын Божий, есть само Слово и сама Премудрость и сама Истина». <sup>84</sup>

Важно отметить, что только Ориген был первым христианским богословом, который обратился к вопросу Премудрости и заложил основы, не без влияния гностицизма, для христианской софиологии. Бесспорно, что его теология Премудрости имеет слабые места и, возможно, в рамках ортодоксального христианства более верным можно считать путь его учителя – Климента. Однако Ориген, в прямом смысле слова, украсил христианскую философию при помощи идеи Премудрости идентичной Логосу, направляющей мир и вочеловечившейся в теле Христа. Насколько

---

<sup>82</sup> Ориген . О началах. Спб., 2007. С.150.

<sup>83</sup> Там же. С.156.

<sup>84</sup> Ориген. О началах. Против Цельса. Санкт-Петербург, 2008. С.251.

это обоснованно в нашем случае уже не имеет значения, так как идеи Оригена утвердили направление размышлений Софиологии на последующие века. Например, для русских софиологов характерны размышления в ключе мысли Оригена.

Необходимо подчеркнуть, что Ориген создал не персонифицированный образ Премудрости, а «личностный».<sup>85</sup> Но именно из личностного понимания Премудрости в будущем появилась теология ее персонификации.

В итоге необходимо сказать, что учение Оригена породило ряд еретических течений. Как весьма верно заметил И. Мейендорф: «...популярность Оригена особенно возросла в четвертом веке, в период бурного расцвета христианского богословия, когда все христианские мыслители вдохновлялись им и так или иначе ссылались на его творения. Но поскольку влияние его учения во многом было отрицательным и породило явно еретические формы «оригенизма», он был посмертно осужден как еретик и предан анафеме на поместном константинопольском соборе 543 года при императоре Юстиниане. Десять лет спустя осуждение Оригена было подтверждено на Пятом Вселенском соборе, а сочинения его были объявлены подлежащими уничтожению. Несмотря на это, авторитет Оригена среди христианских мыслителей не был вполне уничтожен, и следы его влияния можно проследить в более позднем богословии как на Западе, так и на Востоке».<sup>86</sup>

Приведем в заключение яркие, но предельно точные слова Л.П. Карсавина, описывающие сущность учения Оригена: «Оригеновская «ересь»

Хаос, но полный творческих сил, рождающий драгоценнейшие откровения».<sup>87</sup>

**Афанасий Великий и Арий.** Прежде чем приступить к описанию Премудрости, фигурировавшей у Афанасия Великого в его полемике с

<sup>85</sup> Аверинцев С.С. София – Логос. Киев, 2000. С. 159-161.

<sup>86</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007 г. С.204.

<sup>87</sup> Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.С.136.

арианами. Учение Ария в значительной степени сходится с традицией Антиохийской школы богословия. В рамках нашего исследования мы не имеем возможности вдаваться в подробности специфики этого спора, так как аргументация доводов логически предельно сложна и требует подробного разъяснения. Ввиду этого мы ограничимся лишь указанием на основные доводы Ария, раскрывающие роль понимания Премудрости Господа в данном споре. Итак, основные положения Ария таковы:

1. «Логос имел начало своего бытия».
2. «Логос произошел не из существа Бога».
3. «Логос не имеет вечного Бытия по природе».
4. «Логос есть тварь, однако Он имеет преимущество пред прочими творениями: после Бога Он обладает высшим достоинством; чрез Него Бог все создал, как и самое время (Евр. 1:3). Бог прежде всего сотворил Сына, как «начало путей» (Притч. 8:22). Между Богом и Логосом существует бесконечное различие; между Логосом и творениями только относительное».
5. «Логос «усыновленный» Сын».
6. «Его воля— одинаково способна и к добру и к злу».<sup>88</sup>

Против Ария выступил Афанасий Великий (298—373 г. н.э., родился и рос в Александрии, будущий патриарх Александрии). Он отстаивал единосущие Сына в отношении к Отцу. Собственно, всю свою жизнь Афанасий провел в борьбе с арианством. В нашем случае интересна полемика Афанасия с Арием ввиду того, что оба обращаются к образу Премудрости в качестве аргумента для доказательства своих воззрений. Мы не будем чрезмерно вдаваться в подробности аргументации, а приведем только взгляды сторон, которые не создают чего-либо нового в софиологии, но выявляют общепризнанный, утвердившийся к середине четвертого века взгляд.

Итак, для защиты своей мысли о «сотворенности и неравенстве Отцу Логоса» Арий<sup>89</sup> достаточно уверенно обращается к образу Софии как

---

<sup>88</sup> См.: Поснов М.Э. История Христианской Церкви. М., 2005. С.240-268.

идентичному Логосу, в чем можно усмотреть принятие идей Александрийцев церковью. Также он ссылался на описание Премудрости в том виде, в каком оно было дано в Книге Притчей (8:22): «Господь имел (в греческом оригинале «Септуагинте» «сотворил») меня началом пути Своего, прежде созданий Своих».

Напомним, что Ориген обосновал идентичность Логоса и Премудрости, воплотившейся во Христе. Однако он однозначно так и не решил вопрос о сотворенности или рожденности Премудрости, поскольку во многих фрагментах раскрывается, что Премудрость для него, как и для Климента с Филоном, была функцией или энергией. Таким образом, Арий, исходя из субстанциональной идентичности Премудрости (единосущия), через сотворение Софии убеждает в сотворении Логоса. Напомним, что у Оригена аргументы единосущия Премудрости и Логоса основываются в основном на признании Логоса в качестве Идеи Идей и таких его атрибутов, как: Правда, Премудрость, Истина. Таким образом, Арий, строго отождествляя Премудрость с Логосом, или повторяет неизвестного нам богослова, или, что более вероятно, высказывает общепринятую в его время точку зрения без акцента на аргументацию.

В свою очередь, Афанасий, используя отождествление Софии и Логоса, доказывал положение о несотворенности Сына. Учитывая, что в Писании сказано именно «сотворена» о Софии, Афанасию пришлось применить метод понимания посредством аллегории. По утверждению Афанасия, «сотворена» не означает сотворения как акта, а Премудрость в Книге Притчей «говорит» от собственного лица, это означает, что Господь призвал ее к определенному «служению».

Приведем цитату Афанасия Великого: «Мы поднялись против неразумных измышлений (Ария). Это просто неверно называть Сына Божия творением. Мы уже учили правильно читать положения Книги Притчей. Написано: Господь сотворил меня началом пути Своего, прежде созданий

---

<sup>89</sup> См.: Холл С. Дж. Учение и жизнь ранней Церкви (пер. с англ. Подольской Е.). Новосибирск, 2000. С. 302.

Своих (Притч 8, 22,авт). Здесь следует искать скрытый смысл и выявить правильное значение... нельзя так просто понимать это место, как будто смысл положен здесь открытым... Если бы написанное касалось какого-нибудь ангела или тварного существа, то тогда это выражение "Он сотворил меня" употреблялось бы как и в отношении любого из нас. Если же София Божия, в которой сотворены были все возникшие вещи, и есть та, которая говори о себе так, то что же иное должен думать человек, кроме того, что под словами "Он сотворил" она не понимает, ничего другого, кроме "Он породил" ... "Мудрость не говорит о себе: "Я есть творение", А только: «Господь сотворил меня началом пути Своего» Выражение "Он сотворил" вовсе не означает, что то, о чем говорят, что оно сотворено, уже и есть неизбежно или по своей субстанции творение" (Гл. 45—46).».<sup>90</sup>

Понимание Премудрости Арием, по свидетельству Афанасия, близко в какой-то степени идее об исхождении эонов в гностицизме первых веков: «Присовокупляют и то, что "Христос не есть по естеству сущий во Отце, и собственное Слово Его сущности, и собственная Его Премудрость, Которою и мир сей сотворен, но иное есть, со Отцем сущее, собственное Его слово, и иная есть, в Отце сущая, собственная Его премудрость, каковою премудростию сотворил и Слово сие. Сам же Господь сей называется Словом по примышлению, по причине словесных тварей, и Премудростию называется по примышлению же, по причине тварей, одаренных мудростию».<sup>91</sup>

Размышляя над вопросом тварности или нетварности Софии, Афанасий и Арий априори исходят из тождества Софии и Логоса, что в нашем случае наиболее примечательно. И что более всего привлекает внимание, так это то, что ни один богослов ранее не уравнивал Софию и Логос. Фактически это отождествление, как было показано выше в результате анализа, есть признание Премудрости в качестве «энергии», не

---

<sup>90</sup> Творения Афанасия Великого. Сергиев Пасад ,1903. Т. 2. С. 11-41.

<sup>91</sup> Там же. С.48.

отождествляемой с самостоятельной персонифицированной личностью, то есть не являющейся ипостасью, в отличие от Сына (Логоса). Правда в случае с Филоном, а он, напомним, был иудейским мыслителем, его София – Идея Идей - порождает Логос, однако и у него нет смешения, а лишь передача «функций».<sup>92</sup>

Тот факт, что Арий и Афанасий используют, без предварительной аргументации, тезис об идентичности Логоса и Софии, доказывает, что к середине четвертого века отождествление Премудрости и Логоса было общепринятым. Учитывая колоссальную популярность богословия Оригена и Климента, выражавших подобные мысли, неудивительно, что последующие богословы отталкивались от их теологии.<sup>93</sup>

Примечательно, что и у Афанасия, и у Ария встречается одинаковое по смыслу употребление понятий Логоса, Сына и Софии. Сын, Логос есть София. София есть Логос. София есть Сын. Все понятия употребляются в качестве синонимов. Именно так, как было у Оригена, а до него у его учителя Климента. Что и показывает первенство, и становление традиционной богословской формулы александрийцев «София есть Логос». Мнение «София есть Святой Дух», развивавшееся в Антиохии, было отвергнуто. Но формула «София есть Логос», требующая особого понимания, последующими поколениями после Оригена была воспринята буквально, чего в предшествующем богословии не было. И тем более с четвертого века начинается серьезный церковно-исторический процесс длиною в семь сотен лет – эпоха Вселенских Соборов. Возможно в пылу первой серьезной внутрицерковной битвы между сторонниками «единосущия» и «подобосущия», Афанасия и Ария, не было времени на анализ используемого «оружия». Необходимо было победить любой ценой. Однако ценным для нашего исследования является то, что в данном споре, апеллирующим к понятию Премудрости, выявляется, таким образом, церковный взгляд на

---

<sup>92</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.60.

<sup>93</sup> Напомним, что труд Оригена был осужден в 6 веке.

проблему, так как ни Арий, ни Афанасий за подобную попытку отождествления «Софии с Сыном» не были осуждены.

В заключение приведем слова о. Т. Шипфлингера: «Возникает и остается серьезный вопрос, почему евангелист Иоанн, сам инспирированный Св. Духом, в Прологе своего Евангелия не использует слово София, а вместо него он вводит понятие Логоса? Единственным ответом на это может быть то, что София не есть Логос, а Логос не есть София, и что София имеет свои собственные функции и задачи».<sup>94</sup>

Дальнейшее развитие христианской софиологии шло путем, намеченным александрийской традицией, а именно путем отождествления Софии с Логосом. Так или иначе, в последующие века Софию будут соотносить с Логосом, а основными спекулятивными вопросами в софиологии станут:

- соотношение Софии и Логоса (полное отождествление (Афанасий Великий) или частичное (Ориген));
- тварность или нетварность Софии (решение этого вопроса, зависело от ответа на предыдущий).

Итак, далее мы рассмотрим богословов, которые так или иначе развивали традицию понимания Софии в ортодоксальном христианстве.

**Аврелий Августин.** (354г. Нумидия, сев.Африка). Некоторое время Аврелий Августин был манихеем (синкретическое учение перса Мани, в основе которого лежит вера в двух Богов), но разочаровавшись в этом учении, принял позднее христианское крещение.

Аврелия Августина можно по праву назвать истинным отцом западного христианства. В то время, как на Востоке было множество крупных богословов, на Западе Августин не имел себе равных, и его учение доминировало над латинской богословской мыслью вплоть до возникновения средневековой схоластики.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.68.

<sup>95</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007 г. С.254.

В своей теологии Августин вопросу Премудрости уделит достойное место. Не развивая прямо теологию Премудрости, Аврелий постоянно ссылается на Божественную Мудрость, которая освещает мир. Его теория Премудрости практически полностью повторяет Оригена, однако у последнего описание Премудрости носило менее систематизированный характер. И если Ориген словно терялся между Софией рожденной и сотворенной, то Августин использует оба понятия, сотворенной и рожденной Премудрости, в своих трудах. Так, в представлении Августина сотворенная София представляет собой нечто вроде «внутритварной» энергии познания, которая является частью высшей Премудрости. Но если Премудрость несотворенная у него ассоциируется с Логосом, в традиции ранних александрийских отцов церкви, то Премудрость сотворенная значительно в большей степени имманентна миру и всему творению, так как она есть не просто «Идея идей», но миронаправляющее начало. Следует отметить, что у рассмотренных нами ранее богословов Премудрость всегда обладала этими функциями, без строгого спекулятивного разделения на тварную и нетварную. Сам Августин не дает исчерпывающего пояснения о сотворенной Софии: «"раньше всего создана была мудрость" - не та Мудрость, конечно, которая извечна Тебе, Отцу своему, Боже наш, и Тебе равна и которой все сотворено; то Начало, Которым "создал Ты небо и землю", - а мудрость сотворенная, т.е. разумная природа, ставшая светом от созерцания света. И она, хотя и сотворенная, называется мудростью, но как свет, который освещает, отличается от света отраженного, так и мудрость, которая творит, отличается от той, которая сотворена».<sup>96</sup>

Но, что самое важное в софиологии Августина, так это то, что постепенно в его понимании сотворенной Софии намечается явно персонифицированный образ. Далее он пишет: «Эта мудрость от Тебя, Господь, но иное, нежели Ты. Хотя мы не находим в ней времен, ей присуща изменчивость, с которой она может отпасть от Бога. Но не делает она этого,

---

<sup>96</sup> Блаженный Августин. Творения. Теологические трактаты. Спб., 1998 г., С.356.

так как связана с Богом великой любовью... Хотя она не совечна Тебе, она не в потоке времен, не переживает различия во времени и не имеет протяженности в нем, но она покоится в вечном созерцании Твоего существа".<sup>97</sup>

(Другой вариант перевода на русский язык данного отрывка: «Итак, он от Тебя, Бога нашего, этот мир, совсем иной, чем Ты, не имеющий самостоятельного существования. Не только до него не было времени, но и в нем его нет, ибо способен он всегда взирать на Лицо Твое, никогда от него не отвращаясь. Поэтому нет в нем изменения и перемены, хотя ему свойственна изменчивость; которая могла бы окутать его мраком и холодом, если бы не был он связан с Тобой великой любовью, которой по милости Твоей сияет и горит, словно вечный полдень»<sup>98</sup>.)

Именно в данном отрывке у Августина намечается отношение к Софии тварной как к личности, что может служить, прежде всего, указанием на возможность «отвращения» от Бога, а также указанием на любовь, индивидуальный активный акт.

Даже Ориген настолько образно и ярко не заявлял подобных идей, хотя в его с Климентом Александрийским «христианском гностицизме» некая персонификация могла читаться между строк. Возможно, Аврелию выразить свое отношение было легче, чем самим борцам с гностицизмом век назад, поскольку такая формулировка существенно приближала к теории эманаций эонов в софиологии гностицизма.

Но каким бы образом ни выражал свои мысли Аврелий, необходимо отметить, что он явился не столько автором подобного «разделения» Премудрости, сколько интерпретатором уже традиционного, практически в течение сотни лет, учения. Он лишь выразил его такими словами, которые позволяют нам говорить о некоей персонификации Премудрости. И все-таки подобный вывод может быть характерен только для объективного

<sup>97</sup> Исповедь. URL: [http://www.augustinus.it/latino/confessioni/conf\\_01.htm](http://www.augustinus.it/latino/confessioni/conf_01.htm). Пер. с лат. автора.

<sup>98</sup> Блаженный Августин. Творения. Теологические трактаты. Спб., 1998 г., С.386.

исследовательского взгляда, основанного на глубинном узкотематическом анализе предшествующей богословской мысли.

Аврелий не доводит идею личности тварной Софии до полного логического завершения, однако мы можем выявить подобные идеи, проанализировав следующий фрагмент: «...мудрость сотворенная, т.е. разумная природа, ставшая светом от созерцания света<sup>99</sup>». <sup>100</sup>

«Вновь на личность указывает пример волевого акта – созерцания света». <sup>101</sup> Так же в одной из своих молитв Августин обращается к Софии тварной в очень образных, мистических формулировках, что в большей степени характеризует его понимание, чем логические аргументы на страницах произведений. <sup>102</sup>

Таким образом, акцент, сделанный на образе тварной Софии, составляет новизну в трудах Аврелия Августина, а в других вопросах он следует логике прежних богословов. Собственно, богословие тем и отличается от философии, что предполагает некоторые рамки, или каноны, отступать от которых без ущерба для смысла недопустимо. Поэтому заслуга Аврелия состоит, прежде всего, в том, что он сумел расширить и пояснить учение Оригена.

В дополнение к этому утверждению приведем слова самого Аврелия, о том, что Сын есть Премудрость: «...как когда сама Премудрость Божия, т.е. едиnorodный, единосущный и совечный Отцу Сын благоволил воспринять на себя всецело человеческое естество: «и Слово стало плотью». <sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Блаженный Августин. Творения. Теологические трактаты. Спб., 1998 г., С.428.

<sup>100</sup> Т.Шипфлингер, священник римо-католической церкви, приводит такой текст на лат. «Sapientia creata est ritualis natura quae contemplatione luminis lumen est», и дает такой перевод: «Сотворенная София — это духовное существо, которое через созерцание света есть свет», в России распространен другой латинский вариант, с которого делается перевод на русский: profecto sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est (рус. изданный перевод: «мудрость сотворенная, т.е. разумная природа, ставшая светом от созерцания света»). Мы оставляем за собой право верить о.Т.Шипфлингеру и ориентируемся на его латинский текст.

<sup>101</sup> Шипфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.78.

<sup>102</sup> Там же. С.78.

<sup>103</sup> Блаженный Августин. Творения. Теологические трактаты. Спб., 1998 г., С.458.

«По свидетельству же божественному мы знаем, что Сын Божий есть не что иное, как Премудрость Божья (I Кор. 1,24), а сей Сын Божий есть воистину Бог».<sup>104</sup>

О функции Премудрости: «существует некая высочайшая Премудрость, при участии Которой каждая мудрая душа бывает поистине премудрой».<sup>105</sup>

«Премудрость Его проникает все вещи и благо ими управляет; вот в силу этого управления мы и живем, и движемся, и существуем».<sup>106</sup>

Из этого следует, что все основные положения со времен Климента и Оригена не изменились: Премудрость есть Логос, дело которого – направление тварных созданий.

Далее необходимо рассмотреть представления о Софии последующих богословов, которые не добавили новых существенных положений, но исходили исключительно из тезиса о тождественности Премудрости и Логоса и об особой функции Премудрости в мире – «быть «медиатором» между тварным миром и Богом».

**Великие каппадокийцы.** Под этим именем в историю вошли христианские богословы второй половины IV века, во многом завершившие разработку тринитарного вопроса (соотношение лиц Троицы): Василий Великий (330-379), Григорий Нисский (335-394), Григорий Богослов (330-390), родившиеся в области Каппадокия центра Малой Азии.<sup>107</sup>

Целенаправленно ни один из них не рассматривал Премудрость достаточно углубленно, однако примечательным может служить тот факт, что спустя более века после Оригена и Климента, их богословское отождествление Премудрости с Сыном получило практически негласное признание. Следует добавить, что при помощи единственной цитаты из 1-го послания к Коринфянам гл. 1 ст. 24: «Для тех же, кто призван, как иудеев, так

<sup>104</sup> Блаженный Августин. О блаженной жизни. Творения. Спб., 1998. С.500.

<sup>105</sup> Блаженный Августин. Творения. О согласии евангелистов. Спб., 1998.С.542.

<sup>106</sup> Блаженный Августин. Творения. О книге Бытия. Спб., 1998. С.583.

<sup>107</sup> Карташев А.В. Вселенские Соборы. Москва, 2002. С. 258.

и язычников, учение в том, что Христос - это сила Божья и мудрость Божья»<sup>108</sup> невозможно доказать отождествление Премудрости и Сына, без дополнительной аргументации, приведенной в свое время Оригеном.

Напомним, что даже, несмотря на данную цитату из Нового Завета, Феофил Антиохийский и Иринеи Лионский в середине второго века приравнивали Премудрость к Святому Духу. И только после трудов александрийской богословской школы к середине четвертого века тождество «Сын есть Премудрость» становится общепризнанным положением, хотя, это тождество не является попыткой соединения личностей или ипостасей, а лишь признанием особой функции «Премудрость», как действия Логоса.

Но, как бы там ни было, Великие Каппадокийцы вынуждены были принять участие в тринитарном столкновении с арианами. И, как было сказано выше, в ходе анализа спора Афанасия и Ария, обеими сторонами тождество Премудрости и Слова признано де-факто. Собственно, ни Афанасий Великий, ни Арий, ни Великие Каппадокийцы не доказывали данное тождество, а исходили из него как из общепринятого догмата.

Согласно Каппадокийцам: Сын есть вечная премудрость и сила Отца, вечно рождается от Него и безначален по вечному пребыванию с Отцом. Сын одно с Отцом по существу, по достоинству, по разуму, по мудрости и есть сущий Бог. Дух равночестен с Отцом и имеет равенство с Ним во всем, кроме ипостасного свойства.

Что касается именно функции Премудрости, то, следуя намеченному ранее богословию, они определяют премудрость не как какую-либо личность, но как свойство, перечисляя его среди остальных. Так, Василий Великий перечислял любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, премудрость как атрибуты совершенства Господа.<sup>109</sup>

Григорий Богослов писал: «Ибо мы и познали и проповедуем Божество Сына, руководствуясь великими и высокими речениями... А также

---

<sup>108</sup> Библия. М., 2001. С.1197.

<sup>109</sup> См.: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. С.135.

наименованиями: Сын едиnorodный, Путь, Истина, Жизнь, Свет, Премудрость, Сила, Сияние, Образ».<sup>110</sup>

Из фрагментов следует, что Премудрость определяется в рамках александрийского богословия как свойство, синоним имени Логос. Ни о каком персонифицированном образе речи не идет.

**Дионисий Ареопагит.** Сборник произведений, подписанных именем Дионисия Ареопагита, принадлежит к числу спорных памятников христианской древности. Его автором не был истинный Дионисий Ареопагит, который был обращен проповедью апостола Павла (Деян. 17:34) и был по древнему преданию первым епископом Афинским (см. у Евсевия, IV. 23. 4). Упоминания о каких-либо творениях Дионисия вплоть до начала VI-го века отсутствуют, также специфичен характер памятника, слишком отличающегося и по языку, и по мысли от простоты первохристианской эпохи.<sup>111</sup>

Творцом «ареопагитик» явился богослов конца V – начала VI века. Вообще, притязание на древний авторитет достаточно часто встречалось в истории, а потому в приписывании своего произведения, ради усиления его значимости, вполне укладывается в стиль всей эпохи.

В вопросе Премудрости псевдо-Дионисий не развивает своего богословия, но, полагаясь на авторитет ранних отцов церкви, сосредотачивается на проблеме рассмотрения ее свойств. Как и ранее, Премудрость понимается им как начало материального мира: «дарованным им с преизбытком от Божественной всеведущей Премудрости, которая есть высочайшее Начало всего сущего, осуществляющая причина, поддерживающая сила и последний предел всего».<sup>112</sup>

Так как для Дионисия Премудрость предстает в качестве имени Бога и функции, которая наделяет всех разумом, вопрос познания Бога становится вопросом познания Премудрости. Но Премудрость не есть какое-либо

<sup>110</sup> Святитель Григорий Богослов. Собрание творений. Сергиев Посад. 1994. С.423.

<sup>111</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви. Спб., 2003. С.423.

<sup>112</sup> См.: Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С.386-571.

ипостасное начало, а лишь часть совершенства Бога: «Имена "Добро", "Мудрость" применяются ко всей божественности...И имя Жизнь распространяется на все живое и превышает живое. И имя Премудрость распространяется на все мыслящее, разумное и воспринимаемое чувствами и превышает все это...».<sup>113</sup>

Функция Премудрости также понимается в рамках пути, намеченного четыре века назад Оригеном: «Она есть причина всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания, Ей принадлежит всякая воля, от нее - всякое знание и сознание, и в Ней "все сокровища премудрости и ведения" "сокрыты". Сверхпремудрая и всепремудрая Причина, согласно уже сказанному, есть ведь основание и самой-по-себе-премудрости, и всей мудрости в целом и во всех ее видах. Но и сами чувства, не погрешив против истины, можно назвать эхом Премудрости. Также и демонский ум, - в той мере, в какой он ум, - происходит от Нее; но постольку, поскольку он обесмыслен и стремится достичь того, чего не знает и не желает, его с большим правом надо назвать и отпадением от Премудрости».<sup>114</sup>

Причем Премудрость, через самопознание, познает все бытие: «Ведь, зная Себя, божественная Премудрость знает все материальное нематериально, расчлененное нерасчлененно, множественное объединенно, этим самым единым все и познавая и производя.»<sup>115</sup>

Псевдо-Дионисий развивает не теорию Премудрости, а рассматривает пути богопознания посредством ее энергии. Именно «корпус арепагитикум» станет основой для развития особого, мистического пути богопознания, связанного, так или иначе, с мистическими переживаниями единения с богом, посредством приобщения к его энергии Премудрости.

«Высочайшее познание Бога то, которое достигается через незнание, путем превосходящего разум соединения, *когда разум* отделившись от всего сущего и затем покинув самого себя...он просвещается в непостижимой

<sup>113</sup> Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С.553.

<sup>114</sup> Там же. С.554.

<sup>115</sup> Там же. С.557.

бездне Премудрости... Она не есть ум, слово, мудрость, потому что есть причина ума, слова, мудрости... Это – область таинственного молчания, и безмолвия... Область, в которой бездействует размышление, и душа касается Бога, осязает Божество... Влечется к нему в любви, – и молится, поет... Нужно подыматься все выше, миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и свету, и слова, — и войти в таинственный мрак незнания, где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего.»<sup>116</sup>

Именно путь познания Премудрости, намеченный Дионисием, в последующие века будет привлекать к образу христианской Софии новых почитателей. Однако то, что он ярко и красочно описал в своем корпусе книг, было высказано Климентом и Оригеном в их теории «христианского гнозиса». В целом же, богопознание, через определенную степень мистического самопознания, слишком опасно для ортодоксального христианства, так как точь-в-точь повторяет гностические теологии. Именно по причине острой борьбы с гностицизмом ни один из ранних отцов Церкви не развивал подобных учений.

**Иоанн Дамаскин** (кон. VII - 777). В истории богословия место преподобного Иоанна определяется, прежде всего, его трудами систематического характера. «Источник знания» - это тот догматический свод, влияние которого было велико и на Востоке, и на Западе. Можно сказать, что в одном труде Дамаскину удалось раскрыть суть христианского учения. Уже в начале X века Дамаскинов свод был переведен на славянский язык.

У Дамаскина мы практически не находим рассуждений о Премудрости. Тезис о единстве Премудрости и Сына, судя по всему ставший к тому времени догмой, он перенимает без доказательств. Однако в его учении, в отличие от прежних богословов, проводится более последовательно анализ функциональной роли Премудрости, а также, в

---

<sup>116</sup> Цитата Дионисия из Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви. СПб., 2003. С.557 с.

рамках тринитарного богословия, определяется, что Премудрость с одинаковой мерой принадлежит к естеству всех лиц Троицы.

Наиболее удачно эта мысль выражена у Г.В. Флоровского: «Единый Бог не только не составляется из ипостасей, но и не распределяется по ипостасям, так что во всех и в каждой из них содержится вся полнота Божественного естества. А различающие "особенности" не имеют (как то бывает в тварных особях) "случайного," акцидентального характера. "Божество нераздельно в разделенных"; и общее в разделенных им присуще "единично и сообща"... Отец — свет, Сын — свет, Дух Святой — свет; но Един свет трисияющий. Отец — Премудрость, Сын — Премудрость, Дух Святой — Премудрость; но едина Премудрость Божественная, трисветлая и трисолнечная. Един Бог, а не три. Един Господь — Святая Троица...».<sup>117</sup>

В остальном же Иоанн верен традиции: «Сын Божий, ипостасная Сила и Премудрость... Христос же есть ипостасная мудрость и истина, в нем же вся сокровища разума сотворенна, Который есть Бога и Отца мудрость и сила... Бог называется Умом и Разумом, и Духом, и Мудростью, и Силою, как Виновник этого».<sup>118</sup>

Таким образом, мы видим, что к 750 году от Рождества Христова в вопросе Премудрости со времен Климента и Оригена существенных изменений не произошло. Премудрость это атрибут Бога, отождествленный с Логосом. Ни о какой персонификации речи нет, так как лишь Ипостаси Бога есть универсальные категории, способные выразиться в персональном.<sup>119</sup>

Мы рассмотрели самые важные мнения Отцов Церкви относительно Премудрости, начиная с третьего и кончая восьмым веком. Мы определили, что Премудрость ни у одного богослова не выражена в персонифицированном виде, а тем более в образе Женского.

<sup>117</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви. Спб., 2003. С.443.

<sup>118</sup> Иоанн Дамаскин Источник знания. Москва, 2006. С.360.

<sup>119</sup> См.: Пьер Тейяр Де Шарден Божественная среда, М., 1992.С.245.

Завуалированный гностицизм Климента и Оригена, а также зачатки мистико-личностного отношения к Богу в трудах Августина и псевдо-Дионисия, ни в коей мере не дают нам оснований говорить о Софии в рамках христианского ортодоксального богословия как о личности. Однако, Климент, Ориген и Аврелий Августин, оставив вопрос Премудрости недоработанным, открыли возможность будущим богословам развивать свои учения о Софии на основе их трудов.

Истоки и причины генезиса идеи персонификации Софии в христианстве мы сможем определить в результате глубинного анализа гностического наследия, так как именно гностические мифы делали и делают «образ Женского в Боге» «подводным рифом» христианства.

## **Глава II. Образ Женского (Премудрости) в теологии гностицизма эпохи раннего христианства.**

Несмотря на противоречия с ортодоксальным христианством, идея персонифицированной Премудрости, Женского «воплощения» божества, остается в христианстве. Причем восприятие этого «Женского» образа Бога именно в христианской культуре Европы приобретает особую специфику, которой ранее не было примера.

Для того чтобы понять, с чем связан образ Софии, представленный, прежде всего, в трудах мистиков более позднего периода христианской истории, чем эпоха Вселенских Соборов, необходимо рассмотреть особое теософское, религиозное, а возможно философское учение, возникшее в эпоху раннего христианства, а затем те учения, которые вошли в историю под названием «гностицизм».

### **§ 1. Происхождение и основные черты гностицизма.**

Перед тем как перейти к анализу сложного философского-религиозного наследия гностических учений, необходимо представить краткую характеристику самого феномена гностицизма в его генезисе и связи с культурными традициями эпохи. Причем важно отметить, что ключом к пониманию развития гностического наследия является, прежде всего, понимание культурно-социальных предпосылок, обусловивших возможность его появления.

Окончательно и однозначно определить истоки и сущность гностицизма, бесспорно, не удалось ни одному исследователю.<sup>120</sup> То явление, которое вошло в историю под наименованием «гностицизм», особенно ярко проявилось в середине второго века. Именно к этому периоду относятся

---

<sup>120</sup> Поснов М.Э. Гностицизм II-го века и победа Христианской Церкви над ним. Киев. 1917. С. 649–657.

многочисленные сообщения и упоминания о различных учениях христианского толка в пределах Римской Империи. В целом, по-простейшему периода длительного исторического становления, то христианство, которое сегодня является ортодоксальным (разделение на восточную и западную церковь произошло только в середине 11 века) во втором веке было одним из множества интерпретаций учения, основанного на апостольском предании о жизни и словах Христа. В данном случае, говоря об основании апостольском, и, прежде всего, апостола Павла, мы всего лишь уточняем, что о цели проповеди исторического Иисуса идут до сих пор споры.<sup>121</sup> В нашем случае, мы ориентируемся на состоявшуюся культурно-историческую, а не на потенциальную действительность.

Так, мы считаем, вслед за достаточным количеством исследователей, что условия возникновения гностицизма были созданы путем культурно-политического смешения различных национальных и религиозных учений древнего мира. Подобная идея глобализма Древнего Мира, созданная Александром Великим, выразилась пусть и не в едином государстве, как он мечтал, но в колоссальном культурном явлении – эллинизме. Эллинская культура совместила в себе греческую философию, языческие мистериальные культы ближнего востока, иудаизм и буддизм Индии, напомним, что Александр Великий вторгся в Индию, в итоге открыв торговые пути в свою империю. Примерно к 100 г. д.н.э. римская республика стала набирать мощь и вскоре стала государством, которому принадлежали огромные территории. Как пишет М.Поснов: «В век Рождества Христова римское царство простиралось от Евфрата до Атлантического океана, от Африканской пустыни до Рейна. Оно обнимало 600 т. миль с населением более 120 миллионов».<sup>122</sup> К началу нашей эры была подготовлена серьезнейшая культурная база для возникновения универсальных учений. С определенной долей ответственности можно заявить, что если бы не было

---

<sup>121</sup> См.: Ebeling G. The Question of Historical Jesus as Problem of Christology. L., 1963. P. 117.

<sup>122</sup> Поснов М.Э. История Христианской Церкви. М., 2005. С.32.

Христа, то в данный период в пределах Римской Империи возникло иное универсальное учение.

В пределах римской империи, в каждом ее городе, существовали школы, в которых преподавали науки, в том числе и философию. Достаточно высокий уровень жизни неминуемо приводил к заинтересованности в теоретическом обосновании бытия. Именно в римской империи расцветают теории греческих философов. Проникновение монотеизма, в ранний период в форме иудейского богословия, приводит к особому философскому переосмыслению бытия, выразившемуся в стоической философии, а позднее в неоплатонизме.

«Взаимообщению в стране, кроме исправных дорог, служили морские рейсы. Благодаря всему этому связь между жителями государства поддерживалась почтовыми сообщениями. Но, главным образом, объединение народностей достигалось благодаря греческому языку: это был язык торговли, общения и сделок».<sup>123</sup>

Таким образом, можно сказать, что предпосылкой для возникновения синкретических учений послужили место и время их возникновения. Истоки гностицизма, а их не мало, естественно простираются, как во времени, так и в пространстве, вне рамок эллинского мира. Несомненно, что те или другие национально-религиозные и философские факторы в различной мере участвовали в образовании тех или других гностических систем, а также то, что в различные комбинации уже существовавших идей приходила и личная умственная работа со стороны основателей и распространителей этих систем и школ.<sup>124</sup>

Однако сам гностицизм как историческое явление плод определенного времени, культуры и общества. Именно римская государственность сделала возможным появление и развитие гностицизма, что, однако, не означает превалирования эллинской составляющей в

---

<sup>123</sup> Поснов М.Э. История Христианской Церкви. М.,2005. С.33.

<sup>124</sup> См.: Соловьёв В.С. Гностицизм.Статьи для энциклопедии Брокгауза и Ефрона»,1891, URL: <http://www.rodon.org/svs/sdebie.htm>.

гностицизме. Мы отталкиваемся от того, что понять тексты, фрагменты и само явление гностицизма можно лишь через глубинное понимание эпохи и авторов, творивших в ней. Как утверждал Э.Дюркгейм о признании каузального приоритета общества: « религия есть продукт социальной среды». <sup>125</sup>

Далее, рассматривая категории гностицизма и гнозиса, необходимо определить основные термины и понятия. Итак, под «гнозисом» в диссертационном исследовании принято понятие, под которым понимается определенный религиозный миф, развиваемый определенным учением.<sup>126</sup> Гностицизм – особые религиозные учения I-IV веков. В данной работе постулируется, что определенную степень влияния гностицизм оказал на историю христианства. Необходимо уточнить, что учения павликиан, богомилов, катаров, а также более поздние эзотерические культы, вплоть до масонства, с определенной точки зрения, могут именоваться гностическими. Однако мы придерживаемся подхода, согласно которому, в соответствие с исторической действительности, именно учения первых веков нашей эры, возникшие на основе иудейского писания, принятия образа Христа как спасителя, платонической философии и особого космологического «мифа», правомерно называть гностицизмом.

Однозначно указать время происхождения и заката гностицизма мы, ориентируясь на имеющиеся у нас источники, не можем. Указывая хронологические рамки с I по IV век, мы охватываем, как первое упоминание христианских апологетов о Симоне Маге (I век н.э.), якобы основателе гностических сект, так и поздние сообщения четвертых веков о гностицизме как источнике ересей. Дело в том, что в более ранний период следов развитых гностических учений, как это было уже во втором веке, мы еще не находим. Однако, например, Иоанн Дамаскин (675-753 гг.) сообщает<sup>127</sup> о неких еретиках, которые в ряде положений сходны с гностическими школами.

<sup>125</sup> Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение. М.,1995. С.212.

<sup>126</sup> См.: Афонасин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб.,2001. С.45.

<sup>127</sup> Иоанн Дамаскин Источник знания. М., 2006. С.160.

В нескольких исламских источниках имеются указания на секты, которые можно определить как «генетически» связанные с гностическими. Таким образом, четкий хронологический период существования гностицизма мы не можем определить. Период с I по IV век – это период активной борьбы ортодоксального христианства с гностическими учениями.

Определить однозначно особенные черты гностицизма достаточно нелегко, так как свобода интерпретации на каждом этапе передачи учения, вобравшего в себя философские, этические и религиозные элементы разных культур, вряд ли может указывать на единую преемственность и цельность. Однако все же есть несколько общих положений, которые объединяют гностические учения первых веков. Главным же критерием, объединяющим гностические учения, является тот путь познания, от имени которого и произошло название «гностицизм». «Гностики, гностицизм» (от греч. гнозис - Знание) – это обладание так называемым “высшим знанием”<sup>128</sup>. Само понимание «высшего знания» или «гносиса» – категория мистического откровения, а не логического познания – однозначно определено не было ни в одном источнике. Таким образом, «высшее знание» это цель, достижение которой, связывается как с самосовершенствованием, с одной стороны, так и с «божественным вмешательством», с другой. Можно сказать, что, во многом, именно категории «гностического откровения» повлияли на становление ортодоксальной теории «откровения», в том числе и монашеско-аскетического.

Различия между ортодоксальными христианами и гностиками сводятся, прежде всего, к тому, каким образом приобретается это знание: «гностическое знание передается и приобретается на индивидуальном уровне и тесно связано с интеллектуальным поиском и самопознанием, в то время как ортодоксально христианское основано, прежде всего, на культовой стороне и не обязывает к глубинному самопознанию».<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Лосев А.Ф. История Античной Эстетики. М., 1994. С.257.

<sup>129</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007. С. 28-41.

Достаточно сложно ответить на такой неоднозначный вопрос, что есть гностицизм – религиозная философия или религия. Так, в гностицизме нельзя видеть просто религиозную философию, например, как в неоплатонизме<sup>130</sup>, ввиду особой направленности гностической мысли, ориентированной на «спасение человека из мира», являющегося «ущербным по природе», и на «приведение его в область божественного». Однако если целиком отнести феномен гностицизма к религии, то также возникает ряд вопросов.

Так, Карсавин Л.П. пишет: «Однако, настаивая на понимании гностицизма как религии, я не могу не подчеркнуть в нем некоторого понижения религиозной напряженности. До известной степени христианские полемисты правы – Сами гностики, за исключением основателя церкви Маркиона, не стремились к деятельному преобразению человечества и мира. Василид развивал свое учение "для одного из тысячи"; другие проявляли полноту своей религиозности в ограниченном кругу избранников, свысока и снисходительно-терпимо относились к "несовершенным" – к христианам. Сами они более всего были свободными теософами, строителями систем, испытующими "глубины сатанинские". В гностицизме религиозно-философская мысль уже отъединяется от религиозной жизни, что свидетельствует о слабости или ослаблении религиозности. Отсюда – противоречия между теорией и жизнью; отсюда же – противоречия внутри самой теории, которая лишена опоры в целостности религиозной веры».<sup>131</sup>

В целом, для того, чтобы определить, религия это или философия, следует отталкиваться, прежде всего, от понимания самой религии. Если по М. Веберу,<sup>132</sup> религия, как способ придания смысла, вносит «рациональность» и в повседневную этику и объясняет мир, то гностицизм является все-таки религией. Однако, например, Э. Дюркгейм считал, что главный компонент религии не ее догматическая часть, а практическая религиозная деятельность, выражающаяся в коллективном отпращивании обрядов, а также религия, –

<sup>130</sup> См.: Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Москва., 2003. С.128.

<sup>131</sup> Карсавин Л.П. Глубины сатанинские. СПб., 1994. URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/karsavin\\_glubini](http://sbiblio.com/biblio/archive/karsavin_glubini).

<sup>132</sup> Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре. М., 1991.

считал он – выражая определенные общественные потребности, должна выполнять необходимые общественные функции.<sup>133</sup> И если рассматривать гностицизм с этой точки зрения, то его секты – это скорее теософские общества. Гностицизм никогда не обладал огромным числом последователей, однако значимость гностических богословских изысканий осталась на века.

Кроме того, для того, чтобы ответить на вопрос, что есть гностицизм (религия или философия), необходимо рассмотреть каждое конкретное учение. Так, гностик Маркион создавал свою церковь, а гностик Карпократ, упоминаемый у Иринея Лионского в качестве прелюбодея, вряд ли заслуживает быть упомянутым наряду с такими серьезными богословами, как Валентин, Василид и Маркион.<sup>134</sup> Ввиду той сложности, которую представляет ответ на подобный вопрос, мы будем исходить из предположения, что гностицизм – явление религиозной жизни, так как особая популярность и значительность гностицизма состояла в том, что основное содержание размышлений<sup>135</sup> гностиков составляло учение о душе, о ее бедственном положении в земном мире и о спасении. В подобной ориентации, обращенной к духовному миру человека, М. Поснов видит сущность гностицизма.<sup>136</sup>

Распространенность гностицизма в первые три века косвенно подтверждается частотой и пространностью цитирования гностических произведений христианскими писателями. Если мы соберем одни только цитаты гностических сочинений, то это составит текст примерно в 50-60 страниц. Собственно, эти цитаты и были до недавнего времени единственным источником изучения раннего гностицизма.

Ситуация изменилась, когда историки получили возможность изучать подлинные гностические тексты. Так называемый *Corpus Hermeticum* (Герметическая литература)<sup>137</sup> содержит несколько гностических греческих

<sup>133</sup> Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение. М., 1995. С.172.

<sup>134</sup> См.: Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М., 2008.

<sup>135</sup> См.: Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. С.23-60.

<sup>136</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991.

<sup>137</sup> Афонасин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001.

трактатов. Гностическими текстами являются две коптские рукописи, привезенные в Англию в XVIII веке, но опубликованные только в конце XIX века. Эти манускрипты содержат так называемую “Pistis Sophia”, две книги “Jeû” (или книга “О тайном логосе”) и четыре не идентифицированных фрагмента. Другой гностический кодекс был найден берлинским церковным историком Шмидтом в 1896 г. и впервые опубликован в 1955 г. Кроме прочих произведений он содержит два сочинения, в которых изложено сущностное понимание гносиса: “Апокриф Иоанна” и “Sophia Jesu Christi” (“Мудрость Иисуса Христа”). Гностическим является также такое произведение, как “Гимн о душе” (или “Гимн о жемчужине”). Большое количество гностической литературы было сохранено и дошло до нас, хотя и в трансформированном виде, через небольшую общину мандеев, до сих пор существующую в низовьях Евфрата<sup>138</sup>.

Знаменательной вехой, оказавшей огромное влияние на развитие богословского знания, была находка библиотеки в Египте в 1945 г., состоящей из двенадцати полных папирусных кодексов и восьми листов еще одного кодекса. Исследователи датируют рукописи не ранее середины IV века. Это открытие является одной из наиболее объемных и целостных находок древних манускриптов в наше время. Проблемы изучения формирования новозаветного канона, как и вообще ранней христианской литературы, формирование евангельской жанровой традиции получили новое освещение. На базе текстов из Наг-Хаммади, района археологических работ, были получены новые свидетельства для анализа взаимоотношений между «ортодоксией» и «ересью», тексты раскрывающие содержание гностицизма и его взаимоотношения с иудаизмом и неоплатонизмом.<sup>139</sup>

Тексты рукописей Хенобоскиона (старое наименование региона Наг-Хаммади) были написаны на коптском языке (Коптский язык - язык населения Египта, развившийся из древнеегипетского)<sup>140</sup>. Хотя найденные

<sup>138</sup> Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989.

<sup>139</sup> Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 25.

<sup>140</sup> См.: Афонсин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001.

списки относятся к III-V вв., сами произведения, во всяком случае, многие из них, были написаны значительно раньше на греческом языке и затем уже переведены на коптский. Среди найденных в Хенобоскионе рукописей – три полных текста евангелий: от Фомы, от Филиппа и Евангелие Истины – по всей вероятности то самое, о котором с возмущением писал Иринея. Библиотека из Наг-Хаммади состоит из 12 кодексов и нескольких листов из 13-го кодекса.

Библиотека из Наг-Хаммади содержит, в основном, тексты гностического христианства в его "позднем варианте". Предположительно, кодексы принадлежали монахам из первого христианского монастыря. На это указывают письма монахов, из которых были изготовлены обложки кодексов; место, где найдена библиотека, находится всего в нескольких километрах от монастыря; время захоронения кодексов (конец IV в. н. э) совпадает с указом александрийского митрополита Афанасия об уничтожении неканонических текстов<sup>141</sup> Существование библиотеки христианских гностиков в Египте не случайно: в этой римской провинции начиная примерно со второй четверти II в. имелось довольно много замкнутых христианских общин, живших преимущественно в Верхнем Египте.

До сих пор мы не располагаем ни одним подлинным гностическим текстом, содержащим описание истории этого движения. Поэтому очень сложно проследить реальную историю происхождения и развития данного явления. Только при внимательном анализе первоисточников христианских апологетов, отношений гностических школ к другим движениям мы можем частично реконструировать историю этого феномена. Однако значительная часть, особенно ранний период, остается малоизученной.<sup>142</sup>

Достаточно занимателен вопрос о географическом месте происхождения гностицизма. То, что известный нам гностицизм вырос

---

<sup>141</sup> Свенцицкая И.С. , Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 32.

<sup>142</sup> Лосев А.Ф. История Античной Эстетики. М., 1994.С.252.

благодаря благодатной культурной почве греко-римского мира, ни в коей мере не означает, что он ограничен ею. Существенной особенностью возникшего гностического учения является то, что гностицизм – часть и необходимая ступень своей эпохи. К примеру, трудно представить себе гностицизм, с его мифо-поэтичным стилем, в эпоху «темных веков», когда Рим пал под набегами варваров и настолько упала ученость и уровень цивилизации, что на площадях пасли коз и овец, а зоны влияния Рима были раздираемы непрекращающимися конфликтами. Начало второго же века – это расцвет римской цивилизации. И именно греко-римский мир стал основой для возникновения синкретического учения гностицизма. Если рассматривать область возникновения, то большая часть фактов (биографии «ересиархов», параллели в наименовании, текстологические интерполяции, смысл мифов, найденные свитки) указывает на область Верхнего Египта. И именно Александрия Египетская, основанная Александром Македонским в 331 году до н.э, была тем местом, где встречался Восток и Эллинская цивилизация. Александрия являлась центром блестящей интеллектуальной жизни еще до возникновения христианства, и именно она была колыбелью эллинизма – великого культурного явления, явившегося результатом огромных завоеваний Александра. Смешение восточной, египетской и греческой культур в Александрии дало начало новой цивилизации, впитавшей в себя самые разнородные элементы. В Александрии говорили на коптском языке, но интеллектуалы пользовались греческим, который сделался международным языком империи. Иудаизм также издавна процветал на александрийской почве. Впервые евреи пришли в Египет во времена Иосифа, и ряд ученых считает, что еврейские общины не прекращали своего существования в Александрии с тех самых времен, хотя, конечно, евреи продолжали селиться в Египте и в более поздние времена.<sup>143</sup> Греческая мысль оказывала очень сильное влияние на иудейский образ мысли, особенно через язык: в эллинистический период евреи перестали

---

<sup>143</sup> См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007.

сопротивляться греческой культуре, и для новых поколений родным языком стал греческий. Именно в Александрии появился первый греческий перевод св. Писания, так называемая Септуагинта, или перевод Семидесяти толковников.

Таким образом, появление и развитие синкретического учения в Александрии, с ее высоким уровнем интеллектуальной жизни, было лишь вопросом времени. К примеру, рассмотренный нами ранее Филон Александрийский во многом совместил иудаизм с греческой философией и вывел идею абсолютного Бога, с творящим началом, Идеей идей, Логосом-Премудростью.

Таким образом, достаточное количество фактов говорит в пользу выхода гностицизма именно из восточной среды.<sup>144</sup> Естественно, сведение гностицизма к одной культурной традиции не возможно, также как и александрийский эллинизм нельзя свести к какой-либо нации вообще. Как и эллинизм, гностицизм значительно шире любой нации и традиции. И свести гностицизм лишь к египетской, иудейской, вавилонской, греческой или сирийской традиции означает не понимать его исторической и социальной действительности.

Итак, **основные признаки гностицизма:**

1. «Знание» как индивидуальный путь к спасению.
2. Неабсолютный дуализм.
3. Во многих случаях докетизм.
4. Непризнание Бога Торы (Ветхого Завета) Богом, а только демиургом.
5. «Ущербность» материального мира.
6. Различие людей по природе: совершенные и несовершенные.
7. Во многих случаях идея эманации эонов.
8. Во многих случаях Гипостазированный образ Женского

Важно пояснить каждый пункт по отдельности. **Гностическое «знание»** представляет собой мистическую категорию, которая сродни

---

<sup>144</sup> Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) . СПб., 1998. С.30-67.

ортодоксальному «откровению». «Знание» гностика лежит не в области интеллектуального, но в области особого религиозного переживания. Однако обретение этого знания есть продукт подготовительного этапа, «самосовершенствования». Весьма точно гностическое «знание» определено у Г. Йонаса: «Гносис означал по преимуществу знание Бога, и из того, что мы говорили о полной запредельности божества, следует, что "знание Бога" является знанием чего-то реально непознаваемого, и потому не является естественным состоянием. Его объекты включают все, что принадлежит божественной сфере бытия, а именно порядок и историю высших миров, и то, что вытекает из этого, а именно спасение человечества. С объектами такого рода познание как ментальное действие в значительной степени отлично от рационального познания в философии. С одной стороны, оно строго ограничено опытом откровения, так что восприятие истины даже через священные или таинственные знания, или через внутреннее вдохновение заменяет рациональные доказательства и теории (хотя эта сверхрациональная основа может затем предоставить возможности для независимых рассуждений); с другой стороны, "знание", связанное с тайнами спасения, является не просто теоретической информацией об определенных предметах, но как таковое является видоизменением состояния человека и наполняется функцией спасения. Это гностическое "знание" имеет выдающуюся практическую сторону. Конечный "объект" гносиса – Бог: его появление в душе изменяет познающего, делая его причастным божественному существованию (что значит больше, чем уподобление его божественной сущности)».<sup>145</sup>

**Неабсолютный дуализм** это специфика гностического миропонимания и особая концепция теодицеи, признающая «единого недостижимого Бога»; однако по причине *ошибки* (именно ошибки, а не злого волевого акта) появляется некий материальный план бытия, выходящий за пределы божественного и обладающий собственным *хозяином* – демиургом.

---

<sup>145</sup> Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) . СПб., 1998. С.90.

Согласно мифу, возникает *второй Бог*, ложный по отношению к истинному. Однако Богом он может считаться только в отношении человека как конечного существа. Истинный Бог оказывается «не причастным» ни к злу, ни к материи. Эта мысль более оригинальна и значима, чем можно себе представить. Дело в том, что вопрос свободы воли и исхождения зла от Бога будет волновать христианскую культуру на протяжении столетий. В итоге возникнут начала павликианские учения, а затем богомильские, наследники которых на юге Франции, катары, значительно расширят и разовьют учение, согласно которому существовало два первопринципа. Но, что самое примечательное, в той же катарской церкви будет существовать толкование вопроса соотношения Начал: от неопредельного (признание Истинного Бога всемогущим и существование демиурга мира) до предельного «манихейского» дуализма (существование равных начал). Так гностическая теория преодолела ряд подводных камней неопредельного дуализма (например, как может существовать демиург при всеблагом Боге). В гностической теории София-Премудрость явилась тем необходимым элементом, который сделал теорию существования двух Богов и непричастность истинного Бога злу логически законченной.

**Докетизм** – учение о том, что воплощение Иисуса Христа было призрачным, что Он только казался страждущим на кресте. Иначе говоря, полная противоположность выработанному позднее, но уже во втором веке излагавшемуся, христологическому догмату о единении во христе двух природ божеской и человеческой. Собственно, в ортодоксальном христианстве этот и догмат троичности Бога являются основными столпами веры.<sup>146</sup>

**Непризнание Бога Ветхого Завета (Торы).** Корни этого положения кроются в том, что в Ветхом завете есть множество мест, указывающих на «жестокость творца» (например, Казни египетские), его антропоморфность, несоответствие творения (в Ветхом Завете две концепции творения, которые

---

<sup>146</sup> См.: Тальберг Н.Д. История Христианской Церкви. М., 2000. С.104.

позволяют указать на двух творцов) и т.д. Но основным мотивом для отрицания остается несоответствие всеблагого Бога с действиями, засвидетельствованными в Торе. По этой причине христианский гностицизм отвергал Ветхий Завет как творение демиурга. Необходимо сказать, что у французских катаров также присутствовало отрицание Ветхого Завета.

**«Ущербность материального мира»** напрямую исходила из положения о том, что «мир сотворен не Истинным Богом», а значит, его неполноценна. Согласно ортодоксальному христианству, «творение от Бога» и, соответственно, его природа не испорчена. Однако вопрос исхождения зла от Бога не решался постулированием свободы воли. Например, катарская аргументация двух начал и ущербности мира логически была стройнее, чем церковная защита благодати творения.

**Различие людей по природе.** Гностики выделяли, следуя общепринятому определению, три типа людей: пневматики (от греч. пневма – дух), психики (от греч. Психе – душа), гилики (от греч. гилос – земля). По представлениям гностиков лишь совершенные люди пневматики, обладающие духовной природой, способны истинно спастись. Психик может развить собственную природу, а может и потерять. Земные же – плод демиурга, а потому не вечны. В итоге, когда пневматики в материальном бытии достигнут определенного числа, материя будет уничтожена, и божественная полнота восстановлена.<sup>147</sup>

*Эманация эонов* – это процесс постепенного рождения в рамках божественного определенных персонифицировано-универсальных сущностей, которые можно понять как атрибуты Бога, включающие в себя такие понятия, как пространство и время. В гностицизме это рождение характеризуется тем, что на каждом следующем этапе сущность все дальше от творца и все более приобретает склонность к личностному, нежели универсальному. Последний Эон – чаще все София. Именно ее действия как

---

<sup>147</sup>См.: Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003.

личности, причем, с ярко выраженной *женственностью*, приведут к трагедии – появлению материального мира.

**Образ Женского** это специфическая черта гностической теологии,<sup>148</sup> являющаяся ключом к пониманию феномена гностицизма. Можно сказать, что до гностицизма не существовало равного или подобного понимания образа Женского в истории религиозной мысли.

Объектом настоящего диссертационного исследования является дохристианский гностицизм, то есть тот феномен, который в богословии принято называть «гностицизмом», поэтому представляется правомерным в рамках данной работы не рассматривать область христианского гностицизма. Однако необходимо уточнить, что ряд исследователей, например таких, как М. Поснов, Л.П. Карсавин и Г. Йонас, выделяют гностицизм дохристианский и внехристианский. Вот, что пишет Л.П. Карсавин о секте «офитов» («поклоняющиеся змее»): «Офиты, несомненно, существовали уже в дохристианское время и лишь вобрали в свои системы элементы христианского учения. Еще при Оригене часть офитов стояла совсем вне христианства и не меньше ненавидела имя Иисусово, чем язычник Келье».<sup>149</sup>

Так же следует сказать об «окультизме» как одном из существенных признаков гностицизма. А.Ф. Лосев заслуженно обратил особое внимание на *окультизм*. Так А.Ф. Лосев правомерно считает, что гностики должны были быть окультистами, так как, в отличие от ортодоксии, гностики вносили разного рода бытовые человеческие черты в само божество. Кроме того, подобный сниженный персонализм во многом развязывал руки человеку, причем именно индивидуальному человеку, для пользования различными магическими приемами, для свободного проведения мистериального принципа, для совершения таких таинств, которых не только не знала христианская ортодоксия, но против которых она могла только активно бороться.<sup>150</sup> Можно сказать, что у гностиков действительно было то, что

<sup>148</sup> См.: Лосев А.Ф. История Античной Эстетики. М., 1994. С. 196-246.

<sup>149</sup> Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) / Малые сочинения. — СПб., 1994.

<sup>150</sup> См.: Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.

подлежало сокрытию. Однако очевидно и то, что гностики имели живейшую потребность толковать по-своему то откровение, которое признавалось ортодоксальным. Появлялся свой собственный символизм или, по крайней мере, некоторый аллегоризм, не имевший места в ортодоксии.<sup>151</sup>

Классическим считается деление гностицизма на восточный, или сирийский, и западный – александрийский. К первому относятся офиты, Сатурнил, Кердоп и Маркион, ко вторым принадлежат Василид, Валентин и Карпократ. В восточном гностицизме более заметно влияние персидского дуализма; а в западном или александрийском явно проглядывает эллинская философия (платонизм и отчасти — неопифагорейство).<sup>152</sup> Но системы восточных и западных гностиков имеют гораздо больше сходств, чем различий.

Необходимо отметить, что современные исследователи все более скептически относятся к принципу классификации гностицизма, концентрируя усилия не на выявлении «единой традиции», а на анализе оставшихся свидетельств. Прежде всего, дело в том, что время Римской Империи характеризуется значительным уровнем мобильности. И таким образом, в течение всего одного поколения, последователи учения ассимилировали новые идеи. Например, последователь Валентина мог записать суть валентиановского учения и, являясь гностиком, добавить свое понимание, например из сирийской традиции. В итоге его текст, найденный веками позже, не описывает систему Валентина, даже если исследователи будут считать текст «валентиановским». Именно по этой причине жесткая классификация и привязка к традициям в вопросе исследования гностицизма крайне не оправдана.

Прежде чем перейти к анализу образа Софии в гностицизме, следует кратко рассмотреть теологию гностицизма. Итак, основной чертой гностической теологии является неопредельный дуализм, согласно которому

---

<sup>151</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. М., 1994. С.300.

<sup>152</sup> Поснов М.Э. История Христианской Церкви. М., 2005. С.247.

*Божество абсолютно надмирно и природа его чужда этой вселенной, которая не им создана и не им управляется, и которой оно полностью противоположно.* Божественное царство света противостоит космосу как царству тьмы. Мир представляет собой творение низших сил, которые, хотя и могут опосредованно происходить от Него, в действительности не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют. Происхождение этих низших сил, архонтов (правителей), и, в общем, весь порядок бытия вне Бога, включая мир как таковой, – основная тема гностического хода мысли. Запредельный Бог скрыт для всех этих созданий и непознаваем в естественных представлениях. Познание Его требует сверхъестественного откровения, достигаемого посредством самопознания, познания Бога. Вселенная, владение архонтов, подобна бескрайней тюрьме.<sup>153</sup> Данная теология характерна для всего гностицизма.

Рассмотрим основных представителей антигностической полемики. Основными противниками гностиков в первые века н. э. были христианские апологеты. Собственно философский спор мало занимал этих авторов, поскольку они просто не были готовы к нему в силу невысокого уровня образованности и из-за неразработанности в то время самой ортодоксальной христианской доктрины.

Первый известный нам христианский писатель-ересиолог Иустин Философ был платоником и, по-видимому, получил хорошее образование. Он полагал, что философы древности знали некую совершенную истину, которая впоследствии была утрачена и теперь частично представлена различными ересями. Поскольку истина может быть лишь одна, философия и откровение Логоса не должны иметь принципиальных различий; древние философы и пророки черпали истину из одного источника. Наследовать эту традицию должны христиане, которые получили новое откровение Логоса.

Наиболее значительным полемическим сочинением против гностиков в раннехристианской литературе является труд Иринея Лионского "Против

---

<sup>153</sup> См.: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С.45.

ересей". Первоначально Ириней намеревался ограничиться изложением гностических учений, полагая, что их "нелепость" будет для них лучшим опровержением. Однако впоследствии он всё же пришёл к убеждению, что следует заняться также систематическим опровержением гностических доктрин. Поэтому, изложив в первой книге своего пятичастного сочинения основные известные ему гностические учения, во второй он обличает "неправильность" использования Св. Писания еретиками и старается показать "нелепость" их доктрин, в третьей – отстаивает правильность апостольского предания и защищает учение о Творце и Христе, в четвёртой – излагает мысль о единстве Ветхого и Нового Заветов, в пятой – утверждает телесное воскресение и излагает христианское эсхатологическое учение. В целом, опровержение Иринейя выстроено на противопоставлении христианского монотеизма и гностического "многобожия". При этом Ириней не желает замечать ни монизма, ни трансцендентализма, присущих гностическим учениям, и любой ценой стремится представить гностиков язычниками.

Последователь Иринейя Ипполит Римский в своём "Refutatio omnium haeresium" утверждает, что все ереси происходят от "языческой мудрости". При этом у Ипполита не было должной философской подготовки; с текстами Платона он обращается весьма небрежно, что даёт повод заподозрить его в подобной же недобросовестности по отношению к гностикам.

Первый из западных отцов церкви Тертуллиан считал гностиков учениками греческих философов: поэтому они слишком много исследуют и слишком уж стремятся к знанию. А истинный христианин, говорил Тертуллиан, не должен знать ничего, кроме правила веры.

Александрийский богослов Климент, рассмотренный нами ранее, противопоставил "ложному" гнозису гнозис "истинный". Вполне компетентный в греческой философии, Климент, в то же время, был несамостоятелен и эклектичен в своих воззрениях. Он опирается как на христианское Писание, так и на греческих философов и поэтов. На

мировоззрение самого Климента большое влияние оказали сами гностики, так что у него появилось учение о "христианском гностике" как идеале мудрого человека.

Ученик Климента Ориген, первый самостоятельный христианский мыслитель, также испытал на себе влияние гностических учений. Впрочем, выступая против гностиков, Ориген заботился больше о собственных построениях, нежели об опровержении чужих.

Следует отметить, что даже самые образованные христианские писатели в своей антигностической полемике опирались на "богодухновенные" канонические тексты и не смогли полемизировать с гностиками на должном философском уровне.

О значительной популярности и широком резонансе гностических идей свидетельствует трактат основателя неоплатонической традиции Плотина "Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох" (Еп. II, 9). Невозможно установить, с какой именно из гностических школ полемизирует Плотин. Его критика направлена против следующих положений гностической доктрины: «что чувственный мир безобразен и плох; что творец этого мира зол; что мир был сотворён и однажды погибнет; что первопричина творения мира – падение одной из божественных ипостасей – Софии, или мировой души; что божественных ипостасей больше трёх; что индивидуальная душа избранного к спасению человека – единственная искра божественного огня в этом мире; что такой избранной душе, и только ей одной, доступно прямое постижение верховного божества и воссоединение с ним».<sup>154</sup> Плотин упрекает гностиков в том, что они "не укоренены в древней эллинской [философии]". "Вообще-то у них [гностиков] кое-что взято от Платона, – пишет Плотин, – а кое-что они изобретают новое, чтобы создать собственную философию; и вот эти-то изобретения ничего общего не имеют с истиной". Платоновскими этот автор полагает учение о посмертном суде и наказании, адских реках и перевоплощении душ, учения о сущем, об уме,

---

<sup>154</sup> Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С.167.

Демииурге и Душе. При этом он упрекает гностиков за то, что они смешивают чистый платоновский Ум с Демииургом. Подобно Иринею, Плотин порицает своих оппонентов за ненужное умножение умопостигаемых сущностей: "таким умножением они низводят умопостигаемую природу, унижают её, делая похожей на природу чувственную". Кроме того, "в совершенные [природы] они вводят возникновение и уничтожение; нашу вселенную они ругают; в соединении с телом они видят вину души; они поносят того, кто управляет нашей вселенной; отождествляют демииурга с [мировой] душой; и наделяют эту душу такими же страстями, какие испытывает душа частная". Гностики у Плотина вызывают неприкрытое негодование; он заявляет, что с этими людьми бесполезно спорить, поскольку они исходят не из рациональных положений и не желают слушать своего оппонента. Плотин, подобно христианским полемистам, опасается того, что гностики совершат множество легковверных: "Неразумные люди позволяют, без рассуждения, убедить себя подобными речами: мол, ты будешь превосходить всех, не только людей, но и богов". Философ доходит до откровенной ругани: "...Если вам так не нравится [этот мир], никто не заставляет вас в нём жить". По-видимому, логические аргументы в своём трактате Плотин адресует своим ещё не соблазнённым ученикам, а гностикам - эмоциональные и моральные порицания.<sup>155</sup>

Таковы общие представления о гностицизме как историко-религиозном явлении. Задачей следующего параграфа является анализ так называемого *софийного гнозиса*, то есть рассматриваемого в том ракурсе, который позволяет выявить особую специфику понимания образа Женского в божественном.

---

<sup>155</sup> Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Москва, 2003.С.128.

## § 2. Образ и место женского принципа в гностической теологии.

Целью данного параграфа является попытка рассмотреть теологическую систему раннехристианского гностицизма в ракурсе, выявляющем специфику восприятия и понимания образа женского.

В задачи параграфа входит: 1. Определить место образа Премудрости (Софии) в теологии гнозиса на основе данных ересиологов. 2. Проанализировать образ женского в теологической системе гностиков на основе аутентичных текстов.

Фактическим материалом для раскрытия обозначенной темы послужили большей частью тексты христианских ересиологов, а также оригинальные тексты из корпуса книг, найденных в Наг-Хаммади (Египет).

Следует заметить, что предметом исследования являются те течения, в которых образ женского выдвигается на первый план. Прежде всего, это учения Валентина, Офитов, а также учение Симона Мага. В настоящем диссертационном исследовании принято понятие софио-гнозис, обозначающее философию тех гностических течений, в которых образ Софии выдвигается на первый план. В дальнейшем употребление термина софио-гнозис необходимо относить только к учениям Валентина, Офитов и Симона Мага.

Итак, первым гностиком можно признать легендарную фигуру Симона Мага, упоминание о котором встречается в книге Деяний. Там говорится, что Симон хотел купить у апостолов благодать Духа Святого за деньги. Ириней Лионский пишет: «...Так как волхв не веровал в Бога, то он вступил в сильное соперничество с апостолами, чтобы и самому явиться славным... так что множество людей приводил в изумление»<sup>156</sup>. В общем, фигура Симона Мага окутана тайной мифов и легенд. Чтобы попытаться описать учение Симона,

---

<sup>156</sup> Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. кн.1,гл. XXIII  
URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm).

нам придется ограничиться теми кратким упоминаниями, которые остались о нем в трудах ересиологов.

Следует отметить, что большая часть данных о биографии «ересиархов» («глава еретической секты»<sup>157</sup>) содержится на страницах христианских апологий, которые не стремились передать подлинное гностическое учение, а лишь приводили цитаты и выдержки, ими же и опровергаемые. Поэтому к описаниям систем гностиков в трудах христианских апологетов нужно относиться с определенной долей скептицизма, не забывая о возможности нарочитого искажения исходных постулатов учений, а также биографий главных «ересиархов».

Ранние христианские писатели, сообщавшие о Симоне Маге, считали его основателем всех ересей, в том числе и гностицизма. Сообщения о нем находятся и у Иустина, Иринея и Ипполита. Именно через труды этих писателей установилось мнение о Симоне как о родоначальнике исторического гностицизма. Естественно, такие выводы не имеют под собой исторической основы, но для нас примечательно, что Симон был первым среди гностиков в христианскую эпоху. В любом случае, все сообщения о Симоне, известные нам, указывают, что деятельность Симона относится к середине I века н.э.<sup>158</sup>

Так, в трудах Св. Иустина, христианского апологета, погибшего мученической смертью в Риме около 165 г., фигура Симона Мага присутствует<sup>159</sup> в труде «Апологии». Св. Иустин характеризует учение Симона Мага как крайне популярное: «... снова выставили они (демоны) других, Симона и Менандра из Самарии, которые своими волшебными чудесами многих обольстили... Симон был в Риме при Клавдии Кесаре, и так удивил священный сенат и народ римский, что его признали за бога и в честь

---

<sup>157</sup> Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1. М., 1935; Т. 2. М., 1938; Т. 3. М., 1939; Т. 4. М., 1940. Репринтное издание: М., 1995; М., 2000.

<sup>158</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 1,2. М.: 1994 URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>159</sup> Афонсин Е.В. Античный гностицизм. СПб., 2002. с.32.

его воздвигли статую».<sup>160</sup> Важно, что другой памятник литературы, а именно «Страсти апостолов Петра и Павла», сообщает: «...Нерону Симона Мага хвалили...».<sup>161</sup> Можно предположить, что Симон проповедовал и при императоре Клавдии (правление 41-54 гг. н.э) и при его приемнике Нероне (правление 54-68 гг. н. э.). Симон Маг, по свидетельствам ересиологов, был уроженцем Самарии (северный Израиль). В Самарии присутствовал несколько видоизмененный культ и ритуал Яхве, иудейского Бога. Самаритяне не поклонялись в Иерусалиме, а имели свои собственные святые места и поклонялись в отдельных храмах. Евреи Южного Израиля относились к самаритянам с презрением. В теологии самаритян фигурируют: «Великий ангел», глава прочих ангелов, и проявления божества или «божественные добродетели», аналогичные тем, которые создала еврейская каббала. Таким образом, можно предполагать, что Симон был чем-то вроде теософа, в духе Филона или будущих каббалистов.<sup>162</sup>

Труд Иустина, в отличие от Иринея Лионского, носит более социальный характер, чем богословский. Примечательно, что Иустин описывает падение морали римского общества (и, прежде всего, разврат в сексуальной культуре общества). Нужно отметить, что, когда христианство стало религией римской империи, разврат общества в столь открытом виде уже не существовал. Так, именно к этому развратному поведению Иустин и причисляет Симона с его идеей о Протенойе (греч. «Превая мысль»), указывая на то, что воплощение Протенойи – Селена или Елена, была блудницей. Однако однозначно утверждать, правда это или нет, мы не можем, но суть учения Симона, да и всего софио-гнозиса о падшей Софии позволяет говорить, что утверждение Иустина имеет право на существование.<sup>163</sup>

Существует сборник несколько «приукрашенных» рассказов о деятельности ап. Павла «Псевдоклиментины», приписываемых Клименту I епископу Рима 88-92 гг., датируемых II в. н.э. и, возможно, они

<sup>160</sup> Иустин Творения. М., 1995. С. 31-105.

<sup>161</sup> Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. СПб., 2000. С.145.

<sup>162</sup> Ренан Э. Апостолы. М., 1992. С.68.

<sup>163</sup> Иустин Творения. М., 1995. С. 31-105.

принадлежали одной из иудейских сект. В этом сборнике иногда ап. Павел приравнивается к Симону, однако делать из этого какие-либо выводы не стоит, так как сборник носит, во многом, спорный характер.<sup>164</sup>

Псевдоклементины сообщают, что Симон родился в начале нашей эры. В молодости он вступил в общину Иоанна Крестителя, затем некоторое время учился в Александрии. Вернувшись из Египта начал проповедовать собственное учение. Это учение сводится к тому, что Симон сошел на землю, чтобы спасти похищенную мятежными демиургами первую божественную эманацию – Мысль, за которую он выдавал некую женщину Селену. «Спасутся и все люди, уверовавшие в него», – утверждал он.<sup>165</sup>

Дополнить эти сведения позволяют “Философумены” Ипполита (книга 6), считается, что система Симона Мага была изложена им в трактате под названием *Arrophasis Megale* («Великое Изъяснение»), который цитируется в «Философуменах». В «Философуменах» повествуется о том, как из Первоначала (огня) истекает шесть пар эманаций и седьмая сила безграничная – Логос. Так же в трактате указывается, что система Симона схожа с философией Аристотеля и Платона, что Симон прибегал к аллегорическому толкованию Торы и, учитывая сообщения о том, что он учился в Александрии, это вполне правдоподобно, поскольку Александрия была тем местом, откуда вообще появилась система экзегезы.<sup>166</sup> По-видимому, во время своего пребывания в Александрии, Симон, изучая греческую философию, почерпнул из нее систему синкретической теософии и аллегорических толкований, аналогичных тем, которые делались Филоном.<sup>167</sup>

Он уверял, как говорят ересиологи, что это он, Симон, «явился самарянам как Отец, евреям в виде распятого Сына, язычникам в сошествии Св. Духа». По-видимому, он же подготовил путь для учения докетов, так как

<sup>164</sup> Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin, 1965. P.160

<sup>165</sup> Roberts A., Donaldson J. The Ante-Nicene Fathers. Michigan, 1995. P.367

<sup>166</sup> См.: *Philosophumena or The refutation of all heresies*. London, 1921.

<sup>167</sup> Ренан Э. Апостолы. М., 1992. С.123.

говорил, что это «он страдал в Иудее в лице Иисуса, но что это страдание было только кажущееся».<sup>168</sup>

Достаточно сложно сказать, действительно ли он сделал некоторые заимствования у учеников Иисуса. Если описываемое в «Философуменах» учение принадлежит ему хоть в какой-нибудь мере, то нельзя не признать, что «во многих отношениях он опередил христианские идеи, а в остальных он усвоил их со значительной широтой».<sup>169</sup>

Далее, достаточно обширные сведения сообщает Иринеи Лионский, создатель труда «Против ересей». В первой книге, главе 23 мы можем увидеть достаточно развернутое повествование о Симоне. Одна из частей этого повествования рассказывает о женщине, которая постоянно находилась рядом с ним. Этот образ является ключевым для понимания учения Симона.

Согласно имеющимся сведениям, имя женщины – Селена (синоним, которые употребляли ересиологи, Елена).<sup>170</sup> Симон якобы встретил Елену в финикийском городе Тире в одном из публичных домов, где она была блудницей (следует отметить, что в Тире была распространена храмовая проституция, так что, размышляя логически, для теории «падения божественного» такой спутник Симону был необходим). Симон называл ее Протенойа, или Первая мысль<sup>171</sup>. Как говорил Симон<sup>172</sup>, Елена являлась творцом нашей материи и всего нашего мира. Кроме материи, Елена сотворила архонтов или вторичных демиургов мира. Однако архонты (одним из которых последующие гностики считали и Саваофа) не пожелали мириться с тем, что их кто-то создал и восстали против своей создательницы. В результате этого восстания и Елена оказалась не в состоянии противостоять их активности и была лишена духовной силы.<sup>173</sup> Но архонты

<sup>168</sup> Иринеи Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. кн.1 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm).

<sup>169</sup> Ренан Э. Апостолы. М., 1992. С.130.

<sup>170</sup> Тальберг Н.Д. История Христианской Церкви. М., 2000. С.114.

<sup>171</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 1,2. М., 1994 URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>.

<sup>172</sup> Иринеи Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. кн.1,гл. XXIII URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm).

<sup>173</sup> Там же. кн.1,гл. XXIII.

не могли уничтожить ее, так как ее сила и сущность были не от материального и душевного начал, но от духовного, так как она была эманацией Высшего Бога (эманацией которого Симон и объявил себя). И тогда архонты унизили ее (в данном случае очевиден яркий сексуальный подтекст): «...терпела от них всякое бесчестие...<sup>174</sup>». Необходимо добавить, что история падшей и опороченной души, которая излагается в одном гностическом тексте из библиотеки Наг Хаммади, напоминает то, что мы находим в учении Симона:<sup>175</sup> «...Когда она (душа) была с ее Отцом, она была девственна... Но после падения в этот мир и воплощения, она попала в руки многочисленных разбойников. Злодеи пустили ее по кругу и [...] ее. Некоторые завладели ею [применив силу], некоторые соблазнили ее подарками. Иными словами, они растлили ее и она [...] девственность... Она стала проституткой»( трактат «О душе» пер.Афонасин Е.В).<sup>176</sup>

Таким образом, архонты забрали часть ее внутреннего света и оставили Энойю в мире. В материальном мире она постепенно лишалась своей силы, так как архонты поместили ее в материальное тело. И она перерождалась из одного женского тела в другое, постепенно теряя свое духовное величие. Единственной надеждой ее было то, что ее Отец, наивысший Бог, поможет ей вернуться в область духовного. И вот Энойа, пройдя сквозь длительную цепь воплощений, оказалась в публичном доме с именем Елена (до этого она уже носила такое имя – Елена Троянская или Елена Прекрасная, о которой говорится в Илиаде Гомера). Таким образом, когда Энойа Симона достигла низшего предела и дальнейшее ее пребывание в материальном мире грозило концом ее духовности, Высший Бог эманировал свою часть в архонта, затем в ангела, а затем и в человека. Это Он был Христом и показался страдавшим на кресте<sup>177</sup>. Все это он сделал ради спасения не просто сущности Энойи, но

<sup>174</sup> Там же. кн.1,гл. XXIII.

<sup>175</sup> См.: Pagels E. H. Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi. Massachusetts, 1986.

<sup>176</sup> Афонасин Е.В. Античный гностицизм. СПб., 2002, с.256.

<sup>177</sup> Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. кн.1,гл. XXIII URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm).

и созданий ее - людей, сущность которых превышает сущности архонтов.<sup>178</sup> Архонты, через иудеев, дали людям Закон, записанный в Ветхом Завете, чтобы подчинить их своей воле. Высший Бог, в лице Симона Мага, пришел с целью уничтожить такой порядок вещей. И потому повелел людям отказаться от Закона и спокойно его преступать, ибо спасется не тот, кто соблюдает правила, а тот, кто ищет знания.

Таким образом, в основе космологии Симона Мага лежит божественная сущность, согласно имеющимся источникам, которая «создает ангелов и власти». Эти последние творят мир, начинают соревноваться с создавшей их мыслью Бога и из зависти к ней насильно заключают ее в земную и телесную оболочку. В дальнейшем является сам Бог, эманировав себя в Симона. Лежащая в основе всего бытия Энойа, Идея Идей, является у Симона не отвлеченным понятием, но личностью, причем личностью однозначно с женской сущностью, которая «запутывается» в своих собственных творениях. Во всей этой концепции уже ясно дают о себе знать основные принципы софио-гнозиса, неудачные результаты творческой деятельности этого гнозиса и «поиски спасения через новое явление самого божества».<sup>179</sup>

Очевидно, что учение Симона созвучно всем гностическим доктринам, в которых присутствует образ женского. И если Симон действительно исповедовал такую философию, то отцы церкви с полным правом называли его основателем гностицизма.<sup>180</sup>

На основе таких положений, якобы отвергавших всякий закон и ограничения (на примере самого Симона и Елены), как пишут ересиологи, среди симониан получила широкое распространение полная распущенность. Ириней Лионский в своем произведении «Против Ересей» по этому поводу пишет: «...мистические жрецы этой секты живут сладострастно и

<sup>178</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С.254.

<sup>179</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития, том VIII, книги I и II М.: 1994  
URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>180</sup> Ренан Э. Апостолы. М., 1992. С.267.

занимаются колдовством...».<sup>181</sup> Аналогичное свидетельство приводит Ипполит Римский: «Они также приняли это заблуждение и вслед за Симоном Магом утверждали: "Вся земля одинакова. Не важно, где муж сеет, главное, чтобы он сеял", – считая, что сексуальное общение не должно быть ограничено и является благословенным, поскольку это совершенная любовь и Святая святых».<sup>182</sup>

К подобным обвинениям следует сделать небольшой комментарий. Как таковое учение Симона Мага не содержит никаких призывов к развратной жизни. Скорее наоборот. То, что восприняли последователи Симона, есть всего лишь свободная интерпретация его учения. Источники сообщают только об одной женщине у Симона Мага. В этом учении, плотская любовь является любовью высшего порядка лишь в том случае, если она является частью любви духовной. У поздних гностиков такая любовь именуется Сизигией. Сизигия – полное единение духовного и плотского (греч. «Syzygos» – спаренный, соединенный). Эта сизигия основа учения Симона: воссоединение павшего с Богом, единение Женского и Мужского.<sup>183</sup> Преодоление материального – вот цель учения, но выводов может быть несколько: либертинизм, аскетизм и сизигия.<sup>184</sup>

У Симона представлена достаточно любопытная сотериология принципа женского, более целостную разработку которой, мы находим в дальнейших гностических течениях (прежде всего, у Валентина). Так, процесс падения Селены как божества напрямую связывается с сексуальным контактом – через бессмысленную плотскую любовь она практически была уничтожена. Но идею спасения следует рассматривать только в неотъемлемой связи с идеей единения, сизигии<sup>185</sup> Женское в теологии

<sup>181</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития, том VIII, книги I и II М.: 1994 URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>182</sup> Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. кн.1,гл. XXIII URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm).

<sup>183</sup> См.: Климент А. Строматы / пер. Афонасин Е.В. Санкт-Петербург, 2003. С.225-289.

<sup>184</sup> См.: Йонас Г. Гностицизм . СПб., 1998.

<sup>185</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития, том VIII, книга II,гл.3, §3 М., 1994 URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>.

Симона рассматривается в качестве нарушившего божественное единство, а также в процессе духовного падения до тех пор, пока не обретет единство с эманацией Высшего Начала<sup>186</sup>. И единство должно быть основано на любви-сизигии, так как такое соединение является «спасительным». Причем сизигия не только духовное единение, но так же и сексуальное. Данные положения рассматриваются в трактате «Толкование о Душе», где сравнение женщины с душой является аллегорией, но, с другой стороны, присутствует следующие слова: «Я (слова приписываются апостолу Павлу) написал в письме: "Избегайте общения с проститутками, имея ввиду не мирских проститутток, ... поскольку вам предстоит покинуть этот мир" ... "Ибо наша битва не против тела и крови, – как сказано, – но против властей этой тьмы и против духов зла" ...»<sup>187</sup> (перевод Е.Ф. Афонасина).

Из данного фрагмента следует, что с мирскими блудницами общаться не запрещено, напротив, именно они являются заблудшими душами, ждущими спасения из этого мира, которым правят "власти тьмы".<sup>188</sup> Что касается спасения, то лишь пневматик способен на спасение падшего существа, но падшего не по природе, а по совершению ошибок (творение материи Селеной).

Следует предположить, что в гностических учениях деление на «мужчину» и «женщину» (мужское и женское) носило аллегорический, условный характер, и относилось скорее к душе, чем к телесному облику. Это означает, что женщина могла также являться пневматиком. В гностических первоисточниках указывается на то, что преодоление противоположностей мужского и женского должно быть обязательным, однако мы не находим указаний на доминирование мужского или женского. Так же в пользу подобной версии говорит тот факт, что в XIV веке еретики катары (которым приписывается идея пары (сизигии), восходившая, по всей видимости, к гностикам валентианам) проповедовали, как полное

<sup>186</sup> См.: Афонасин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001. С.48.

<sup>187</sup> Афонасин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001. С.59.

<sup>188</sup> Там же.С.59.

воздержание от плотской любви, так и духовное единение до конца жизни. Таким образом, каждый избранный обладал своей парой, в которой один был учителем, а другой учеником; при этом половая полярность не имела значения, так как учителями были и женщины. Пары эти не расторгались до конца жизни.

Таким образом, женский образ божественного в учении Симона, возведен в последнюю степень человеческого несовершенства, что подчеркивается мыслью о падении богини до блудницы. Но у Симона Мага эта женщина все-таки вырывается из пут, наложенных демиургами, осознает свое божественное происхождение, раскаивается и при помощи одного великого человека опять начинает функционировать в своем исходном и уже безгрешном виде. Правда, здесь не столько София спасает пневматика и тем искупает свой грех, сколько один великий пневматик спасает Софию и водворяет ее на ее первоначальное место.<sup>189</sup> Симон выделил в своем учении *первое место, божественное начало*, представленное женским образом Энойи. Эта творческая божественная мысль в материалах, повествующих о Симоне, еще не именуется Софией. Однако в дальнейшем развитии именно образ персонифицированной Мысли, Премудрости, которая облеклась в плоть и с той же мерой приняла в себя человеческую природу, как и Иисус, станет в гностицизме направляющим. И именно миф о падшей Софии останется неумолимо притягательным для всего мистического христианского богословия, светом, неминуемо приводящим к ереси.

Идея Симона Мага, лежит в основе последующих гностических концепций Софии. В частности, у Симона с большой откровенностью проповедуется «злая природа материи», которая у более известных нам гностиков «погибает, а не освобождается от зла и не спасается». Очевидно, «божественная эманация не в силах ее очистить и спасти».<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8.Кн.2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>190</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8.Кн.2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

Таким образом, центром учения Симона является идея гипостазированного божественного женской сущности.

Другой значительной фигурой, повлиявшей на развитие гностической философии, явился Валентин, создатель цельной гностической теологии, центральное место в которой отведено женскому образу. Основа его теологии разработанная концепция страсти и гордыни женского, выразившаяся в преступлении божественного порядка.

Валентин родился в Египте в начале II века, получил образование в Александрии. Он был христианином и даже претендовал на епископский престол в Риме. Умер Валентин в 60-х годах II века. У Валентина была обширная школа последователей. Известны такие имена его учеников: Секунд, Птолемей, Гераклеон, Колорбаз, Марк, Аксионик, Вардесан, Феодот и Александр.

Ипполит Римский свидетельствует, что школа Валентина распалась на западную и восточную. Ириней Лионский приписывает Валентину особую роль в истории гностицизма, говоря, что «Валентин – первый, придавая древним учениям гностической ереси особый характер, учил так...», и, между прочим, сам производит учение Валентина от восточных гностиков, офитов. По представлению Иринея, валентинианство есть «сокращение всех еретиков», и тот, кто «поразит» его, опровергнет всякую ересь.<sup>191</sup>

До нас не дошло ни одного полного сочинения (однозначно относящегося к Валентину), и приходится знакомиться с его идеями в трудах христианских апологетов (в основном, Ипполит Римский, Климент Александрийский и Ириней Лионский)<sup>192</sup>.

По точному замечанию А.Ф.Лосева: «Система Валентина достаточно сложна, поскольку она вовсе не является только системой логических категорий и несводима ни на какие языческие или христианские идеи. То, что нам известно о Валентине, является грандиозной «поэмой», в которой можно находить и философские и мифологические черты, но которые ввиду этого и

<sup>191</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С.265.

<sup>192</sup> См.: Афонасин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001. С.70.

состоят из разного рода глубоких, но не очень отчетливых образов. Система логических категорий, несомненно, предполагалась самим Валентином, однако он вовсе не собирался давать ее в самостоятельном виде, а воплотил в ряд мифологических конструкций, анализировать и интерпретировать которые приходится нам». <sup>193</sup>

Мы попытаемся представить сводное изложение системы Валентина, основываясь на трудах Ириней Лионского «Против ересей», Климента Александрийского «Строматы», а также ряда гностических трактатов, которые наиболее близки именно валентиановскому гнозису. Так же, рассматривая его систему, мы увидим, как во времена Климента Александрийского, Феофила Антиохийского, св.Иустина и Ипполита Римского, рассмотренных ранее относительно вопроса персонификации Премудрости, существовала и была крайне популярна идея персонифицированной универсальной божественности женской сущности, стоящей за созданием материи. Именно с понимания гнозиса Валентина начинается осмысление несмелых попыток Оригена «сделать Премудрость личностью», но каждый раз успевавшего себя остановить на краю этой богословской «пропасти».

Итак, в основе всей системы у Валентина лежит идея единства и целостности или «плеромы». «Плерома» по-гречески значит «полнота». Она противопоставлена кеноме ("кенома" - "пустота"). Учение Валентина – учение о плероме и кеноме, включающее в себя различные способы их объединения. Плерома, по Валентину, представляет собой картину постоянно возникающих пар противоположностей. Каждая противоположность носит характерное название "зона" (означает "вечно сущее", и подразумевает личность и универсальность, бесконечность и временность, пространство и пустоту). Эоны Валентина являются одновременно логическими категориями и живыми существами, практически мифологическими персонажами. Это

---

<sup>193</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн.2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>.

делает присутствующую диалектику «поэмой универсальных живых существ, причем такого рода живые существа и превращают эту диалектику в поэтическое произведение, лишая ее логической ясности и точности».<sup>194</sup>

Итак, согласно мифу, вначале был Первоотец или «Глубина». Ему соприсуше было «Молчание» (по версии Ипполита Римского, Отец был один)<sup>195</sup>. И вот когда «Глубина» решила произвести начало всех вещей, то оплодотворила своим семенем «Молчание». Последняя, приняв в себя семя, произвела Ум, который был подобен Отцу, и Истину. Когда же Ум понял причину своего существования, то соединился с Истиной. И результатом этого высшего совокупления или «сизигии» явилось рождение новых эонов Слова и Жизни. Они же, в свою очередь, создали эоны Человека и Церкви. Эти четыре пары являются Священной Восьмерицей валентиан или «Огдоадом». Но Слово и Жизнь ради славы Первоотца произвели, кроме Человека и Церкви, еще десять эонов, разделенных также на пары: Глубинный и Смешение, Нестареющий и Единение, Самородный и Удовольствие, Неподвижный и Срастворение, Единородный и Блаженная. На основании этих образов создается мир феноменов, не имеющий непосредственного отношения к невидимому Богу.<sup>196</sup>

Пара же Человек и Церковь породили от своего союза еще двенадцать эонов в числе которых была София - Премудрость (греч. София). В результате все эоны, общим числом тридцать, в единстве дают Полноту (Плерома).<sup>197</sup> Следует обратить внимание, что в гностической иерархии Валентиан только имена Любовь (Агапэ) и Премудрость (София) женского рода, а все остальные мужского. Эон Софии является наиболее отдаленным, а, соответственно, и менее наделенным светом Первоотца.

У Валентина противоположности вступают одна с другой в брак, который именуется общим термином «сизигия» ("связь" или "соединение") и

<sup>194</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн.2. М., 1994. С.159.

<sup>195</sup> Иринеи Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.11 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm).

<sup>196</sup> Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев,1917. С.475-546.

<sup>197</sup> Иринеи Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.11 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

означает также единение высшего порядка. Кроме того, вторые противоположности не во всех парах женского рода, так как целостность есть признак совершенства. И только София обладает, ввиду своей отдаленности от Первоотца(Бога), определенными признаками деления.<sup>198</sup> Причем среди особых признаков выделяются такие, которые позволяют говорить о Софии в ее принадлежности к женскому.

При этом следует отметить, что в гностицизме Валентина отсутствуют теологические предпосылки для разделения мужского и женского на активное и пассивное. Валентиановская София (до падения) – активна, дерзка и своевольна. Бесспорно, что ряд последователей могли вносить свои индивидуальные комментарии, однако богословских оснований считать женское пассивным нет. Вообще данное положение крайне не характерно как для семитских народов, так и для Ближнего Востока в целом, и отсылает именно к римской культуре, где женщины были достаточно активны, по сравнению с другими цивилизациями.

Самый младший и удаленный эон, София, был более других подвержен страстям, которые зародились еще в паре Ум и Истина, но полно выразились лишь в Софии, сделав ее отличной от иных эонов. Страсти наделили Софию желанием и гордыней, а далее и тем, что можно охарактеризовать, как «женское» начало<sup>199</sup> София отвергла существование установленного порядка и, обуреваемая страстями, решила миновать все зоны и стать ближе к Первоотцу. Однако ей помешал «Предел», созданный для ограничения волнения внутри плеромы.<sup>200</sup>

Объяснение «отпадения Софии» у Ипполита Римского несколько отличается от данных Иринея Лионского. Согласно Ипполиту, Софии стало любопытно, как это Отец, не состоя в сизигии, произвел из себя все сущее, так как у Ипполита в повествовании нет категории «Молчание». София не

<sup>198</sup> Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С.475-546.

<sup>199</sup> Иринея Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.11 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>200</sup> Иринея Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.11 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

приняла во внимание той громадной пропасти, которая лежала между ними, и сама произвела, имея желание творить, материальное бытие. Вследствие этого среди эонов Плеромы явились незнание и безобразность.<sup>201</sup>

По Иринею, оказавшись одна после неудачной попытки приблизиться к Первоотцу, София испугалась и опечалилась. И от ее страстей произошла материя, причем точных указаний на процесс происхождения нет. Таким образом, «сущность вещества получила первое начало от неведения, печали, страха и изумления»<sup>202</sup>, чем и объясняется все несовершенство материального мира. Отец же создал эон «Предел» (или «Крест»), который отделил от Софии ее страсти. Сама София была возвращена в плерому.

Итак, в плероме было восстановлено спокойствие. Но это означало также и то, что Софии пришлось расстаться со своей безумной дерзостью, которую Валентин именует Энтимесой (греч. «enthymēsis», «помышление») или «Ахамот» (это еврейское слово, обозначающее "мудрость", то есть синоним греческого «София», но в гнозисе Валентина сводилась к аффективным состояниям печали, дерзости, неведению). Эта дерзкая мысль Софии оказалась отброшенной в кеному. Таким образом, Энтимесса уже была женской сущностью, что нельзя утверждать о ее матери Софии (которая по рождению была совершенна, то есть обоепола).<sup>203</sup> Включая в себя связь с эоном Софией, Энтимесса была отягощена страстями. Только их преодоление могло вернуть ее в плерому. Христос (предельная категория – эон) сжалился над ней и послал часть себя – Спасителя, который отделил страсти и из части, которая стремилась к плероме, были созданы душевные сущности. «Энтимесса, говорят, устыдилась его (Спасителя) ... но потом... получила силу от его появления и устремилась навстречу ему. И он дал ей

---

<sup>201</sup> Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С.503.

<sup>202</sup> Иринея Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.4 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>203</sup> Иринея Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.4 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

образ относительно знания и совершил исцеление ее страстей»<sup>204</sup>. Далее Энтимесса, увидев спутников Спасителя – ангелов, совокупилась с ними и произвела на свет духовные сущности. Преобразованием трех субстанций – духовной, душевной и материальной занялась сама Энтимесса. Но духовную сущность Энтимесса преобразовать не могла, так как та была одного с ней уровня, по этой причине она занялась созиданием материи и души. Из душевной она создала демиурга материального мира.<sup>205</sup> Демиург занялся, посредством тайного наставления Энтимессы, преобразованием и созданием материальной Вселенной.

Необходимо отметить, что именно таинственность наставления Премудрости в гностической космологии создает особый вид учения о добре и зле, где привычной дихотомии Добро-Зло, Свет-Тьма, как таковой нет. Итак, этот Демиург создал первого человека «по образу и подобию», но не из материи, а из вещества нематериального и вдохнул в него Душу. После чего облек человека в плоть. Тайно от Демиурга София вложила в человека свое порождение от связи с ангелами, Спасителя-Дух. Это была особая цель Софии потому, что «...духовное посылается для того, чтобы, соединившись здесь с душевным, получить образ и вместе с ним воспитываться во время жизни...».<sup>206</sup> В людях, таким образом, скрыта возможность спасения материи и исправления ошибки Софии. Пневматики (люди, наделенные духовной сущностью), таким образом, и есть вся цель творения.<sup>207</sup>

Пневматик (человек духовной природы), таким образом, стоит выше людей и демиургов. И сопоставим лишь с Энтимессой («Софией» этой материальной Вселенной). Согласно логике Валентина, пневматик совершеннее демиурга. Следует отметить, что спасение представляет собой прообраз спасения в плероме. А именно, через сизигию, единение, любовь.

<sup>204</sup> Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.5 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>205</sup> Там же.

<sup>206</sup> Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.6 URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>207</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>.

Правда этот аспект во многом мистицизирует сексуальные отношения, что для той эпохи это было вполне оправдано. Получается, что найдя свою пару, пневматик сможет быстрее обрести спасение, как собственно можно проследить на примере Селены Симона. Без пары пневматик также сможет спастись посредством гнозиса.<sup>208</sup> Так он обретет па ру в лице Софии или Спасителя, но не в материальном мире. Таким образом, при должном экзегетическом рассмотрении теологии валентиан, ясно, что любовь (сизигия) занимает одно из главных мест. Именно не любовь-агапе, а любовь к конкретному существу из плоти, души и духа. Пневматик, подобно Спасителю, наделен силой помочь заблудшей душе. Спасти Софию в образе женщины – вот один из путей гностического спасения. Но женщина будет также спасена через любовь, как и София.<sup>209</sup>

Необходимо признать, что из подобной трактовки гнозиса Валентина вытекает как высокоморальное учение о преданности и любви, так и апология разврата. Поэтому относиться к сообщениям ересиологов о либертенизме в гностической среде нужно не с позиции только исследователя, а, скорее, с позиции социолога, раскрывающего механизмы функционирования общества и вариации преломления идей в социуме. Но само учение лишь восхищает подобным «оправданием любви», возводя ее в ранг категории *божественного*.

У Иринея Лионского мы находим: «Посему, говорят...кто будучи в мире (пневматик), не *любил женщины* – тот не от истины, и не достигнет истины; а кто будучи от мира (душевные и гилики) *совокуплялся с женщиною*, тот не достигнет истины, потому что действует под властью женской похоти... потому что в Плерому вводит не какая-либо деятельность,

---

<sup>208</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. Т.1. Кн.3 URL: [http://krotov.info/acts/03/1/kliment\\_aleksandr\\_09.htm](http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm)

<sup>209</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

а семья, оттуда сообщаемое в незрелом состоянии и здесь достигающее совершенства».<sup>210</sup>

Ввиду деления на «избранных» среди гностиков, существовали как адепты разврата иили крайние аскеты, так и последователи пути, в котором брак отождествлялся с браками эонов в плероме. Вот, что пишет Климент Александрийский в Строматах о валентинианах: «Последователи Валентина, которые учат о божественной эманации и о «сизигии» и одобряют брак».<sup>211</sup> Важно отметить, что о достоинствах брака говорил и гностик Василид (сер. II в.) и некоторые его последователи: «Лучше жениться, чем гореть. И день, и ночь противостоять желаниям, в страхе нарушить воздержание. Душа, которая тратит все силы на противодействие, отрезана от надежды...загасив огонь и избавившись от спермы, молись с чувством выполненного долга...».<sup>212</sup> Далее Климент пишет следующее: «Если же ты женишься, то не бойся, брат не отвернется от тебя...чтобы опровергнуть мнение тех ..., которые живут плохо, полагая, что им можно грешить и все позволено, поскольку они все равно спасутся в силу своей природы. Они думают, что грех их не коснется, поскольку они избраны, однако их предшественники никому не позволяли так поступать».<sup>213</sup>

Особую значимость в этом сообщении Климента (150-215 гг. н.э.), более чем симпатизирующего гностикам,<sup>214</sup> представляет его упоминание о том, что предшественники современных ему гностиков не поступали таким образом. Климент имел возможность за свою жизнь лично общаться как с первыми общинами гностиков, так и видеть их последователей, а также то, во что они «превратились». Предельный индивидуализм гностицизма слишком опасен для обычных людей с их неизменными низменными страстями, гордыней и манией величия.

<sup>210</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.6. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>211</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. Т.1. Кн.3 URL: [http://krotov.info/acts/03/1/kliment\\_aleksandr\\_09.htm](http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm)

<sup>212</sup> Там же

<sup>213</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. Т.1. Кн.3 URL: [http://krotov.info/acts/03/1/kliment\\_aleksandr\\_09.htm](http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm)

<sup>214</sup> См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007. С.254.

Таким образом, у Валентина спасение неразрывно связано с идеей «сизигии», однако следует добавить, что многие его «ученики» взяли от его богословия лишь идею неподвластности «избранных» греху, что этически обосновывало путь к разврату.

Существование подобной практики в гностицизме можно подтвердить словами Климента Александрийского: «Последователи Карпократы и Епифана учили об общности жен, позоря тем самым имя Христа. ... В своей книге он говорит так: "Справедливость Бога это общность и равноправие...Закон природе не писан... И если Бог создал все общим для всех людей, то это относится также и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться кто с кем желает, как это делают все животные, руководствуясь врожденным принципом равенства и справедливости».<sup>215</sup> И далее: «Сильный и неистребимый сексуальный инстинкт, который от природы присущ каждому мужчине и необходим для продления рода, не в силах уничтожить ни закон, ни обычай, поскольку это догма Бога».<sup>216</sup> «Вот чему учат наши благородные карпократиане! Говорят, что они и им подобные - мужчины и женщины вместе - собираются на пиры, которые я не стал бы называть христианскими собраниями. И после насыщения...они опрокидывают лампы, гасят свет, чтобы он не осветил их развратную справедливость и совокупаются, кто с кем хочет. Занимаясь групповым сексом во время ночных собраний, днем они требуют, чтобы каждая женщина, которую они пожелают, повиновалась закону, но не божественному, а установленному Карпократом. Такой же закон, как нетрудно догадаться, установлен Карпократом и для собак, свиней и козлов».<sup>217</sup>

Из приведенных фрагментов следует, что из идей «избранности» может вытекать как полная распущенность, так и верность, заслуживающая

<sup>215</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. Т.1. Кн.3 URL: [http://krotov.info/acts/03/1/kliment\\_aleksandr\\_09.htm](http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm)

<sup>216</sup> Там же.

<sup>217</sup> Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. Т.1. Кн.3 URL: [http://krotov.info/acts/03/1/kliment\\_aleksandr\\_09.htm](http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm)

уважения. Таким образом, в теологии Валентина серьезное место уделено идее духовного единения. Так как, прежде всего, процесс мироздания протекает на фоне взаимодействия полярностей<sup>218</sup>, которые условно можно приравнять к гендерной оппозиции.

Итак, в своей теологии Валентин уравнивает Женское и Мужское, что является в определенной степени религиозным прогрессом эпохи. Одно немисливо без другого как в просторах Плеромы, так и в земной жизни. Сизигия часть пути гностического спасения. Любовь-Сизигия, сформулированная Валентином, не просто плод Духовный, но и душевный, и физический. И прежде всего, важно понять то, что основная роль во всей концепции мира Валентина принадлежит не чему иному, как Софии.

Можно выделить два аспекта – отношение Софии к плероме и отношение ее к кеноме. В отношении к плероме основными являются три обстоятельства: дерзость Софии, усмирение этой дерзости Христом и отказ Софии от жгучего аффекта самовластия путем выбрасывания этого аффекта в кеному. Картина отношения Софии к кеноме характеризуется у Валентина также тремя обстоятельствами: созданием в кеноме мира, ничего не знающего ни о самой Софии, ни тем более о плероме; картиной страждущего мира, вечно тоскующего и потому вечно стремящегося в неизвестную и бесконечную даль<sup>219</sup>; и – дарованием этому страждущему миру и человеку знания о плероме, которое приобщает их к плероме, когда уже и сама кенома становится законным завершением плеромы<sup>220</sup>

Валентинианская материя по самой своей природе есть зло. Она есть не что иное, как объективация печали Софии, а печаль эта возникла ввиду несовершенства софийного творения (для христианства - материя создание Бога, а потому «доброе» начала).

<sup>218</sup> См.: Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С.40-56.

<sup>219</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.6. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>220</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

Подводя итог, можно сказать, что Валентин поставил в своей системе на основное место персонифицированный божественный женский образ<sup>221</sup>. Эта система объясняла устройство мира, появление Христа, цель жизни людей и место женщины в Бытии. Валентиановская (вполне уместно сказать и «гностиическая») София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит к высшему миру, совершенна и является частью Высшего Бога и одним из Эонов. Но с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность, которая влечет ее как к возвышению, так и к падению. Но падение Софии вызвано не ущербностью ее природы, а выраженной личностью, ставшей совершенным творением в Плероме. «Ошибка» Софии – акт свободного волеизъявления совершенно не связанного с категориями Добра и Зла. Вселенская катастрофа по ее вине – это словно падение маленького ребенка из-за попытки научиться идти вперед. По этой причине «падение» Софии не является чисто деструктивным или негативным актом, оно происходит с некоторой неизбежностью и является необходимым<sup>222</sup>.

Миф о падшей душе, объединенный с мифом о Премудрости-Софии является центральным в учении его последователей. Миф носит характер обще-гностиический, если не общечеловеческий. Если бы «Валентин не учил о Софии, то он не был бы гностиком».<sup>223</sup>

Итак, учение секты офитов.

Вначале своей истории гностицизм выступает в виде учений своеобразных сект, получивших свое название от наименования «змея» — офиты. Откуда они произошли, под каким влиянием сложилось их учение, где именно и когда впервые появились – эти вопросы не находят единодушного решения среди исследователей. Есть предположение, что название "офиты" было дано ряду сект в связи с их особым отношением к змее, ее почитанием, или центральным положением ее в их системе

<sup>221</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>222</sup> Там же.

<sup>223</sup> Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.С.104.

воззрений.<sup>224</sup> По-гречески «orphis» значит «змея». Но сказать, что змей везде у офитов играл настолько большую роль, чтобы становилось понятным само наименование офитов, никак нельзя. Многие тексты, которые исследователями приписываются офитам, вовсе не пользовались термином «змея», а среди тех текстов, где змей фигурирует, он имеет двойное толкование.<sup>225</sup>

В трактатке офитов Иринея Лионского, во-первых, змей рассматривается как сын демиурга нашего мира Ялдабаота. От него произошли «дух, душа и все в мире; оттого произошли всякая забывчивость, злоба, ревность, зависть и смерть». Такова двойственность змея. С одной стороны он несет благое, но с другой является причиной беспорядка.<sup>226</sup> Во-вторых, змей и есть София (что подтверждается еще и гностическими трактатами Наг-Хаммади «Нория», «Ипостась Архонтов», «Сотворение Мира»). София-змея здесь выступает противоборствующим началом Демиургу Ялдабаоту.<sup>227</sup>

Можно сказать, что змей играет в офитских сектах значительную роль, но чаще всего змей здесь – проводник знания. Роль образа змея у офитов – весьма значительная. Но она не исключительная потому, что находится в окружении других образов, еще более внушительных. Это тем более очевидно, что сам термин "офиты", появившийся только в III веке, не употреблялся в собственно офитских текстах, но был обобщающим названием для множества отдельных гностических сект. И вопрос как раз в том и состоит, имеет ли это объединение различных сект под одним термином содержательное или только технически-условное значение. Вероятно, наименование это, скорее, формальное или условное.<sup>228</sup>

<sup>224</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С.258-357.

<sup>225</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>226</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>227</sup> Там же.

<sup>228</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

Ириней Лионский следующим образом передает учение офитов. В неизреченной глубине существует Первоначало или Отец (первый человек). Результатом мысли Отца явился Сын (второй человек). Ниже их Святой Дух, олицетворяемый с первой женщиной. Отец и Сын соединились с ней, и был рожден третий человек Христос. Женщина - Святой Дух, после слияния (сизигии в валентиновском объяснении) с Отцом и Сыном, излила из себя часть, которой не было места в полноте божественного зона. Этой частью была Похоть - Пруникос-София («пруникос» с греческого можно перевести приблизительно как «вожделение» или «разврат»<sup>229</sup>).<sup>230</sup>

Нужно подчеркнуть, что хотя вся эта система и начинается формально с троицы, но троица эта имеет мало общего с христианской. Прежде всего, наименования "Отец", "Сын", "Дух Святой" вовсе не являются здесь собственными именами, но только терминами. У офитов это только аллегии, но никак не полноценные ипостаси.<sup>231</sup> Далее среди этих первичных начал появляется София. У офитов роль Софии приуменьшена, по сравнению с валентианами, поскольку ее возникновение связывается с такой категорией, как «похоть», указывая не только на связь с материей, но и на вожделение и разврат.<sup>232</sup>

Эта Пруникос-София спустилась, как говорит Ириней, по незнанию, в материю, причем происхождение материи не указывается.<sup>233</sup> Связь с материей следует рассматривать с позиции плотского желания. Грязная материя стремилась к чистоте духа Софии, дабы завладеть ею.<sup>234</sup> Пруникос-София создала видимое небо, Вселенную. Когда же «вполне получила силу,

<sup>229</sup> Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Москва, 2003.С.241.

<sup>230</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>231</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>232</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>233</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>234</sup> Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Москва, 2003.С.267.

она отложила тело и освободилась от него, что ранее было ее, стало телом»<sup>235</sup> земной женщины. У Пруникос-Софий в первоначальной материи появился сын- Ялдабаот(Иалдаваоф). Он родил сына. И его сын родил еще сына. И так было семь раз. И получилась «восьмерица». Имена этих сынов по Иринею: Первый по матери – Иалдаваоф. Второй – Иао, далее по порядку – Саваоф, Адонеус, Элоеус, Ореус, Астанфеус. Эти имена были созданы на основе перестановки букв в именах Бога в Ветхом Завете, благодаря этой перестановке синонимы имени Бога превращаются в имена собственные низших демонических существ.<sup>236</sup> Далее, Иалдаваоф возомнил себя единым Богом и София, чтобы отнять силу у него, (следует отметить, что в чем конкретно заключалась эта «сила», текст не указывает), внушила ему мысль о создании человека. Иалдаваоф создал человека и вдохнул в него «дыхание жизни», в результате чего он потерял «силы, а человек получил от Него Ум и Помышление»<sup>237</sup>. Далее, Иалдаваоф создал женщину по образу Пруникос-Софии, чтобы лишить человека того, что тот получил (к сожалению, в чем конкретно должна была состоять миссия женщины, из текста не ясно). Сыновья Ялдабаота были восхищены красотой женщины и сошлись с нею. От этой связи появились ангелы. Таинственной силой с этой женщиной соединилась и Пруникос.<sup>238</sup> Воплотившись в змея, София убедила Еву вкусить с дерева познания добра и зла. И «вкусив же, познали они возвышенную над ними силу и отпали от тех, которые их создали»<sup>239</sup>. После чего Адам и Ева были изгнаны из рая. Адам и Ева были сначала лишены духа Пруникос, но когда они оказались в миру, то Пруникос сжалилась над ними и вернула им духовную составляющую. Позже Адам и Ева родили Каина и Авеля. Но Каин был совершен змеем, которого Демиург проклял, не зная, что

<sup>235</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>236</sup> Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С.47.

<sup>237</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>238</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С.258-357.

<sup>239</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

под его внешностью была Пруникос. Каин убил Авеля, что явилось первым проявлением зависти и смерти. После них были Сиф и Нория (героиня двух трактатов из кодекса Наг-Хаммади), рожденные по предусмотрению Пруникос. От которых и пошли все остальные люди. Пруникос наставляла людей на греховный путь (идолослужение, убийства, блуд) для противостояния Демиургу и его сыновьям. (Однако, существует мнение, что подобное определение действий Софии в отношении людей не характерно для всех офитских сект).<sup>240</sup>

Видя поведение людей Иалдафаов решил погубить их и наслал потоп. Но и в этом случае София-Пруникос противодействовала ему и спасла Ноя. С одним из потомков Ноя, Авраамом, Иалдафаов заключил завет: за служение ему Он отдаст роду его всю землю (таким образом, еврейский народ избран лишь демиургом). Позже через Иалдафаова Пруникос избрала Иоанна Крестителя и Иисуса. Пруникос возвала к своей матери-Софии и та, направила к ней Христа-Спасителя на помощь. О пришествии которого Пруникос возвестила через Иоанна. И приготовила для Небесного Христа человеческое тело – Иисуса.

Перед воплощением Христос соединился с Пруникос. Потом в Иисуса (который был человеком, избранным Пруникос) снизошел Христос, соединенный с Пруникос-Софией. Иалдафаов, видя опасность для своего порядка мироздания, постарался умертвить Христа, соединенного с Иисусом. Премудрость и Христос, почувствовав желание демиурга, оставили тело Иисуса и удалились в нетленный Эон, место пребывания Первого Человека<sup>241</sup>. Иисус же был распят. Но и Христос не забыл Иисуса, и послал ему силу, которая воскресила его в духовном и душевном теле. Ученики же в заблуждении подумали, что он воскрес в теле. Те, кто был убежден

---

<sup>240</sup> Болотов В. История древней Церкви. М., 1994. С.93.

<sup>241</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991.с.258-357.

проповедью Иисуса, оказываются в дальнейшем спасенными. Остальные же, не знающие этой тайны, погибнут.<sup>242</sup>

В общем, нельзя сказать, что у офитов (по сохранившимся данным) была вполне ясна роль таких основных *персонажей* гностицизма, как София, Ялдабаот или Иисус. Их поведение рисуется в виде, как говорит А.Ф. Лосев, приключенческого романа<sup>243</sup>. Так же не совсем ясно, является ли Ялдабаот добрым духом или злым. Будучи порождением Софии, он мудр и умен, но сказать, что он боролся против зла, никак нельзя. Роль Иисуса у офитов также приуменьшена. Не исключена возможность, что офиты трактовали его, скорее, как механическое орудие. И, не исключено, что образ Софии проник к офитам через валентиан.<sup>244</sup>

В теологии офитов возникает такой образ, как Ялдабаот, который, хотя и является сыном Софии, уже открыто творит зло в мире, включая сотворение дьявола, и объявляет себя единственным истинным богом. София и здесь ведет себя по-человечески противоречиво. Она чувствует ужас от сотворенного ею Ялдабаота и всячески старается бороться с его чудовищным своеволием. Правда, здесь оказывается уже недостаточно простого раскаяния, а становится необходимым действенное искупление сотворенного Софией зла. Это искупление тоже происходит не сразу. Сначала София внушает Ялдабаоту необходимость вдохнуть в созданного им человека дух божественной жизни и тем самым лишает Ялдабаота этого духа. Здесь также картина человеческого поведения Софии, прибегающей к искуплению греха при помощи обмана Ялдабаота.

Однако София и в данном случае, при всех своих человеческих слабостях и несовершенствах, посредством интриг, все же достигает того, что человек, ставший теперь центром творения, умозрительно просвещается явлением Иисуса Христа и тем самым помогают Софии в борьбе против

<sup>242</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>243</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>244</sup> Болотов В. История древней Церкви. М., 1994. С.102.

Ялдабаота.<sup>245</sup> То есть, и в офитской теологии женский образ в лице Пруникос-Софии отождествляется с первичным создателем материи, подобно теологии валентиан. Нужно отметить, что офиты поместили женское начало, именуемое Первой Женщиной, между Первым Человеком и Его Сыном, с одной стороны, и Хаосом, с другой – то есть между Светом и Тьмой. Это положение уже содержит в потенции идею падения и возвышения. И другие офитские *персонажи* тоже почти всегда двуприродны: София стремится к величию и к сокрушению, Ялдабаот тоже стремится вверх и вниз, а среди дальнейших порождений Ялдабаота земной человек также отличается этими двумя стремлениями.<sup>246</sup>

Важным моментом является то, что именно женщина София, чтобы исправить свою ошибку, создает Мужчину-Человека. И что еще более важно и значительно, София дарует людям возможность познания, что приведет к спасению, исправлению неудавшихся творений Софии. Таким образом, здесь наблюдается прямое противопоставление концепции грехопадения Ветхого Завета. То, что явилось для христиан отрицательно воспринимаемым, то офиты возвеличили. Более последовательно идея противопоставления Ветхому Завету выразилась в офитском течении каинитов, которые учили о двух Софиях, высшей и низшей, причем сыном высшей Софии был Каин, а убитый Каином Авель был сыном низшей Софии. Иуда, предавший Христа, трактовался, по Иринею, каинитами как единственный истинный апостол Софии.<sup>247</sup>

Можно отметить, что в теологии офитов спасение для Софии заключается не просто в осознании ошибки, но в преодолении своего одиночества. В этом можно увидеть сходство с валентианами, кроме того у Иринея Лионского в труде «Против Ересей» (гл. XXX в параграфе 15)

---

<sup>245</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.6. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>246</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>247</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.6. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

можно найти указание на то, что теории офитов произошли от Валентина. Однако сомнительно, что это утверждение обоснованно.

В любом случае, в теологии офитов представлен такой же живой образ Софии, как и у валентиан. Глубина индивидуальной личности соединена с полнотой божества в образе офитской Софии. И вновь София, подобно ортодоксальным взглядам, является устроительницей мира. Только мир, который устраивает гностическая София – это тюрьма, где правит жестокость демиургов-демонов. И София гностицизма это не восторженная художница Ветхого Завета, а печальная и дерзкая, хитрая и наивная, побежденная и восставшая, и, главное, целеустремленная личность.

Но для того, чтобы лучше понять образ персонифицированной божественной женственности в гностической теологии, необходимо дополнить анализ свидетельств ересиологов аутентичными материалами.

Далее следует рассмотреть место Софии в некоторых гностических источниках, проанализировать несколько текстов из собрания гностической библиотеки, найденной в Наг-Хаммади, которые добавляют и конкретизируют предыдущую информацию о софио-гностицизме Симона Мага, Валентина и офитов.

Сами тексты гностицизма представляют собой не просто таинственное описание учения, но «романтическую повесть» о нашем мире.<sup>248</sup> Главный подход, который может быть использован в работе с гностическими текстами в данном случае – это метод экзегетической интерпретации. Тексты библиотеки Наг-Хаммади наполнены призывами к экзегезе в таких выражениях, как "обрести истолкование", "прояснить смысл", "найти разрешение" и т.д. Толкование имеет в гностических текстах поистине универсальное значение, выходя далеко за рамки необходимости отыскивать ключ к пониманию того или иного высказывания, притчи, оборота речи. Сам человек, все мироздание становятся в гнозисе предметом осмысления и

---

<sup>248</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

постижения.<sup>249</sup> В каждом тексте различим свой собственный гнозис, причем и язык гнозиса рассчитан на индивидуальное восприятие его каждым, на индивидуальную активность каждого. Этот язык в большинстве случаев неоднозначен, метафоричен, полон символов, загадок, недомолвок. Парадоксальность скрытности и явленности этого языка отвечает сути гнозиса как познания мистического, мало похожего на познание рационального типа.

**«Гром – Совершенный Ум».** «Гром» – уникальный документ, представляющий собой речь Софии.<sup>250</sup> Произведение сохранилось в собрании коптских рукописей из Наг-Хаммади в единственном экземпляре. Исследователи считают, что его можно датировать серединой IV в н.э. (но существует версия о I веке н.э). Как и другие произведения из собрания Наг-Хаммади, «Гром» представляет собой перевод с греческого на коптский.<sup>251</sup>

Этот памятник относится к жанру откровений, широко представленным в гностической традиции, в частности в документах из Наг-Хаммади. Этот текст уникален в эллинистической и римской литературе. Памятник лишен повествовательного обрамления, написан от первого лица некоего божества женского рода. Ученые подчеркивают, что известно очень мало параллелей с содержанием документа в гностической или библейской литературе. В «Громе» нет ничего специфически христианского или иудейского, нет также ясного отношения к гностической мифологии. Отличительной чертой «Грома» является антитетический характер утверждений, сделанных в форме «я есть».

Представляется целесообразным рассмотреть трактат «Гром» в смысловой связи с гностическими учениями, в которых важное место отводится женскому, а также с другими документами из библиотеки, в которых говорится о женском начале.

---

<sup>249</sup> Трофимова М.К. Проблема гнозиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // РАН. Ин. философии. Центр по изучению немецкой философии и социологии. Научные и внеученные формы мышления. М., 1996. С. 254–265.

<sup>250</sup> Афонсин Е.В. Античный гностицизм. СПб., 2002. С.321-340.

<sup>251</sup> Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С.57.

Основная проблема данного трактата – раскрытие женского божества, в его взаимодействии с миром и пророчество о будущем. То, что этот трактат является изображением гностической Софии, у исследователей не вызывает сомнений<sup>252</sup>. Но в самом трактате имя «София» не употребляется, как и какое-либо иное имя. Но можно попытка определить позицию говорящей по отношению и в сравнении с теологией гностических систем, и, тем самым, определить отношение к какой-либо системе.

Образ, описываемый в трактате, оказывается, как имманентным нашему материальному миру, так и одновременно отделенным от него. В общем, описываемый образ женщины является частью мира, о чем свидетельствуют постоянные антитетические указания на униженное положение говорящей:

«...Я- блудница и святая...

Я - та, которой пренебрегают с презрением».<sup>253</sup>

Подобное антитетичное определение образа женщины схоже с восприятием женского Симоном Магом, в учении которого женщина одновременно всем своим существом принадлежит миру (ее присутствие в блудном доме в качестве проститутки), но, в то же время, по сущности отделена от него (являясь Первой Мыслью – Высшим Божеством). Однако в тексте есть указания на то, что к учению Симона отнести данный памятник вряд ли возможно.

«Я послана Силой. И я пришла к тем, кто думает обо мне».<sup>254</sup>

Следует отметить, что женщина в учении Симона не была послана, но была «захвачена»<sup>255</sup>, можно предположить, что данное восприятие женского образа ближе всего к валентиановской космологии. Теология Валентина предполагает отделение страстей от сущности Софии после ее попытки познать отца, что и предопределило появление материального мира; таким образом, София оказалась «прародительницей» материи и страстей,

<sup>252</sup> Афонасин Е.В. Античный гностицизм. СПб., 2002. С.321-340.

<sup>253</sup> Свенцицкая И. С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С.250.

<sup>254</sup> Там же.

<sup>255</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1, гл.6. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

присутствующих в материальном мире. Материальное воплощение страстей Софии и ее будущий образ на земле получил имя Энтимессы. Энтимесса была одновременно и всецело материальна и, в то же время, трансцендентна материи по своей сущности. В офитской же теологии присутствует образ Пруникос-Софии, о котором может идти речь в тексте. Однако, образ Софии у офитов, если судить по Иринею Лионскому, не настолько связан с миром. Образ женского у офитов, представляет собой скорее тайную силу в мироуправлении, чем образ страдающей в мире<sup>256</sup>.

«(16) Ибо я первая и последняя. Я

(17) почитаемая и презираемая.

(18) Я блудница и святая. Я

(16) безгрешна, и корень

(17) греха произрастает из меня.»<sup>257</sup>

Из этого следует, что это не абстрактный образ первопричины Софии, которая не предполагает наличие каких-либо изъянов. Поэтому, скорее всего, речь в тексте идет от имени грешной части Софии, которая явилась результатом преступления закона полноты. При этом не следует отрицать возможность того, что создатель «Грома» сознательно создал синтез из нескольких учений о Софии.

За набором парадоксальных амбивалентных утверждений скрыто указание на преодоление данных противоположностей. Это можно понять, только прочитав произведение полностью. Конкретных указаний на это нет, но преодоление противоположностей главный мотив произведения. Говорится это от лица женского божества. Возможно, что возведение бытия к женскому первоначалу многое объясняло в самом мире с его парадоксами и неоднозначностью.<sup>258</sup> Призыв к преодолению противоположности, в общем,

<sup>256</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>257</sup> Свенцицкая И. С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С.252.

<sup>258</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

также характерен для гнозиса в его валентиановском виде<sup>259</sup>. (Следует отметить, что в кодексах присутствует текст, напрямую приписываемый валентианам).

«Гром» это попытка раскрыть атрибуты женской сущности божества. Образ Софии в тексте не тот, что мы видели ранее в ортодоксальном христианстве, в виде непостижимой божественной Премудрости. Здесь София всецело принадлежит материальному миру и находится среди нас. Эта «богиня» «погрязла» в нашем мире, не потеряв тем не менее «стремления к свету». Ее силы в потенции, но возродить их задача для нее невыполнимая. Поэтому в тексте присутствует призыв поверить, принять и не отгонять от себя говорящую. Таким образом, «Гром» это скорее просьба о помощи. В сравнении с Премудростью, выраженной в Ветхом Завете, ощутим накал трагедии и жестокой борьбы за саму жизнь в гностическом тексте. Именно в этом тексте наиболее ярко выражена собственно суть софиологии гностицизма. Это восприятие женской божественной сущности, которая, согласно гностическим учениям Валентина и офитов, находилась у самых истоков нашего мира, и которая его создала. Божество этого текста воспринимается как живая личность, желание оказать помощь, встать на борьбу рядом с ней растет с каждым прочитанным словом. Именно в этом и есть специфика гностической Софии – это, прежде всего, живая личность, а не атрибут, функция Бога.

**Трактаты «Ипостась Архонтов» и «О происхождении Мира».** Эти произведения можно скорее отнести к теологии офитов, хотя многие моменты схожи с валентиановской картиной мироустройства (James M. Robinson относит его к сифианскому гностицизму, ветви офитов)<sup>260</sup>.

Общий смысл произведения «Ипостась Архонтов» заключается в повествовании о создании властителями нашего мира человека, дух которому дан был свыше, и создателем которого явилась женщина. На первый план

---

<sup>259</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. с.258-357.

<sup>260</sup> См.: James M. Robinson. The Nag Hammadi Library in English. San-Francisco, 1988. P. 161-162.

выдвигается противоборство демиургов и Софии, а «местом битвы» является человек, который был сотворен ради высшей цели – спасения всего мира. «Ипостась архонтов» представляет альтернативное изложение первых глав книги Бытия. Центральным действующим лицом произведения является женское божество. Необходимо обратить внимание на отдельные моменты текста.

Причиной создания человека явилось желание архонтов обладать «нетленностью» (воплощением женского образа, пришедшим свыше). Архонты обладали душевной сущностью; в отличие от них женский образ из плеромы имел духовную сущность. Желание приобщиться к духовной сущности у душевных архонтов выражается в тексте в виде прямого сексуального влечения. Созданный ими человек имел образ нетленности (то есть женский образ), но создан он был по подобию самих архонтов – двуполом. Это был Адам, которому архонты заповедовали не вкушать плодов с дерева познания. Однако чтобы Адам пребывал в неведении, архонты «навели на него сон», наделив его, таким образом, всего лишь душевной сущностью<sup>261</sup>.

«И пришла к нему Духовная Женщина, и говорила с ним, сказав, "Поднимись, Адам". И увидев ее, сказал он, "Это ты дала мне жизнь; ты будешь называться "Матерью Живущего". – Ибо это она есть Матерь моя. Это Она есть Врачеватель, и Женщина, и Та, которая дала рождение"...».<sup>262</sup>

Согласно вышеприведенному пониманию мироустройства, создателем является не тот, кто сотворил форму, в данном случае архонты, но тот, кто «вдохнул жизнь». И в данном трактате это женское божество, то есть истинный творец человека по тексту – это женская божественная сущность, женское начало. Если архонты создали тело, то творцом духа явилась духовная София (в тексте присутствует это имя).

<sup>261</sup> Ипостась Архонтов. Кодекс II библиотеки Наг-Хаммади / Пер. А.Логинава. URL: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/archonts.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/archonts.shtml)

<sup>262</sup> Там же.

Согласно тексту, архонты, увидев Пневматическую Женщину, возжелали ее, однако она создала свою копию, земную женщину, с которой архонты имели связь, предполагая, что она – София. Так у Адама появилась спутница. Далее, София рассказала людям о дереве Познания. Таким образом София направляла людей к духовному просветлению. То же самое можно увидеть в приведенной системе офитов у Иринея Лионского.<sup>263</sup>

После изгнания людей на землю (архонты испугались, что человек станет подобен им) начинается новый этап противостояния женского олицетворения сил света плеромы и демиургов мира. Ключевое место в произведении отводится еще одному персонажу, дочери Адама и Евы Нории. «Снова Ева зачала и родила [Норию]. И сказала она, "Он породил во мне деву, как помощь [для] многих поколений человеческих". Она есть дева, которую власти не осквернили».<sup>264</sup>

Следует отметить, что далее в тексте говорится о Нории как о наделенной духовной сущностью. Точно определить место Нории в гностической теологии сложно. Ее можно представить в качестве связующего звена между материальным миром и Софией, как некоего медиатора. В трудах ересиологов Нория вообще не упоминается, но в текстах гностической библиотеки из Наг-Хаммади упоминается как «дочь» Софии. Причем в трактате «Мысль Нории» Нория описывается подобно Спасителю. То, что Нория мистически связана с Софией, несомненно, однако понять хитросплетение отношений в указанных эманациях достаточно тяжело. Так что однозначно ее положение определить сложно, но уверенно можно заключить, что она занимала значимое место в теологии гностиков офитов<sup>265</sup>: «И она начала говорить со словами Жизни, и она осталась в присутствии Нерушимого, обладая тем, что она получила прежде

<sup>263</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.6. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>264</sup> Ипостась Архонтов. Кодекс II библиотеки Наг-Хаммади. перевод А.Логинова. URL: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/archonts.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/archonts.shtml)

<sup>265</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991.с.258-357

возникновения мира... и она созерцает Плерому». <sup>266</sup> Будучи земной дочерью Адама и Евы (земных), Нория, согласно тексту, обладает, тем не менее, неким ощущением своего отличия от них и дерзостью, которая делает ее похожей на Софию, как она представлена у Валентиан <sup>267</sup>.

Доказательством дерзкой индивидуальности, которая, в общем, импонировала раннехристианским гностикам <sup>268</sup>, могут служить описанные в произведении случаи, когда, например, Нория сожгла ковчег Ноя, не пустившего ее. Другой пример, когда архонты, восхитившись красотой этой женщины, захотели ее совратить, но Нория не испугалась их вида. А в ответ на слова архонтов Нория резко отвечала им. Причем ответила так резко, что «Великий среди них разгневался» <sup>269</sup> и решил силой овладеть Норией. Она дерзко обратилась к Богу Целостности: «Избавь меня от правителей неправедности и спаси меня от лап их - сей же час!» <sup>270</sup>. Восхищение таким бесстрашным поведением показательно для гностического восприятия в целом. Тогда «Ангел Великий снизошел с небес и сказал ей, "Зачем вопиешь ты к Богу? Зачем обращаешься дерзко к Духу Святому?"» <sup>271</sup>.

Далее ангел объясняет Нории происхождение мира архонтов. Особый интерес представляет его повествование о Зое, дочери Пистис Софии (эманации), которая была тайно поставлена управлять Демиургом Саваофом, чтобы мир «шел по пути, предусмотренный Пистис Софией». <sup>272</sup> На этом произведение завершается. Изложенное в тексте более полно выражает понимание образа женского в теологии, как офитов, так и софио-гностицизма в целом. По результату анализа данный текст можно отнести к учению офитов.

---

<sup>266</sup> Мысль Нории. Кодекс IX библиотеки Наг-Хаммади. пер. А. Неверова. URL: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/noria.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/noria.shtml)

<sup>267</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>268</sup> Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Москва, 2003. С.256.

<sup>269</sup> Ипостась Архонтов. Кодекс II библиотеки Наг-Хаммади. перевод А.Логинова. URL: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/archonts.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/archonts.shtml)

<sup>270</sup> Там же.

<sup>271</sup> Ипостась Архонтов. Кодекс II библиотеки Наг-Хаммади. перевод А.Логинова. URL: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/archonts.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/archonts.shtml)

<sup>272</sup> Там же.

Чтобы более полно понять гностическое восприятие образа Софии, целесообразным будет рассмотреть и текст «О происхождении Мира», который во многом проясняет и дополняет «Ипостась архонтов».

Рукопись **«О происхождении Мира»** необходимо рассматривать в неотъемлемой связи с трактатом «Ипостась Архонтов». В трактате «О происхождении мира» говорится о том, что материя произошла от Пистис Софии. Главою над тьмою материи Пистис София назначила Ялдаваофа (или Ариеля). Демиург родил, будучи андрогинным, семерых своих детей. Далее демиург возомнил себя первичным и был сброшен в ад (тартар). Происходит война и отделение Саваофа от отца Ялдаваофа - Дьявола. В помощь Саваофу Пистис София послала Зою, свою дочь. Основная ее задача была в том, чтобы руководить тайно миром.

Заслуживает упоминания информация о Первой Еве, которая образовалась из капли света Софии, брошенной в материю. Сотворение человека характеризуется тем, что сначала человек был создан архонтами бездуховным. Но Дух тайно дала человеку София, в лице Зои. После своего создания, человек не был способен еще жить, несмотря на то, что в нем был уже дух. Ожилила человека лично Зоя.

Само познание добра и зла сводится к женскому образу. Так как София сама была деревом познания добра и зла (по Иринею Лионскому – София стала змеем, который соблазнил людей попробовать запретный плод<sup>273</sup>). Но если в ортодоксальном христианском и иудейском понимании Познание это грехопадение, то у офитов (и у всех гностиков), наоборот, – это освобождение.<sup>274</sup>

Здесь аллегорически выражено то, что проходит основной нитью через весь гнозис, как валентиан, так и офитов с Симоном Магом: гностическое познание неразрывно связано с женским началом, так как все восходит к женскому.

<sup>273</sup> Иринея Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>274</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991.С.258-357.

Дальнейшая часть текста повествует об изгнании людей из рая, изгнании Зоей архонтов из рая в ад и окончательной судьбе мира. «В конце времен» первостепенное значение отводится женщине: «Женщина сбросит мудрое пламя рассудка, она наденет гнев безумный».<sup>275</sup>

Выявляя особенности восприятия образа женского божества на основе текстов «О происхождении мира» и «Ипостась архонтов», можно выделить, что для женского образа в лице Софии в данном случае характерно обладание силой и властью, что не прослеживается у валентиан и у Симона. Таким образом, можно заключить, что для офитских сект (или, во всяком случае, для некоторых из них)<sup>276</sup> было приемлемо трактовать женский образ как в полной мере активный. В самих текстах мы видим борьбу и интриги между Софией и архонтами. Но обладая силой, София не меняет мира. Та же Зоя (часть Софии) использует свою силу единожды, в случае «обиды на архонтов, изгнавших людей из рая». При этом в текстах постоянно говорится, что все происходит по заранее продуманному плану Софии. Использование силы вообще нехарактерно для Софии. (Объяснением этому возможно, может служить то, что София стремится преодолеть собственную ошибку с материей должна. Так как именно изменение мира изнутри, а не извне, способно вернуть плерому в первоначальное состояние).

Следующий текст «Троевидная Протенойя» представляет особый интерес в вопросе выявления образа женского в гностицизме. В этом трактате используется та же форма самоопределения «я есть», что и в «Громе». Наряду с самоопределением, присутствует и повествование. В данном произведении нет таких антиномий, как в «Громе»<sup>277</sup>. Если в «Громе» присутствует качественное определение женской сущности Бога по отношению к материи, то здесь скорее сущностное определение по отношению к познанию. Если рассмотреть возможность того, что трактаты «Гром» и «Троевидная Протенойя» принадлежат одной гностической школе,

<sup>275</sup> Ириной Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>276</sup> См.: James M. Robinson. The Nag Hammadi Library in English. San-Francisco, 1988. P. 161-162.

<sup>277</sup> См.: Свенцицкая И. С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С.250.

то следует определить Протенойю (греч. «Первая мысль») как исходное начало для говорящего в «Громе», но скорее они принадлежат все-таки к различным школам.<sup>278</sup>

Данный трактат во многом в большей степени христианизирован, чем рассмотренные выше. В самоопределении подчеркивается предельно трансцендентная природа говорящей. Ее положение ставится наравне с Богом.

«Я Протенойя - Мысль пребывающая в свете...

Это через меня приходит Гнозис...

Я - существую, как Мысль обо Всем...».<sup>279</sup>

Следует отметить особенность имени Протенойа. Протенойа – «первая мысль». Первой мыслью определял также Селену Симон Маг, согласно Иринею Лионскому<sup>280</sup>. Таким образом, не исключено, что данный текст восходит к традиции Симона Мага или базируется на нем. На право существования подобной идеи указывает еще тот факт, что Первая Мысль Симона по существу выше Софии Валентина. В данном тексте женская сущность Протенойи обладает высшим положением. София Валентина последний и самый отдаленный эон. Но если рассматривать отношение к Христу в тексте, то, в начале, Он ставится на *нижнюю* позицию, что также характерно для теории Симона Мага или его последователей.

«Теперь Голос, произошедший из моей Мысли, существует как три постоянства: Отец, Мать (и) Сын...»<sup>281</sup>

«Только он, пришедший, чтобы быть, т.е. Христос. И что касается меня, я помазала его славой Невидимого Духа, в совершенстве.»<sup>282</sup>

Таким образом, Первая мысль ставится несколько *выше* Сына по своему значению, что, в общем, схоже с учением Симониан, но если рассматривать

<sup>278</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С.81-196.

<sup>279</sup> Троевидная Протенойя. Кодекс XIII библиотеки Наг-Хаммади. Пер. А.Мома.

URL:[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/proten.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/proten.shtml)

<sup>280</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.23. URL:

[http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>281</sup> Там же.

<sup>282</sup> Троевидная Протенойя. Кодекс XIII библиотеки Наг-Хаммади. Пер. А.Мома.

URL:[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/proten.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/proten.shtml)

Христа по валентиановской системе, то можно утверждать, что Христос родившийся в земном мире стоит по статусу ниже Софии.<sup>283</sup>

Следует также обратить особое внимание на следующее изречение: «Он увековечил Отца всех Эонов, меня, Мысль Отца, Протенойю, т.е. Барбело, совершенную Славу, и неизмеримую Невидимую, кто скрыта».

Дело в том, что в других трактатах также присутствует упоминание о Барбело. Необходимо проследить упоминание этого имени в иных источниках, как трактатах, так и сочинениях. Так, в труде «Против ересей» Ириной Лионский сообщает<sup>284</sup>: «Некоторые постулируют (в начале) нестареющий и девственный Эон, именуемый Барбело... Барбело радовалась, глядя на их Величие, и эта ее идея породила Свет, подобный ей. Так возникло просвещение и таково начало всего остального». Таким образом, Барбело есть первоначало всего. Ириной пишет это о секте варвелитов (барбелитов). Но если следовать далее по тексту, то можно найти то, что дает прямое указание на связь с гнозисом офитов<sup>285</sup>: «...От первого из ангелов, которые стоят около самородного (Monogenus), произошел Святой Дух, который они называют Софией и Prunicus... Тогда она отпрянула назад, не только потому, что никого там не обнаружила, но и потому, что испугалась, поскольку сделала это без разрешения Отца».<sup>286</sup>

И далее: «...Затем он (демиург Иаолдафаов) соединился со своим неразумием, и так возникли Злоба, Зависть, Ревность, Мечь и Страсть. Увидав все это, мать София в печали удалась и поселилась в высшем мире, если отсчитывать снизу, на восьмом небе. После этого он решил, что он здесь один и произнес: "Я - бог ревнивый и нет никого, кроме меня"<sup>287</sup>.

<sup>283</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>284</sup> Ириной Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>285</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>286</sup> Троевидная Протенойя. Кодекс XIII библиотеки Наг-Хаммади. Пер. А.Мома. URL:[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/proten.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/proten.shtml)

<sup>287</sup> Троевидная Протенойя. Кодекс XIII библиотеки Наг-Хаммади. Пер. А.Мома. URL:[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/proten.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/proten.shtml)

Последнее относится уже к офитской космологии,<sup>288</sup> которая детально представлена у Иринея Лионского в «Против Ересей». Таким образом, эон Барбело можно определить как первоначало для Софии (у варвелитов не прямое). У офитов же, по Иринею, Первая Мысль (Энойа) явилась создателем Женщины-софии, а та, в свою очередь, создателем еще одной женщины. Таким образом, если начало у варвелитов и у офитов не совсем совпадает, то история создания материального мира, в общем, схожа. Можно предположить происхождение общих корней данных течений и обозначить Варвелитов как более поздних, по сравнению с офитами, так как уровень влияния христианства более заметен<sup>289</sup>.

Дальнейший анализ «Троевидной Протенойи» также подтверждает гипотезу о соотношении эона Барбело и Софии, как высшего к низшему. Так же София отделяется от говорящей женщины в трактате. И далее еще отрывок: «Я - первая, кто спускалась ради моей остающейся (внизу) части, т.е. Духа, пребывающего в душе, произошедшей из Воды Жизни, и из погружения тайн».<sup>290</sup>

В офитской легенде описывается Женщина София, оказавшая помощь своей части в материи. Таким образом, уместно предположить, что Протенойя относится к Софии, как целое к части. То есть, основной особенностью является то, что в «Троевидной Протенойи» описывается женский Эон, стоящий «далеко» от материального мира. Протенойя по-настоящему трансцендентна миру. Если София и Зоя ближе, принадлежа «нашему» эону, то Протенойя (Барбело) есть Первопричина Появления всего. В данном трактате она превозносится выше остального. И она – цель спасения. Если София – путь спасения духовного, то Протенойя – цель спасения. В легенде напрямую заявлено о возвещении истины именно женщине.

---

<sup>288</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С.258-357.

<sup>289</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>290</sup> Там же.

Данный текст позволяет проанализировать и выявить понимание и восприятие женского в софиологии гностицизма. В предшествующих текстах женское отсылает к таинственности, но в этом трактате добавляется еще и позиционирование женского на уровень Бога Целостности. В отличие от последнего, женщина проявляет себя активно по отношению к миру сотворенному. Она всецело участвует в устройении его. Позиция женского определяется, прежде всего, некой таинственностью, но не силой. Воздействие силой не свойственно этому образу. Влияние женского (в данном случае эона Барбело) является скрытым по отношению к человеку. Барбело является символом познания, конечной целью гнозиса. А женское – высшей тайной.

Находки рукописей положили начало возможности по-новому взглянуть на идеи гнозиса. Нелегко выделить, какое именно произведение принадлежит к тому или иному течению. В первую очередь, это связывают с неразработанностью и аморфностью области гнозиса.<sup>291</sup>

Однако находки текстов ставят больше вопросов, чем ответов. В текстах присутствует много параллелей, одинаковых высказываний, что наводит на мысль о заимствовании одной системы у другой. По этой причине нельзя разделять четкими границами разные течения гностицизма. Это в полной мере подтверждается библиотекой из Наг-Хаммади.

То же самое вполне определенно можно сказать и о гностическом женском мифе. Если в трудах апологетов мы видим кажущееся точное деление на направления в софио-гнозисе, то оригинальные тексты, наоборот, размывают это теоретическое деление. В каждом тексте присутствует нечто верное, как для одной школы, так и для другой. Ввиду этого необходимо рассмотреть феномен гнозиса в общем, исходя из предпосылки взаимовлияния.

Так, рассмотренные тексты (наиболее примечательные из них) повествуют о большей значимости женского образа, чем это можно увидеть в

<sup>291</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

цитатах гностических систем апологетов. Прежде всего, это связано с тем, что апологеты не ставили себе целью передать учение гностиков, которое определялась ими как ложное. Оригинальные тексты открывают те глубины и стороны гнозиса, о которых мы и не подозревали. И следует исходить из предпосылки самостоятельного развития гнозиса параллельно с христианством и в тесной связи с ним, как мистическое переживание последнего. Правомерным представляется заявить, что Гнозис необходимо рассматривать в большей степени теологическом ракурсе, но не в философском.<sup>292</sup>

### § 3. Специфика гностического понимания Премудрости.

После того, как мы постарались выявить образ Софии в гностических учениях на основе анализа дошедших до нас текстов, необходимо обобщить высказанные ранее положения и показать, насколько прогрессивным были яркие представления софио-гнозиса и в какой степени они повлияли на дальнейшее развитие богословия.

**Бог и зло.** В гностицизме был поднят и решен серьезнейший религиозный вопрос об «исхождении» Зла не от Бога, в рамках христианского монотеизма.

В гностическом мифе София является полностью *ответственной за создание материального универсума и за все его несовершенства*. Трансцендентный Бог *не ответствен* за произошедший акт творения. Причем, если бы София сотворила намеренно материальный мир, то мы, вслед за катарской<sup>293</sup> схоластической традицией, вполне уместно могли бы утверждать, что Бог содержит в себе зачатки несовершенств и является источником Зла. Что, следуя аристотелевской логике, а в целом и

<sup>292</sup> См.: Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) /Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С.234.

<sup>293</sup> Христианская ересь, распространившаяся во Франции в XI-XIII веке.

христианской мысли, исключено. Конечно, можно заявить, что творение в любом случае есть результат несовершенства в Боге, что было бы философски абсолютно оправдано и верно, однако необходимо обратить особое внимание на то, что гностическая София – это индивидуальность, обладающая свободой выбора. И в гностическом мифе акт творения – это трагедия, вызванная проявлением личностных свойств этой универсальной сущности.

Таким образом, в софиологии гностицизма появление несовершенной материи и Зла не субстанционально и не имеет отношения к Абсолюту. Природа творения – объективация страстей Софии, которые по природе своей не являются Злом.

Иначе говоря, в софиологии гностицизма при кажущемся дуализме, отсутствует начало несовершенств. Таким образом, мы имеем дуализм не абсолютный, а лишь дуализм материальной и духовной природы. Для того чтобы лучше понять всю революционность введения Софии как личности в теологию, следует рассмотреть средневековые дуалистические христианские ереси. Именно вопрос, связанный со свободой воли и природой Зла был центральным в противостоянии ортодоксальной Церкви с учениями богомилов и катаров.

Средневековый дуализм исходил из того, что существует отдельное от Бога начало, которое является источником Зла. Это начало «несотворенное» и совечное с началом Добра - Богом. Это негативное, деструктивное, разрушительное начало. Под его действием в мире следует понимать только бесконечные попытки разрушить благое творение. Фактически это начало сведено к безличному Ничто. Эта сила, противоположная Богу, в каком-то смысле является Его оборотной стороной, но ни в коем случае не равной Ему, ни в области ценностей, ни в Бытии. Однако, слабость этой теологии в том, что неверное понимание этого «Ничто» может достаточно быстро привести к манихейскому дуализму<sup>294</sup>. При этом необходимо отметить, что

---

<sup>294</sup> См.: Г.Виденгрэн. Мани и манихейство. СПб., 2001. С.43-126.

ортодоксальное христианство так же не дает удовлетворительного ответа на вопрос природы Зла. Именно поэтому развитие ортодоксального христианства пришло к тому, что в средние века само ортодоксальное христианство было стихийно манихейским. Вера в «силу Дьявола» провозглашалась и защищалась так же как вера во Христа. К восточной Церкви это утверждение тоже относится, но только в несколько сглаженных формах.<sup>295</sup>

Гностическая картина мира с присутствующей в ней Софией лишена принципиально опасных крайностей манихейства, но и оправдывает всевершенство Господа, без умаления божественного через причисление Зла к его плану мироустройства. Однако просто введение Софии в монотеистическую космологию не способно решить проблему появления Зла. По этой причине в гностическом мифе София не сотворена, а рождена. И присутствует логически необходимое условие - «космическая трагедия», которая приводит к появлению материи. В такой космологии мы имеем трансцендентного Бога, отсутствие онтологического основания в природе Зла, а также остается место для развитой сотериологии Христа и Церкви.

Важно отметить, что эти преимущества гностического мифа действительно становятся ясны лишь после глубинного изучения истории христианских ересей.

**Сизигия и активность Софии.** Учение о Сизигии является одним из тех пунктов учения гностицизма, которые можно назвать живыми примерами религиозной жизни. Это не просто предельная философия, а этика и философия жизни. Этот пункт гностицизма, так же как и крестные страдания Христа в ортодоксальном христианстве, направлен на индивидуальное понимание. Причем понимание не умозрительное, а интуитивное. Именно такие положения учений, которые находят отклик в сердцах людей, остаются на века. Следует понять, что гностицизм делает явлением религиозной

---

<sup>295</sup> См.: Осокин Н. История альбигойцев и их времени. М., 2000.

жизни<sup>296</sup> не употребление таких терминов, как «Бог», «Христос» или «Церковь», а именно присутствие особого религиозного переживания, которое не может быть пояснено лишь логически. Бог должен быть близок каждому верующему. И в случае с гностицизмом через миф о Софии передается мысль об истинной любви. Вполне естественно, что сакрализация человеческих отношений нашла достаточно широкий отклик у людей. Не будь таких положений в гностицизме, то это была бы обычная религиозная философия.

«Сизигия» это словно энергетическая сила, связующая в гностическом мифе «эоны» и создающая истинную полноту вне каких-либо делений. На первый взгляд, можно заявить, что гностическая любовь происходит от «эроса», а христианская — от «агапэ», но это будет совершенно неверно. Несмотря на то, что в гностическом понимании любви явно выражен сексуальный элемент, «сизигия» является все же любовью высшего порядка, основанной, прежде всего, на единении духовном. Учение о «сизигии», выраженное наиболее последовательно в гнозисе Валентина, восхищает своей поэтичностью и смелостью.

Характерна и особая роль пневматика-спасителя в софиогностицизме. Пневматик (человек духовной природы) является необходимым звеном спасения в софиологии гностицизма. Цель существования пневматика состоит в спасении и очищении материального мира, путем обретения «полноты». «Полнота» приобретается посредством или гнозиса, через приобщение к божественности Софии этого мира<sup>297</sup>, или посредством «сизигии» — совершенной любви. С определенной долей уверенности можно сказать, что для мужского и женского гностические пути спасения через сизигию различны. Мужчина *должен* помочь женщине преодолеть свою материальность, выраженную через страстность, но в свою очередь суметь обрести мистическое духовное единство. В данном контексте мы говорим о

<sup>296</sup> См.: Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) /Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.

<sup>297</sup> См.: Климент А. Строматы. Санкт-Петербург, 2003. Т.1. Кн.3 URL: [http://krotov.info/acts/03/1/kliment\\_aleksandr\\_09.htm](http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm)

мужчине и женщине в гендерном<sup>298</sup> смысле, что более корректно, так как в гностицизме, как мы писали выше, душа каждого человека рассматривалась в качестве женской природы. И категоричные привязки к половой принадлежности будут неверны. В нашем случае мы говорим об идеальном, описанном в гностической литературе, сочетании «падшей» Софии и пневматика-спасителя, архетипы которых переносим на гендерные отношения.

Так же в софиологии гностицизма, на основе проведенного нами анализа, не усматриваются признаки привычного нам деления на активный принцип (мужское) и пассивный (женское). Оба начала в одинаковой степени обладают обоими качествами. Но женское начало рассматривается как более таинственный и мистический архетип. Мужское – более простое, прямое в своих действиях начало, для которого во многом характерна логика непосредственного действия. Можно сказать, что сотворение первого мужчины Софией имело целью создание оружия против архонтов.

Таким образом, в софиологии гностицизма мужское и женское начало уравниваются в своем онтологическом статусе и постулируется преодоление полового разделения и обретение единства. Со времени разделения мужского и женского, человек остался в несовершенном состоянии. Вопрос о восстановлении целостности решается не посредством аскетического воздержания, но через духовное объединение мужского и женского. Через женщину мужчина вновь сможет найти свою Софию.<sup>299</sup> Однако, только через совершенную и мистическую любовь, «сизигию», возможно истинное воссоединение.

Бесспорно, что София, представленная в Ветхом Завете, представляет собой начало пассивное, но гностическая София в ее эманациях предельно активна. Это хорошо выражено в текстах «Ипостась Архонтов» и «О

---

<sup>298</sup> Гендер (социальный пол) не обязательно совпадает с биологическим полом индивида, с его или её полом воспитания. Прим.авт.

<sup>299</sup> См.: Нэш Д. София: гностическое наследие. URL: [http://castalia.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=572](http://castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=572)

происхождении Мира». Причем, активность Софии подчеркивается в различных течениях гностицизма.

Важным моментом является то, что именно женщина София, чтобы исправить свою ошибку, создает мужчину-человека. И что еще более важно и значительно – София дарует людям возможность познания, что приведет к спасению, исправлению неудавшихся творений Софии, а управление миром строится посредством тайного влияния самой Софии.<sup>300</sup>

Важно отметить, что именно таинственность наставления Софии в гностической космологии создает особый вид учения о добре и зле, где привычной дихотомии Добро-Зло, Свет-Тьма как таковой нет.

В софио-гнозисе невозможно однозначно разделить положительное и отрицательное. Так, согласно одному из офитских вариантов гнозиса, Пруникос наставляла людей на греховный путь (идолослужение, убийства, блуд) для противостояния Демиургу и его сыновьям.<sup>301</sup> То есть, в попытке исправить свое творение, София не отрицает и несколько неэтичных методов борьбы. Но, собственно, ничего в ее действиях противоречащего логике нет. Гностическая София, и это относится ко всем течениям, противопоставляет демиургу, который представлен Богом Ветхого Завета. Однако, несмотря на то, что мысль о противостоянии демиургу проходит во всем гностицизме, не всегда указываются методы, которыми это противоборство ведется со стороны Софии.

«Каин происходит от высшей силы, и Исава, Корея, Содомлян и всех таковых же признают своими родственниками, и поэтому они были гонимы Творцом, но ни один из них не потерпел вреда, ибо Премудрость взяла от них назад к себе самой свою собственность».<sup>302</sup>

Насколько можно предположить, вопрос борьбы и противостояния Софии и демиурга (-ов) являлся не настолько значимым, чтобы его детально

<sup>300</sup> См.: Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.30. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

<sup>301</sup> Болотов В. История древней Церкви. М., 1994. С.237.

<sup>302</sup> Ириней Л. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. Кн.1,гл.31. URL: [http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book\\_1/book\\_1.htm](http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/iriney/book_1/book_1.htm)

описывать, и по этой причине был свободно трактуемым. Любой последователь какой-либо школы мог вполне присовокупить в гностический миф божков той местной культуры, в которой оказался «гностический проповедник». Это вполне оправдано, так как именно такая интеграция позволяет распространяться учению. Так было в истории христианства, ислама и т.д.

В гностицизме София спасает людей от потопа, вещает тайно через пророков, и доходит до прямого конфликта: «Силы Хаоса...затеяли великую битву в семи небесах».<sup>303</sup> Но главным в действиях Софии является то, что стандартные представления о «добрых» и «злых» сторонах конфликта стираются. В софио-гнозисе мы видим три стороны: «Князя Тьмы», архонта-демона Сафаова, Софию.

Таким образом, главное то, что уверенное деление в гностицизме на две противоположные стороны, как в ортодоксальном христианстве, не верно. И необходимо сказать, что благодаря такой позиции образ Софии раскрывается еще более полно.

Итак, в центре специфической модели гностицизма находится София, которая обязательно является живой личностью со всеми ее совершенствами и несовершенствами, со всей ее силой и слабостью, со всем ее божественным, и притом обязательно личностным, могуществом и со всеми ее человеческими заблуждениями и страстями. Это – излюбленный образ гностиков, который трактовался ими на самый различный манер, но без которого исторически совершенно немыслим гностицизм. Итак, основные варианты понимания образа Софии:

Первый образ – это валентинианская София, которая, как если бы она являлась человеком, захотела иметь общение с Отцом, при этом, игнорируя всех отделяющие ее от Отца ступени функционирования исходного отчего начала. Вариант проявления человеческой гордыни.

---

<sup>303</sup> О происхождении Мира. Кодекс II библиотеки Наг-Хаммади. Пер. А. И. Еланской.  
URL:[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/world.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/world.shtml)

Второй образ – София отвергает предназначенный ей плеромой путь и сама из себя творит такую мысль, которая и оказывается основой ее миротворения. Здесь уже два действия: рождение из себя самой идеи мира и творение мира по законам этой произвольно созданной идеи. Хотя София кается в этих своих прегрешениях, однако в данном случае несовершенство творения Софии более значительно, чем ее гордыня внутри плеромы<sup>304</sup>.

Третий образ Софии – это создание не только мира, но и тех движущих принципов этого мира, которые уже прямо равняют себя с абсолютным божеством (Ялдабаот), открыто творящий зло в мире, включая дьявола, и который объявляет себя единственным истинным богом.

Наконец, к четвертому типу в развитии образа Софии мы должны отнести ту Софию, которая не только руководит земными делами, но и сама лично в них участвует. Одна ступень изображает Софию, находящуюся в такой степени человеческого несовершенства, что трактуется прямо как публичная женщина. У Симона Мага эта женщина все-таки вырывается из своей блудной жизни, осознает свое божественное происхождение, раскаивается и при помощи одного великого человека опять начинает функционировать в своем исходном виде. Другая ступень человеческого пленения Софии – это уже окончательное и бесповоротное пленение, когда София оказывается не просто временно согрешающей, но вечным покровителем человеческого грехопадения.<sup>305</sup>

Таким образом, гностическая София проходит все стадии развития, начиная от чистой божественности и кончая поглощением этой чистой божественности злой материей и, тем самым, вечным самоутверждением этой злой материи. При этом София формально остается везде одной и той же, а именно абсолютным божеством в его полном единстве с чисто человеческими несовершенствами.<sup>306</sup>

---

<sup>304</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т.8. Кн. 2. М., 1994. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/index.htm>

<sup>305</sup> Там же.

<sup>306</sup> Там же.

Следует признать, что именно глубина раскрытия абсолютной божественной личности в гностической Софии, которая имманентна и трансцендентна миру одновременно, поражает и будет поражать воображение.

В гностицизме мы видим Софию, которая полностью принадлежит материальному миру и находится среди нас.

Гностическая София величайшая из изгнанников. Задолго до появления космоса таким, каким мы его знаем, великая драма изгнания и возвращения разыгралась в истории божественной женственности по имени София. После пребывания в величественной вечной Плероме, она спустилась в царство хаоса и отчуждения.

Софиология гностицизма это миф об ужасной трагедии вселенского масштаба, в центре которой находится образ «падшей» Софии. Но катастрофа эта несет в себе становление и будущее развитие не только для Софии но, в итоге, и для самой Плеромы, так как изменение Софии влияет и на всю Вечность. София в совершенстве вечной Плеромы обладала страстями, которые наделяли ее, как самое юное существо Плеромы, особыми индивидуальными признаками. Однако только после трагедии и сотворения мира Хаоса София обретает то, что делает ее личностью. Непрерывная таинственная борьба с демиургом за Вселенную, противостояние с Хаосом, индивидуальные страдания в тысячах перерождений, падения и взлеты – все это развивает и меняет Софию. Только пройдя через все испытания, она становится настоящим божеством. В качестве примера можно привести ортодоксальный образ Христа, который также не лишен страхов и сомнений.

Таким образом, София гностицизма это, прежде всего, личность, так как личность – результат процесса воспитания и самовоспитания.

Рассмотрев ортодоксальную теологию в трудах богословов, удалось выявить лишь намеки на возможное понимание Софии как

персонифицированной сущности.<sup>307</sup> Однако даже все вместе взятые тексты Писания и труды богословов в ортодоксальной христианской и иудейской культуре не дают бесспорных оснований заявлять о существовании индивидуальности Премудрости. Даже, если брать во внимание сказания Агады (часть еврейского Талмуда, содержащая притчи и рассказы) и неясные размышления христианских Александрийских богословов, то степень персонификации не сравнима с тем пониманием личностной Софии, представленной, например, в тексте «Гром. Совершенный Ум». Многие исследователи вопроса Премудрости акцентируют внимание на двух-трех фразах Писания или какого-либо труда богослова и делают слишком далеко идущие выводы о существовании индивидуализации Премудрости в ортодоксии. Такие исследователи забывают о том, что христианство – это строгий монотеизм, где нет места иной Личности, кроме Бога; а христианские отцы в эпоху борьбы с гностицизмом не приняли идею персонифицированной Премудрости. Очень часто свойства гностической личности Софии исследователями смело переносятся на область ортодоксального христианства, в котором *нет места* для персонифицированной Софии места.

Таким образом, рассмотрев все особенности гностической Софии, мы можем предположить, что на Климента Александрийского и Оригена в достаточной мере повлияли гностические мотивы образа Премудрости. Естественно, никто из церковных писателей не был столь недалек, чтобы попытаться принять гностические идеи. Но отказаться от столь разработанной идеи христианское богословие не смогло. Образ Софии, показанный в Ветхом Завете, медленно, но неизбежно с течением времени все более приобретал легкие оттенки гностических мифов о ярко выраженной индивидуальности. Не будет ошибкой сказать, что уже с середины пятого века, время появления корпуса псевдо-Дионисия, ортодоксальная София начинает все более восприниматься в качестве

---

<sup>307</sup> Шилфлингер Т. София-Мария- целостный образ творения. М., 1997.С.87.

мистической, таинственной «мироправительницы». Причем все более персонифицированная. К середине седьмого века Софию следует искать не в текстах, а в искусстве Византии: в иконографии и архитектуре.

Однако, как было сказано выше, богословских оснований наделять ортодоксальную Премудрость индивидуальностью нет. Подтверждением этому будет и то, что за всю эпоху Вселенских Соборов образ Софии не был персонифицирован. Будет правильным отметить, что персонифицированной Премудрости в ортодоксальном иудаизме и христианстве нет.

Но если в иудаизме София проявляется в притчах Талмуда и мистике Каббалы, что не влияет никак на культ, то в христианстве тема Софии слишком «опасна». И так называемая «христианская» София, наделенная индивидуальностью и женственностью, не существует как догмат. Можно говорить о Софии христианских теософов и мистиков, которые способны возвышаться над рамками догматов, но не о «четвертой ипостаси» Софии. Женственность и личность в образе христианской Премудрости были привнесены из мифопоэтического софио-гностицизма. Не отрицая значимости образа Софии как таинственной покровительницы многих христиан, следует признать генезис ее образа.

Образ «христианской» Софии, развиваемой в основном мистиками и теософами, так же, как и гностической Софии, не доступен для всеобщего понимания.

## **Заключение**

В ходе исследования с учетом решения поставленных цели и задач удалось прийти к определенным выводам.

В ходе исследования Ветхозаветной традиции понимания Софии(Хокмы) мы пришли к заключению, что в большинстве текстов Премудрость рассматривается не персонифицированно, и тем более не как гипостазированная божественная сущность, а скорее как некий атрибут, присущий Богу, и выражающийся в его действии в мире. В ветхозаветной традиции из всех текстов, упоминающих Премудрость Божию, выработка некоего персонифицированного образа происходит только в главе VIII книги Притчей Соломона и во второканонической (не включенной в канон) книге Премудрости Соломона. Необходимо признать, что указанные тексты вполне оправданно давали основания для развития в рамках христианства собственной софиологии, однако, степень разработанности образа Софии в христианстве значительно превосходит тот предел, который дает Ветхий Завет, указывая тем самым на существенное влияние идей извне.

В ходе рассмотрения Новозаветной традиции описания Софии мы пришли к выводу, что изречений в Новом Завете, касающихся или, в той или иной степени, упоминающих Премудрость Господа, очень мало. Все они носят аллегорический характер, и их понимание в рамках софийного христианского учения есть продукт экзегетического анализа, связанного во многом с предшествующим описанием Премудрости в книгах Ветхого Завета. Ссылки на Премудрость носят не персонифицированный характер и являются скорее указанием на мудрость и всеведение Господа, чем на его воплощение в Софии. И теология Премудрости была основана не на тексте Нового Завета, а на экзегетическом анализе Священного Писания, т.е. Ветхого и Нового Завета, конкретным философом-теологом.

В процессе анализа наследия раннехристианских авторов мы отметили возникновение двух традиций понимания Софии:

1. идентификация ее со Святым Духом.
2. идентификация ее с Логосом (Христом).

В целом, раннее христианство, находившееся в ту эпоху не только под постоянным давлением со стороны Римской Империи, но и в состоянии борьбы с гностицизмом, не занималось выработкой какой-либо особой теории о Премудрости, так как раскрытие этой теории привело бы скорее к потенциальному гностицизму, со свойственным ему эзотеризмом персонификацией образа Софии-Премудрости, чем к положительно ортодоксальному богословию. Путь, намеченный ранними аполегетами в вопросе Софии, представляется наиболее ортодоксальным. Ограничение Премудрости лишь функциональной стороной выражения Бога в мире, приравнивание Премудрости к идее Энергии – наиболее оптимальный путь в рамках христианского ортодоксального богословия.

В ходе анализа текстов ортодоксальных авторов мы отметили, что Ориген, прекрасно осведомленный о гностицизме, достаточно пространно рассуждает о Премудрости, описывая ее свойства, но в итоге повторяет, что все им сказанное в полной мере относится к Логосу. Ориген создал предпосылки для будущего понимания Софии близкого к ипостасному, что неумолимо приводит к завуалированному гностицизму, размывая строгий монотеизм, высказанный в формулах Вселенских Соборов.

Так же мы рассмотрели самые важные мнения Отцов Церкви и ведущих христианских богословов относительно Премудрости, начиная с третьего и кончая восьмым веком. Определено, что Премудрость ни у одного богослова не выражена в персонифицированном виде, а тем более в образе Женского. Завуалированный гностицизм Климента и Оригена, а также зачатки мистико-личностного отношения к Богу в трудах Августина и псевдо-Дионисия, ни в коей мере не дают оснований говорить о Софии в рамках христианского ортодоксального богословия как о личности. Однако, Ориген и Аврелий Августин, оставив вопрос Премудрости недоработанным,

открыли возможность будущим богословам, «прикрываясь» трудами Отцов Церкви, развивать свои учения о Софии.

Однако, несмотря на противоречия с ортодоксальным христианством, идея персонифицированной Премудрости, Женского «воплощения» божества, остается в христианской культуре. И для того, чтобы понять, с чем связан образ Софии, которую мы видим, прежде всего, в трудах более позднего периода христианской истории, чем эпоха Вселенских Соборов, мы рассмотрели теологию гностицизма.

В ходе рассмотрения аутентичных гностических текстов и трудов ересиологов, мы показали, насколько глубоко была разработана идея женственности в теологии гностицизма уже в первые века развития христианства. На основе проведенного анализа нами были обобщены и утверждены выводы о том, что фактически именно через гностический образ Софии был поднят и решен вопрос об «исхождении» Зла не от Бога в пределах монотеистической религии. Мы увидели, что София гностицизма – во многом соответствует пониманию Христа в ортодоксальной культуре, так как она понималась как божественное, соединенное с миром.

Таким образом, можно вывести основные характеристики образа Софии, раскрывающегося в гностической теологической системе:

1. София воспринимается в гностических системах, прежде всего, как таинственный, мистический образ.
2. София в теологии гнозиса предстает неоднозначно: с одной стороны падшая и единая с материей, а с другой – как первоначало космоса.
3. София в учениях гностиков сочетает в себе и божественную, и человеческую природу.
4. Специфика гностической философии заключается в том, что в этих учениях София раскрывает себя, прежде всего, как живая личность, со своими страхами, стремлениями, страстью и печалью. София гнозиса – это не атрибут, функция или непостижимая сущность Бога.

Таким образом, в результате анализа Священного Писания, а также ортодоксальной теологии в трудах значимых удалось выявить только намеки на возможное трактование Софии в качестве персонифицированной личности. Однако даже все вместе взятые тексты Писания и труды богословов в ортодоксальной христианской и иудейской культуре не дают бесспорных оснований заявлять о понимании Премудрости как личности.

В итоге, в ходе раскрытия особенности гностической Софии, стало понятно, что на Климента Александрийского и Оригена колоссальное влияние оказали гностические мотивы образа гностической Премудрости. Естественно, никто из церковных отцов не был столь недалек, чтобы попытаться принять гностические идеи. Но отказаться от столь разработанной идеи Премудрости христианское богословие не смогло. Образ Софии, показанный в Ветхом Завете, медленно, но неизбежно с течением времени все более приобретал легкие оттенки гностических мифов о ярко выраженной индивидуальности. Не будет ошибкой сказать, что уже с середины пятого века, время появления корпуса псевдо-Дионисия, ортодоксальная София начинает все более восприниматься в качестве мистической, таинственной божественной силы, все более приобретающей персонифицированные черты. К середине седьмого века София получает яркое выражение в искусстве Византии: в иконографии и архитектуре.

Однако богословских оснований наделять ортодоксальную Премудрость личностными качествами нет никаких. Подтверждением этому выводу может служить тот факт, что за всю эпоху Вселенских Соборов вопрос о Софии не был поднят на соборное обсуждение. Будет правильным отметить, что персонифицированной Премудрости в ортодоксальном иудаизме и христианстве нет.

Но если в иудаизме София, так или иначе, выражена в притчах Талмуда и мистике Каббалы, что не влияет никак на культ, то в христианстве тема Софии слишком «опасна». И так называемая «христианская» София, наделенная личностными качествами и

женственностью, не существует как догмат. Можно говорить о Софии христианских теософов и мистиков, способных возвышаться над рамками догматов, но не о «четвертой ипостаси» Софии. Женственность и личность в образе христианской Премудрости были привнесены из мифопоэтического софио-гностицизма.

Таким образом, в результате рассмотрения генезиса образа Софии в христианской ортодоксальной и неортодоксальной культуре, мы имеем право заявить, что возникновение персонифицированной Софии в искусстве, в христианской религиозной философии, а также в трудах позднейших богословов и философов носит сильнейший отпечаток гностических построений, так как в рамках ортодоксии, возникновение Софии как самостоятельной персонифицированной сущности не возможно.

## Библиография

### Источники

1. Аллоген. Пер. А. Мома. URL:  
[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/allogen.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/allogen.shtml)
2. Деяния Симона Волхва. URL:  
[http://tower.vlink.ru/study/acts\\_simon.shtml](http://tower.vlink.ru/study/acts_simon.shtml)
3. Вторая гностическая молитва без названия. URL:  
[http://tower.vlink.ru/gnost/gnost\\_molitva2.shtml](http://tower.vlink.ru/gnost/gnost_molitva2.shtml)
4. Гипсифрона. URL: [http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/hips.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/hips.htm)
5. Полезная история Петра Сицилийского: осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии. / Бартикян Р. М. Источники по изучению павликианского движения. Ереван, 1961.
6. Гром. Совершенный Ум. URL:  
[http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/grom.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/grom.htm)
7. Евангелие Филиппа / Апокрифические евангелия. М., 2003.
8. Евангелие от египтян. URL: [http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/ev-eg.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/ev-eg.htm)
9. Евсевий Кесарийский. Церковная История. М., 1993.
10. Зостриан, пер. с коптского А. Мома. URL:  
[http://tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/zostrian.shtml](http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/zostrian.shtml)
11. Ипостась Архонтов. URL:  
[http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/archonts.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/archonts.htm)
12. Св. Иринея Лионский. Творения. М., Благовест, 1996.
13. Кефалайа. Коптский манихейский трактат. М., 1998.

14. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды). URL:  
<http://gnosis.newmail.ru/karsavin.htm>
15. Кристина Пизанская. Книга о «Граде женском». М., 1991.
16. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995.
17. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя / Сост., пер., предисл. и коммент. А. П. Скогорева. - Издательство: Алетейя, 2000.
18. Евсевий Памфил. Церковная история. Москва, 1993.
19. Ренан Э. Апостолы. М., 1992.
20. Мысль Нории, Библиотека Наг-Хаммади. URL:  
[http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/noria.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/noria.htm)
21. Норея. URL: [http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/noria2.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/noria2.htm)
22. О происхождении мира. URL:  
[http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/world.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/world.htm)
23. Опровержение ереси манихеев. URL: <http://gnosis.newmail.ru/peter.htm>
24. Новый Завет. М., 1995.
25. Осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии//Гностики, или о «лжеименном знании». Киев, 1997.
26. Пистис София// Перевод А. Мома. URL: <http://tower.vlink.ru/gnost/>
27. Климент А. «Педагог». Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. 290 с.
28. Плотин. Против гностиков. URL:  
<http://www.theosophy.ru/lib/ennead29.htm>
29. Синодик болгарской церкви о Соборе 1211 г. против богомилов//Хрестоматия по истории южных и западных славян. Минск, 1987.
30. Тайная книга // Наука и религия №4. М., 1992.
31. Толкование о душе. URL:  
[http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/about\\_soul.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/about_soul.htm)

32. Троевидная Протенойя.  
URL:[http://www.tower.vlink.ru/nag\\_hammadi/proten.htm](http://www.tower.vlink.ru/nag_hammadi/proten.htm)
33. Фрагмент о путешествии души. URL:  
[http://tower.vlink.ru/gnost/put\\_d.shtml](http://tower.vlink.ru/gnost/put_d.shtml)
34. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen, 1931.
35. Hippolytus of Rome. The refutation of all heresies. URL:  
<http://philos.nsu.ru/rus/classics/ref.htm>
36. The Apostolic Fathers By J. B. Lightfoot, London: Macmillan and Co.,  
Published 1889.
37. The Inquisitor's Manual of Bernard Gui // Readings in European. History,  
Boston, 1905.
38. Коптский манихейский трактат. URL:  
<http://monotheism.narod.ru/gnosticism/kephalaia.htm>
39. Птолемей. Послание Флоре. URL:  
<http://monotheism.narod.ru/gnosticism/ptolemeus.htm>
40. «Беседа» Козьмы Пресвитера о возникновении и сущности  
богомилства, о деятельности богомильских проповедников  
// Хрестоматия по истории южных и западных славян. Минск, 1987.
41. Евангелие Филиппа // Апокрифические евангелия М., 2003.
42. Библия. М., 2001.
43. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001
44. Памятники литературы на коптском языке. Введение, перевод с  
коптского и комментарии А. И. Еланской. СПб: Издательство  
Чернышева, 1993, 316 с.

## Литература

- 45.Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2008. 688 с.
- 46.Афонасин Е.В. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2001. 304 с.
- 47.Болотов В.В. История древней Церкви. М., 1994. 767 с.
- 48.Болотов. В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Том 1. М., 1999. 565 с.
- 49.Трофимова М.К. Гностическая проблема в современной культуре Запада / Культура и искусство античного мира. ГМИИ им. А.С. Пушкина. Материалы научной конференции (1979). М.,1980.
- 50.Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского исследования. URL:  
<http://diakoff.kurskzerno.ru/monographia.htm>
- 51.Назаров В.Н. Введение в теологию.М.,2001.
- 52.Назаров В.Н. Введение в эзотерику. М.,2002.
- 53.Назаров В.Н. Феноменология мудрости: образы мудреца в истории культуры. Тула,1993.
- 54.Дьяков А.В. Гностицизм как религия и философия.URL:  
<http://diakoff.kurskzerno.ru/>
- 55.Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия.Москва,2003.
- 56.Евсевий Кесарийский. Церковная История. М., 1993.
- 57.Зибер.Д. Эон «Барбело» в «Зостриане» и связанных с ним трактатах.  
URL: <http://nahash.pochtamt.ru/sieber.html>
- 58.История гностицизма. URL: <http://gnosis.newmail.ru/GNOSIS-1.html>
- 59.Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) . СПб., 1998.
- 60.Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) /Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.

61. Логинов А. Учение о спасении Климента Александрийского. URL:  
<http://theotherside.hut.ru/Lib/ClemensA.htm>
62. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007.
63. Мома А. Немного о Пистис Софии. URL:  
<http://tower.vlink.ru/study/moma2.shtml>
64. Мома А. Заметки о гностических книгах Иеу. URL:  
<http://tower.vlink.ru/study/moma1.shtml>
65. Пантелеев А.Д. В поисках исторического Валентина. URL:  
<http://tower.vlink.ru/study/valentin.shtml>
66. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церкви -1054г.). Брюссель, 1988.
67. Рассел Б. История западной философии. М., 1993.
68. Робинсон Д.М. «Три стеллы Сифа» и гностики Плотина. URL:  
[http://tower.vlink.ru/study/robinson-gnost\\_plot.shtml](http://tower.vlink.ru/study/robinson-gnost_plot.shtml)
69. Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. М., 1989.
70. Светлов Р. Идея другого в гностицизме. URL: [http://svetlov-rv.by.ru/idea\\_gnost.htm](http://svetlov-rv.by.ru/idea_gnost.htm)
71. Трофимова М.К. Из истории гностической интерпретации. Гностицизм «Пистис Софии». М., 1996. URL:  
<http://proroza.narod.ru/Trofimova.htm>
72. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
73. Трубецкой С.Д. Учение о логосе в его истории. URL:  
<http://gnosis.newmail.ru/tr.htm>
74. Гарнак А. Из истории раннего христианства. Москва, 1907 г.
75. Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Москва, 1877.
76. Малицкий П.И. История христианской церкви. Тула, 1912 г.
77. Смирнов Е. История христианской церкви. Петроград, 1915 г.

- 78.Афонасин Е.В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. Новосибирск, 1999.
- 79.Афонасин Е.В.. Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства  
URL: <http://philos.nsu.ru/rus/classics/Valentin.htm>
- 80.Бородай Т.Ю. Критика гностицизма у Плотина // Вопросы философии. – 2000. – № 10.
- 81.Бровкин Е.А. Богомилы древней Руси. Гомель, 2000.
- 82.Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского исследования. URL:  
<http://diakoff.kurskzerno.ru/monographia.htm>
- 83.Дьяков А.В. Гностицизм как религия и философия. URL:  
<http://diakoff.kurskzerno.ru>
- 84.История гностицизма. URL: <http://gnosis.newmail.ru/GNOSIS-1.html>
- 85.Йонас Г. Гностицизм (гностическая религия). СПб., 1998.
- 86.Кестер Г. Гностические писания, как свидетельства традиции изречений URL: <http://nahash.pochtamt.ru/kest.html>
- 87.Генри Л. История инквизиции в средние века. СПб, 1999.
- 88.Логинов А. Учение о спасении Климента Александрийского/ URL:  
<http://theotherside.hut.ru/Lib/ClemensA.htm>
- 89.Мома А. Немного о Пистис Софии. URL:  
<http://tower.vlink.ru/study/moma2.shtml>
- 90.Мома А. Заметки о гностических книгах Иеу/ URL:  
<http://tower.vlink.ru/study/moma1.shtml>
- 91.Осокин Н. История альбигойцев и их времени. М., 2000.
- 92.Пантелеев А.Д. В поисках «исторического Валентина». URL:  
<http://tower.vlink.ru/study/valentin.shtml>
- 93.Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей -1054г.). Брюссель, 1988.
- 94.Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917.

95. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1989. 336 с.
96. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. М., 1980.
97. Светлов Р. Идея другого в гностицизме. URL: [http://svetlov-rv.by.ru/idea\\_gnost.htm](http://svetlov-rv.by.ru/idea_gnost.htm)
98. Трофимова М.К., Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // РАН. Ин. философии. Центр по изучению немецкой философии и социологии. Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996. С. 254–265.
99. Трофимова М.К. Из истории гностической интерпретации. Гностицизм "Пистис Софии" // статья из сборника: "Знание за пределами науки". М., 1996. URL: <http://proroza.narod.ru/Trofimova.htm>
100. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
101. Джон Ф.Нэш «София: гностическое наследие». URL: [http://castalia.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=572](http://castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=572)
102. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. М., Наука, 1991.
103. F. Wisse. The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict. // C.W. Hedrick and R.Hodgson, (eds). Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity. In memory of George W. MacRae. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1986.
104. Гностики, или «о лжеименном знании»//под ред. С.И. Ефремова,-Киев,1996.
105. В.И. Исаев. Декларация правового нигилизма: гностический миф// Право и жизнь № 31.М.,2000.
106. С.В. Лёзов. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.
107. Дж.Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М., 1997.

108. Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. М., 1998.
109. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985.
110. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.
111. Мансуров С. Очерки из истории Церкви. URL:  
[http://mystudies.narod.ru/library/m/mansurov/history/mans09\\_2.htm](http://mystudies.narod.ru/library/m/mansurov/history/mans09_2.htm)
112. G. Scholem. Jaldabaoth Reconsidered. // *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris, 1974.
113. Duvernoy Jean. *La religion des cathares; L'Histoire des cathares*, Toulouse, 1978.
114. И. Иеремияс. Богословие Нового Завета. М., 1999
115. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
116. Мацух Р. Мандеи: история, литература, религия. СПб., 2002.
117. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. Киев., 2000. С. 159-161.
118. Harnack. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig, 1924.
119. Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001.
120. Смагина, Е.Б. Происхождение христианской версии биографии Мани. – Всесоюзная ассоциация востоковедов. Институт востоковедения. 4-я всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т.1: История, источниковедение, историография. М., 1986.
121. E.H. Kaden. *Die Edikte gegen Manichaer von Diokletian bis Justinian*. Basel, 1953.
122. Harnack A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. T. I. 5. Tübingen, 1931.

123. Quispel G. *Valentinian Gnosis and Apocryphon of John . The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus.* Leiden, 1980.
124. Афонасин Е.В. *Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства.* Новосибирск, 1999.
125. Козловски П. *Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // Вопросы философии №4. М., 2000.*
126. Слободнюк С.Л. *Древний гностицизм и русская литература.* СПб., 1998.
127. Шохин В.К. *Гностицизм , гносис, теософия: проблемы религиозноведческой компаративистики . М., 1998.*
128. Шипфлингер Т. *София-Мария, целостный образ творения. М., 1997. 397 с.*
129. Хосроев А. *Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади).* М., 1997.
130. Светлов Р. В. *Античный платонизм и александрийская экзегетика- СПб., 1991.*
131. Болотов В. В. *Учение Оригена о Св. Троице.* СПб., 1879.
132. Соловьев В. С. *Гностицизм // Собрание сочинений. Т. 9 (дополнительный).* СПб., 1907.
133. Mead. G. R. S. *Pistis Scphia. A Gnostic gospel (with extracts from the books of the Saviour appended) originally translated from Greek into Coptic and now for the first time englished from Schwartze's Latin version on the only known Coptis M. S. and checked by Amé-lineau's French version with an introduction.* London, 1896.
134. Lipsius R. A. *Die Quellenkritik des Epiphanius.* Wien, 1865.
135. Harnack A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.- 1886.*
136. Владимиров А. *Апостолы: гностико-эллинские истоки христианства. М.: Беловодье, 2003. 582 с.*

137. Гайденоко П. П. Испушений диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1998. № 4. С.75-93.
138. Козырев А. П. Соловьев и гностики М.: Изд. Савин С. А., 2007.- 544 с.
139. Стефанов П., Ялдаваот: История и учение гностической религии. София, 2008. 504 с.
140. Гусейнов А. А. Античная этика. М. 2003.
141. Гарнак А. История догматов // Сб.: Раннее христианство. В двух томах. Т.2. - М. - 2001.
142. Мецгер, Брюс М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала: [М.: Библейский-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 1996.
143. В.Н.Лосский. Догматическое богословие. М., 1991.
144. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете : Исследование природы первоначального христианства . М.: ББИ, 1997.

