

А. А. Каменских

**ПРИНЦИП СОФИЙНОСТИ
В КУЛЬТУРЕ
ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ**

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. Софийная терминология в Ветхом Завете и иудаизме первых веков нашей эры.....	14
1.1. Термин <i>София</i> в традиции позднеантичного иудаизма....	14
1. «Абсолютно божественный аспект» и проблема дотварной Софии.....	14
2. Абсолютно божественная София, обращённая к твари.....	19
1.2. Другие имена и образы библейской Софии.....	29
1. Имя Божие.....	29
2. Дух Божий.....	38
3. Начало.....	45
4. Тора и её буквы.....	48
5. Слава Божия.....	52
6. Логос.....	53
7. Сила Божия.....	57
8. Ангелы.....	59
9. Архетипико-антропологический аспект иудейской Софии.....	71
10. Шехина.....	79
1.3. Попытка реконструкции софийной логики в иудаизме.....	87
ГЛАВА 2. Лики гностической Софии.....	94
2.1. Проблема историко-философской идентификации гностицизма.....	94
2.2. «Евангелие истины»: в поисках точной интерпретации.....	124
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	160
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	162
ПРИЛОЖЕНИЕ: “Евангелие истины” (библиотека из Наг-Хаммади, I. 3).....	173

Введение

Периоду поздней античности принадлежит особая роль в истории мировой философии. Во-первых, это знаменуемый неоплатоническим синтезом период своеобразного подведения итогов многовекового развития античной философской традиции. Во-вторых, именно в это время происходит становление новых, принципиально иных религиозно-философских традиций, которым суждено было определить всю специфику философской мысли Средневековья и Нового времени.

В первые века нашей эры античная культура — культура космологически ограниченной, замкнутой формы,¹ — переживает жестокий кризис. С включением малых автаркичных социальных организмов в единую Pax Romana происходит размыкание границ полисов и вместе с тем — кризис и разрушение всех традиционных норм, определявших отношение человека к другим людям, к миру и к богам; человек, отчуждённый от государства и — вследствие разрушения традиционной системы общественных связей, — от других людей, оказывается один на один с миром и с самим собой. Отсюда и то напряжённое стремление к самопознанию и самообретению, которое определяет духовный облик эпохи («какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит?» — Матф. 16:26), то, выражаясь языком одного гностического трактата, «обращение чрева души вовнутрь»² и обретение внутреннего «сокровенного сердца

¹ Античный полис — это небольшой замкнутый в себе общественный организм («не слишком малый, но и не мнимо большой — достаточный и единый», Платон, «Государство», IV 423a), античный платоновский космос — ограниченное своей совершенной шарообразной формой самодостаточное живое существо («Тимей», 32c-34b). Человек, бытие которого вплетено в бытие полиса и подчинено законам космической судьбы, — микрокосм, «устроенный» по образу макрокосма (Платон, «Тимей», 91c-d; Плотин, Эн.VI.10-12 и т.д.). С этой же космологической интуицией связано философское представление о боге как вполне безличной предельной обобщённости всего сущего.

² «Толкование о душе», коптская библиотека из Наг-Хаммади, II,6; ср. настойчивый призыв Плотина закрыть внешние глаза и устремиться вовнутрь собственной души — «на милую родину» (Эн. I 6.8).

человека» (1 Петр. 3:4), которое стало важнейшим достоянием эпохи.

Особая грань актуальности поставленной проблемы связана с типологической близостью культурных ситуаций поздней античности и современности. Эта близость определяется двумя важнейшими признаками: во-первых, масштабом и интенсивностью культурного диалога, происходившего в первые века н.э., когда традиции, прежде более или менее обособленные, на некоторое время стали взаимопроницаемы, впервые создав феномен синкретической «глобальной» (в масштабах средиземноморской ойкумены) культуры. Во-вторых, наши эпохи сближает то, что развитие этого диалога происходило на фоне кризиса фундаментальных основ прежней культурной традиции и вызревания в этом кризисе иных мировоззренческих принципов. Так за «внешней культурно-исторической смесью» в синкретизме поздней античности происходит постепенная и мучительная смена самой культурной парадигмы.

В связи с этим особое значение приобретают те комплексы образов и понятий, через которые представители каждой из традиций, участвовавших в культурном диалоге поздней античности, определяли своё отношение к самим себе, к миру и к Богу. Едва ли случайно, что в центре таких понятийных комплексов каждой из основных религиозно-философских традиций эпохи мы находим понятие мудрости, *софии*. Этому понятию и посвящена наша работа.

Комплекс проблем, связанный с понятием *Софии*, занимает чрезвычайно важное место и в философском процессе последних полутора столетий. Получив единое философско-поэтическое выражение в трудах В. С. Соловьёва, идея *Софии* стала своеобразным религиозно-философским символом русского духовного ренессанса нач. XX столетия, заняв центральное место в концепциях таких мыслителей, как П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, привлекая самое пристальное внимание Вяч. Иванова, Л. П. Карсавина, Е. Н. Трубецкого, А. Ф. Лосева. При этом следует подчеркнуть обращённость русских религиозных философов к софийным

умозрениям иной эпохи — поздней античности. Более того, мы находим, что комплексы софийных категорий, сложившиеся в первых веках н. э., служили своеобразным историко-философским ориентиром и для других мыслителей XX в., обращавшихся к данной теме (К.-Г. Юнг, П. Тейяр де Шарден, М. Френч). Таким образом, внимательное историко-философское исследование комплексов софийных категорий поздней античности позволяет нам более адекватно воспринять ряд замечательных достижений философской мысли XX в.

Кроме того, значительный интерес для истории философии представляет само исследование принципа софийности в каждой из основных религиозно-философских традиций, составлявших культурное пространство поздней античности: такое исследование открывает сложный комплекс онтологических, гносеологических, антропологических проблем, характерных для данной традиции; позволяет осознать её фундаментальный внутренний принцип (А. Ф. Лосев), которым определялась позиция представителей этой традиции в религиозно-философском диалоге эпохи.

Историю философского изучения софийной проблематики поздней античности следует начинать с командировки В. С. Соловьёва в «Британский музей» в 1875 г. Непосредственным итогом этой поездки явились рукопись «Sophia», «Чтения о Богочеловечестве» (оба произведения несут на себе сильный отпечаток софийных концепций христианского гнозиса II – III вв.) и — начало той религиозно-философской традиции, которая позднее получила название «русской софиологии». Одной из характерных черт соловьёвского подхода к софийным концепциям поздней античности явился особый универсалистический пафос, благодаря которому мысль философа оказывается конгениальной мысли его источников (неоплатонических, гностических, ветхозаветно-иудейских, раннехристианских), проникнутых тем же пафосом сопряжения «мудрости Афин и Иерусалима». В философском учении о Софии, созданном В. С. Соловьёвым, многие из софийных концепций поздней античности обрели вторую жизнь.

Среди работ, развивающих софийные интуиции Вл. Соловьёва и при этом чрезвычайно значимых для понимания софийной проблематики поздней античности, особого внимания заслуживает знаменитое сочинение П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». В частности, в этой работе представлена одна из первых попыток комплексного историко-философского изучения принципа софийности на материалах отдельной культурной традиции (в данном случае, христианской). На основании исследования огромного массива богословских, литургических, агиографических, иконописных материалов П. А. Флоренский делал вывод, что три основных аспекта в христианском учении о Софии суть *три грани* или *три исторически последовательные формы манифестации* единой неизменной интуиции, данной в духовном опыте. В спекулятивном богословии Византии София, зачастую сближаясь с Богом-Словом, трактовалась как умный мир, *замысел Божий о совокупной твари*; в духовной культуре Руси этот замысел Божий — онтологическая основа всего сущего, — был понят, прежде всего, как перводанное естество *каждой отдельной твари*, «чистота и святость отдельной души»; в новое время (в религиозно-философских исканиях к.ХІХ – н.ХХв.) на первый план выходит стремление мыслить Софию как *совокупное спасённое человечество, Церковь*. В единстве этих трёх аспектов София трактуется Флоренским как вечная живая «Память Божия (курсив Флоренского — А. К.), в священных недрах которой есть всё, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие»³.

К софийным комплексам поздней античности обращались в нач. ХХ в. С. Н. Булгаков («Философия хозяйства», «Свет невечерний»), Л. П. Карсавин («София земная и горняя») и многие другие русские религиозные философы. Скрытая софийная проблематика, по существу, близкая к той, что мы находим в гностических источниках II в.,

³ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1. С. 321 – 391. Отметим, что все эти «три грани Софии», которые Флоренский располагает в хронологической последовательности, присутствовали в софийных умозрениях поздней античности.

обнаруживается (при сознательном отталкивании от построений софиологов) даже у Н. А. Бердяева. Кроме того, в первые десятилетия XX в. в России и на Западе (преимущественно, в Германии) появляется немало историко-философских исследований, посвящённых изучению софийной проблематики в отдельных памятниках и отдельных религиозно-философских традициях поздней античности⁴.

К середине 20-х гг., после депортации одних выдающихся философов и политического преследования других, в России исследование софийной проблематики практически прекращается и возобновляется лишь в последние десятилетия века (А. Ф. Лосев, С. С. Аверинцев, В. Н. Топоров, М. К. Трофимова). На Западе оно продолжается в рамках изучения гностицизма (Р. Бультман, Х. Йонас, Г. Лейзеганг, Е. Де Фай, М. Краузе, У. Бьянчи, К. Рудольф и др.), христианства (С. Булгаков, Г. Флоровский), иудейских религиозно-философских учений первых веков нашей эры (в первую очередь, в работах Г. Вольфсона и Г. Шолема). Кроме того, софийные темы поздней античности звучат в произведениях таких мыслителей, как П. Тейяр де Шарден⁵ и К.-Г. Юнг.

На сегодняшний день мы располагаем достаточно широким кругом историко-философских работ, посвящённых исследованию софийной проблематики в отдельных религиозно-философских традициях поздней античности. Среди них особое место занимает работа А. Ф. Лосева, который в последнем томе своей «Истории античной эстетики» выступил с итоговым утверждением о софийности *всех основных категорий античной культуры*. Согласно Лосеву, *софия* есть «такой принцип, который функционирует не просто как таковой, но и активно развивается во всём другом, активно его порождает, сам, однако, пребывая в нетронутым виде ... Решительно все категории бытия и мышления, как их понимает

⁴ См., например: Рождественский А. П. Книга премудрости Иисуса сына Сирахова. СПб., 1911; Benkenstein R. Der Begriff die Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments. Nordhausen, 1903; проблемы гностической софиологии обсуждаются в тот период в работах Липсиуса, Гилгенфельда, А. Гарнака.

⁵ См. его «Гимн Вечноженственному» и эссе «Мировая Душа» // Шипфлингер Т. София — Мария: целостный образ творения. М., 1997. С. 259 – 263.

античность, всегда именно *софийны* (курсив Лосева — А.К.), т.е. всегда функционируют как активно-осмысливающее порождение». Алексей Фёдорович доказывает софийный характер таких категорий, как элемент, число, ум, душа, эманация, потенция, энергия, эйдос, энтелехия, парадигма, ипотеса, логос и, по сути дела, всех бытийных структур, посредствующих между «сверх-сущим» Первоединым и «несущей» материей⁶. Мы можем заключить, таким образом, что софийные категории, как их мыслит античность, суть *категории выражения*, раскрытия первоединого в ином. Именно такое понимание софийных категорий и самого принципа софийности легло в основу настоящей работы.

Софийная проблематика в *ветхозаветно-иудейской* традиции обсуждается (преимущественно, в историко-филологическом ключе) в работах Дж. ван Рэда, Д. Моргана; не потеряли научного значения некоторые статьи, вошедшие в сборник «Аспекты Премудрости в иудаизме и раннем христианстве»⁷. Этой теме посвящена одна из работ С. С. Аверинцева⁸. Намечаются подступы к комплексному исследованию системы софийных категорий и образов в *гностической* традиции поздней античности⁹. Из исследований по проблемам *раннехристианского* софиесловия следует отметить работы Г. Флоровского, В. Бычкова и, особенно, С. С. Аверинцева¹⁰.

⁶ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 166 - 232.

⁷ См.: Rad G. van. *Wisdom in Israel*. Nashville, 1972; Morgan D.F. *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Atlanta, 1981; *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. Ed. R. L. Wilken. Notre Dame, 1975.

⁸ См.: Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. №1. 1994. С. 25 – 38.

⁹ См.: MacRae G. *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth* // *Novum Testamentum*. №12. 1990. P. 15 – 34; Good D. J. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. Atlanta, 1987; *Images of the Feminine in Gnosticism* / Ed. by K. L. King. Harrisburg (Pennsylv.), 2001.

¹⁰ См.: Флоровский Г. Тварь и тварность // Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 108 – 150; *его же* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Указ. соч. С. 394 – 414; Бычков В. В. *Aesthetica Patrum*. Эстетика отцов Церкви. М., 1995; Аверинцев С. С. Концепция Софии и смысл иконы // Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 6 - 13; *его же* К уяснению смысла надписи над конхой

Однако до сих пор нет обобщающего историко-философского исследования, в котором софийные комплексы основных религиозно-философских традиций поздней античности рассматривались бы в *их диалоге*. Попытка такого рода исследования и предпринята в настоящей монографии.

Таким образом, целью нашего исследования является историко-философское изучение принципа софийности на материале основных религиозно-философских традиций поздней античности (эллинистической, ветхозаветно-иудейской, гностической и раннехристианской). Для этого мы постараемся выявить и описать комплексы софийных категорий, характерных для каждой из указанных традиций; определить онтологический и гносеологический статусы софийных категорий; предпринять попытку реконструкции особой софийной логики (на примере одной из традиций); определить само понятие принципа софийности; выяснить степень взаимной открытости (диалогичности) комплексов софийных категорий в различных культурах поздней античности; обозначить специфику интерпретации принципа софийности в различных традициях эпохи; через это, наконец, определить экзистенциальные основания, специфические исходные интуиции каждой из этих традиций (в частности, уточнить историко-философское определение гностицизма).

Методология настоящей работы определена спецификой её предмета и представляет собой *позитивное историко-философское исследование*. Стремясь избежать как невольной модернизации и навязывания изучаемым текстам отвлечённых схем, так и ухода в экзегезу, мы ставим перед собой задачу вхождения в аутентичное смысловое пространство текста с последующей объективной историко-философской рефлексией, результатом которой является раскрытие и описание внутренней смысловой структуры текста (или отдельной категории). Примеры такого подхода мы находим в трудах А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева, Х. Йонаса, Б. Аланд, Р. В. Светлова, М. К. Трофимовой, И. С. Сидорова.

центральной апсиды Софии Киевской // Указ. соч. С. 214 – 243; *его же* Софиология и мариология: предварительные замечания // Указ. соч. С. 244 – 251.

Необходимы ещё два пояснения методологического характера:

1. Коль скоро софийная терминология есть терминология выражения (А. Ф. Лосев), круг софийной терминологии должен включать в себя те категории бытия и мышления, которые мыслятся не просто как таковые, но как служащие выражению во всём сущем первоединого начала. Однако поскольку бытие каждой вещи мыслилось в рассматриваемый период лишь в отношении к истоку всякого бытия и существование самого мира полагалось возможным лишь при условии некоей теофании, софийными, в той или иной мере, оказываются *практически все* категории. Каким образом, не выстраивая некой отвлечённой схемы, выявить во всём многообразии софийной терминологии хотя бы одной культурной традиции единую систему интуиций?

В литературе мы находим несколько удачных примеров такого рода систематизации. Среди них особого внимания заслуживает подход А. Ф. Лосева¹¹, выделившего в софийных воззрениях В. С. Соловьёва ряд аспектов, располагаемых по мере иерархического нисхождения (не столько в стадияльном, сколько в «описательном» смысле) — от абсолютно-божественного и богочеловеческого до тварных космологического и антропологического. Эти четыре основных аспекта дополняются, по Лосеву, ещё шестью: "универсально-феминистическим" ("разновидность четвёртого аспекта"), "интимно-романтическим" и "эстетически-творческим" (относимыми к третьему и четвёртому — тварным аспектам Софии), магическим, национально-русским и эсхатологическим. Достоинство данного подхода в том, что в многообразии софийных представлений того или иного мыслителя или той или иной культурной традиции он позволяет различить наиболее характерные, основные моменты, описать *систему* этих представлений в её историческом своеобразии. Поскольку наша задача заключается именно в выявлении и описании комплексов софийных представлений, характерных для каждой из

¹¹ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 210 - 256.

традиций, составлявших культурное пространство поздней античности, мы пойдём именно этим путём, начиная исследование каждого комплекса с того аспекта Софии, который наиболее близок к абсолютному первоначалу (как оно мыслится в данной традиции), и далее последовательно раскрывая всё многообразие характерных аспектов этого комплекса.

2. Стремясь примирить широту поставленных задач с принципиально ограниченным объёмом данного исследования, мы выдвигаем на первый план две религиозно-философские традиции эпохи: ветхозаветно-иудейскую и гностическую. При этом каждый проблемно-понятийный комплекс данных традиций рассматривается нами в общем контексте духовной культуры поздней античности. Это позволяет проследить моменты диалога и преемственности между софийными представлениями в иудаизме и эллинистической философии, христианстве и гностицизме; позволяет в итоге рассмотреть единое диалогичное образно-понятийное поле софийной проблематики поздней античности, делает очевидной взаимосвязь и внутреннюю преемственность в развитии софийных комплексов основных религиозно-философских традиций периода.

Нам предстоит провести историко-философское исследование обширного комплекса софийных категорий ветхозаветно-иудейской мысли; мы постараемся реконструировать особую софийную логику данной традиции, в которой своеобразная «вертикальная» структура важнейших категорий (таких как Имя Божие, Премудрость, Дух Господень, Слово Божие и ряд других) оказывается сопряжена с их комплексной соположенностью.

На основании проведённого сопоставления гностицизма с основными религиозными и религиозно-философскими движениями поздней античности по ряду ключевых тем (в частности, нам предстоит соотнести учения о космогонической объективации в гностицизме и эллинистической философии) необходимо будет выявить

экзистенциальные основания данного феномена и уточнить его историко-философское определение.

Наконец, в предлагаемой работе нам предстоит исследовать систему софийных категорий «Евангелия истины» — одного из наиболее интересных, с историко-философской точки зрения, памятников христианского гностицизма. К слову, исследование дополняется авторским переводом памятника.

Уместно выделить ряд рабочих гипотез, из которых мы будем исходить в данном исследовании. Во-первых, представляется оправданным предположение о том, что софийная терминология выступает в религиозных и философских традициях поздней античности как *терминология выражения*, и сам принцип софийности в его наиболее широкой, общей трактовке есть *принцип выражения* абсолютного бытия в бытии мира и человека (или, что то же, — принцип связи, укоренённости бытия относительного в абсолютном). Таким образом, софийные категории схватывают момент тождества трансцендентного и имманентного (каким бы парадоксальным факт такого тождества ни казался).

Далее. Нам представляется, что утверждение А. Ф. Лосева о софийности «всех основных категорий бытия и мышления» приложимо не только к традиции эллинистической философии, но и к другим религиозно-философским традициям поздней античности (ветхозаветно-иудейской, гностической, раннехристианской). При этом различные трактовки принципа софийности, которые мы наблюдаем в эллинистической философии, иудаизме, гностицизме и раннем христианстве, отражают сущностную специфику каждой из этих традиций.

И, наконец, с историко-философской точки зрения, сущность синкретизма поздней античности определяется происходящей в этот период сменой культурной парадигмы, что выразилось, в частности, в *персоналистической* интерпретации ряда ключевых категорий античной философии («умный космос», «Логос», «софия» и т.д.) в гностицизме и христианстве.

Глава I. Софийная терминология в Ветхом Завете и иудаизме первых веков нашей эры

1. Термин *София* (ḥk̄m̄h, σοφία) в традиции позднеантичного иудаизма

В исследованиях софийной символики в иудаизме эпохи поздней античности мы будем опираться, прежде всего, на материалы I в. до н. э. — III в. н. э., но поскольку эти материалы представляют традицию, берущую начало в софийных образах Ветхого Завета и постоянно к этим образам обращающуюся в непрерывном толковании и осмыслении, в круг наших источников необходимо включить не только талмудические трактаты, сохранившие ряд интереснейших свидетельств о существовании практики софийных умозрений среди палестинских равви первых веков нашей эры, не только современные им и, по всей вероятности, вышедшие из той же культурной среды¹² памятники т.н. литературы Nekhaloth (небесных чертогов), повествующие о восхождении в миры Меркабы — Божьей колесницы, не только произведения иудейской апокалиптики, письменные памятники Кумрана и труды Филона Александрийского, но и ряд ветхозаветных текстов, специально посвящённых Софии (28-я глава Книги Иова, 8-я и 9-я главы Книги Притч, из более поздних — иерусалимская Книга премудрости Иисуса сына Сирахова и написанная в Александрии в III или II в. до н. э. Книга премудрости Соломона), и, шире, весь комплекс книг Ветхого Завета, символику которых иудейские мыслители первых веков привлекали к раскрытию проблемы теофании.

"Абсолютно божественный аспект" и проблема дотварной Софии

Можно ли говорить, что в ветхозаветно-иудейских

¹² См. об этом: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965.

умозрениях о Софии существовал аспект, который А. Ф. Лосев, по отношению к философии В. Соловьёва, характеризовал как "София абсолютно божественная, домировая и внемировая и, следовательно, *дотварная*"¹³? Казалось бы, нет: на первый взгляд, весь Ветхий Завет имеет дело лишь с отношениями между Богом и Его творением; кажется, теофания, как описывает её Ветхий Завет и иудейские памятники интересующей нас эпохи, есть откровение Бога Своей твари (видимой или невидимой, земной или небесной, но твари) и — *только* в сфере тварного; грубо говоря, Богу просто *негде* являться, кроме как в тварном. Ангелы книги Бытия, через которых Бог говорит от первого лица, облачный и огненный столпы Исхода, пребывание *имени Божия* в храме Соломона, Шехина (наделённое ипостасными чертами *присутствие Бога*), незримо изобильно наполняющая ангельские миры Меркабы, или *слава Божия*, восседающая на престоле, находящемся на высшем из небес, — суть частные случаи откровения трансцендентного Бога в *Своём тварном*.

Всё это заставляло бы исключить разговор о нетварной или дотварной Софии в ветхозаветных и раввинистических памятниках, если бы не одно обстоятельство. Мир — как земной, так и небесный, ангельский — *возникает*. Причём возникает не в описательном только смысле, как вечный в принципе космос в "Тимее" Платона, но по существу. Мира некогда не было и, в общем-то, *могло бы и не быть*; своим возникновением он обязан свободному волевому акту Божества. Несомненно, что факт возникновения, начала мира и связанная с этим его эсхатологическая направленность на грядущее "свершение" составляли существеннейший момент в миропонимании иудеев. Даже столь эллинистически ориентированный иудейский мыслитель, как Филон Александрийский, утверждал, что в первый день творения Бог создавал — прежде не бывший! — мир идей (Orif. 15-35)¹⁴. О

¹³ Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 231. Ср. сходные определения Софии в ранней работе самого Лосева, условно названной "Одиннадцать тезисов о Софии, Церкви, Имени" (Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997. С. 23).

¹⁴ Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 53-57. Впрочем, справедливости ради следует отметить, что речь здесь идёт не столько о

космологизме античного мышления и историзме иудейского написано достаточно много¹⁵. Для нас же сейчас важнее всего то, что с признанием безусловности изначального акта творения мысль иудейских философов и богословов с непоколебимым упорством устремилась к разрешению проблемы *возникновения* тварного, внебожественного бытия и того, что этому возникновению предшествовало. В процессе этих изысканий в генезисе тварного были выделены такие моменты, которые могли трактоваться как "переходные" между собственно бытием Бога, пребывающего в Своей неизъяснимой сущности (но несомненно, причастные этому бытию), и бытием твари.

О том, насколько интенсивны были мистико-спекулятивные изыскания относительно того, что предшествовало акту творения, мы можем судить по настойчиво повторяющимся запретам Талмуда, стремящимся оградить тайну внутрибожественного бытия: "Тому, кто размышляет о следующих четырёх вещах, лучше бы не родиться на свет: что выше и что ниже, что прежде и что после"¹⁶. Весьма характерны слова, которыми мотивируется этот запрет: "Тому, кто *не щадит чести своего Творца*, лучше бы не родиться на свет"¹⁷.

Всё же, до нас дошёл замечательный текст, позволяющий судить о том, как могла мыслиться эта *изначальная теофания* — безусловно, до-мировая и в метафизическом смысле *предшествующая творению*. Речь

творении из ничего, сколько о строительстве умного мира из вечного "материала" — Божьих мыслей.

¹⁵ См., например: Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 259-261; Аверинцев С. С. Греческая "литература" и ближневосточная "словесность". — Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 206-256; Бычков В. В. *Aesthetica Patrum*. М., 1995. С. 22-23.

¹⁶ Хагига, II.1; ср. II.1.2.1 и II.1.2.7 (здесь и далее Талмуд цитируется по изданию: Талмуд, Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1899 - 1904; трактат Хагига помещён во 2-м томе).

Заметим, что цель подобных запретов и предостережений (за которыми, как правило, следуют именно повествования о таких мистико-спекулятивных изысканиях!) — не столько пресечь практику этих спекуляций, сколько защитить её от возможной профанации (ср. Хагига II.1.2.3 — II.1.2.5).

¹⁷ Там же, II.1.

идёт об определении Премудрости Божией в книге Премудрости Соломона, 7:25-26:

"Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя ... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его".

Контекст, создаваемый общим строем произведения, допускает различие в данном определении трёх диалектически связанных моментов. Когда о Премудрости говорится как о "дыхании силы Божией" и "чистом изливании славы Вседержителя", речь идёт об *активном начале в теофании*; о том моменте богоявления, где в нём выступает *Сам Бог*. В то же время, в определении Премудрости как "*чистого зеркала действия Божия*" присутствует то начало, которое от века восприняло эту силу и славу, начало безусловно пассивное, *женское* (ср. далее 8:3-4: Премудрость — Возлюбленная Божия, таинница Его ума). Едва ли это начало может трактоваться как тварное; скорее, это некая внутрибожественная "*пра-материя*" (или пратопос), *в которой осуществляется превечная теофания (до и вне мира)*; именно этот аспект Софии описывали средневековые каббалисты (концепция "зод ха цимцум")¹⁸ и В. С. Соловьёв¹⁹. Определение находит завершение в своём третьем аспекте, когда София трактуется как "образ благости" Божией, единство выражаемого и выражающего начал в теофании. Этот момент в определении Премудрости, возможно, связанный с Быт. 1:26-27²⁰, нашёл продолжение в последующей христологии (ср. Ин 1:18; 14:9; Колос 1:15), но прежде того — в умозрениях, давших начало "сефианским" (т.е. "иудео-гностическим")²¹

¹⁸ См.: Френч М. Премудрость в личности // ВФ. 2000. № 4. С. 80-111; Соловьёв В. С. Каббала // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д., 1997. С. 153-154.

¹⁹ Чтения о Богочеловечестве, VII и VIII.

²⁰ «Сотворил человека по образу Своему, мужчине и женщине, сотворил их».

²¹ О происхождении сефианского гнозиса см., наприм., Turner J. D. Gnosticism and Platonism. The platonizing Sethian texts from the Nag-Hammadi Library in their relation to later platonic literature. — Studies in Neoplatonism, 6. Ed. Wallis R. T. and Bergman J. Albany (Nebraska), 1992. P. 427-428.

учениям о "Бессмертном Человеке", сизигическом единстве мужского и женского аспектов, как о первой манифестации, или "образе", высшего непознаваемого божества²².

Отметим, что термины "сила" (δύναμις), "слава" (δόξα) и "образ" (εἰκών), которые здесь представлены как *атрибуты единой Софии*, входят в устойчивый ряд софийных терминов как Ветхого Завета, так и более поздних иудейских, христианских и гностических памятников.

Итак, можно утверждать, что иудеи действительно знали (по крайней мере с III или со II в. до н. э.) *дотварную*, абсолютно божественную Софию. Подчеркнём важную особенность: софийная терминология в данном случае выступает как *терминология теофании*. Поэтому, как бы ни соблазнительно было указывать на сравнительно поздний характер памятника, подозревать в учении о Софии как предвечной восприемнице божественного действия влияние платонических учений о бескачественной материи (в том числе о внутриумной, интеллигибельной материи Плотина²³ и его предшественников), всё же нельзя не видеть строго библейской, монотеистической обусловленности этого текста: данное здесь определение предмирной Софии представляет собой в то же время *наиболее общее, парадигматическое определение самого принципа теофании*, в котором различаются выражаемое (точнее, "Выражающийся"), выражающее и собственно выражение: София есть *и* Бог как являющийся, *и* некое *Своё иное* Бога, в котором совершается это изначальное богоявление, *и* образ Божий — изначальное

²² См. подробнее: Good D. J. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. Atlanta, 1987. Характерно, что мужской аспект "Бессмертного Человека", как правило, именовался Сифом (о котором ещё Филон говорил как о источнике божественной мудрости, питающем ум Адама, Post. 10; ср. коммент. И. А. Макарова — указ. издание, с. 296), а женский — Софией. Таким образом, мы можем утверждать, что в сефианском (а затем и в валентинианском) гнозисе нашло выражение представление, коренящееся в *иудейской эзотерике*: явленный образ трансцендентного Бога, во-первых, антропоморфен, а во-вторых, представляя собой *всецелого* человека (ср. Быт 1:26-27), андрогинен.

²³ Ср. Плотин. Эн. II 4. 3-5.

выражение Бога в *преображении* "иного"²⁴. Наконец, что особенно важно, этот общий принцип теофании трактуется не отвлечённо-логически, но — в согласии со всем внутренним строем Ветхого Завета — подчёркнуто *персоналистически*, как особая божественная *личность*.

В качестве более поздних аналогов такой абсолютно божественной, до и вне-тварной Софии в иудаизме можно указать на упомянутое каббалистическое учение о изначальном кенозисе, или "тайне божественных стягиваний" ("зод ха цимцум"), при котором Бесконечный, Эйн-Соф, даёт *в самом себе* место некоему пустому "пространству", или праматерии, как возможности последующего творения. Можно упомянуть и учение о Изначальной Воле, которая выступает как первая манифестация Эйн-Соф²⁵; но в целом, тексты, касающиеся дотварной теофании, или дотварной Премудрости, в иудаизме чрезвычайно редки.

Абсолютно божественная София, обращённая к твари

Гораздо чаще мы встречаемся с текстами, описывающими *ту же* абсолютно божественную Премудрость

²⁴ Ещё раз подчеркнём: в предвечной Софии обнаруживается *единство* нетварного (Бог в Своём выражении) и тварного («чистое зеркало действия Божия») аспектов. Можно согласиться с тем, что говорить здесь только лишь о «нетварной» Софии — неточно: в действительности она (как ни парадоксально) — и тварная, и нетварная *одновременно*. Здесь вполне уместна аналогия с парадоксальным христианским догматом о двух природах во Христе. Он — с необходимостью — всецело Бог и всецело человек, тварная и нетварная природы пребывают в Нём неслиянно и нераздельно.

²⁵ См.: Scholem G. Kabbalah. N.Y., 1974. P. 88-97. Утверждение этого автора о том, что в средневековой Каббале не появилось ничего принципиально нового по сравнению с тем, что было накоплено традицией эзотерического иудаизма к III в. н. э. (Scholem G. Origins of the Kabbalah. Princeton, 1992. P. 24), в данном случае подкрепляется рядом христианских и гностических параллелей II - IV вв.: ср. учение о *воле* как первой ступени выражения бесконечного и непостижимого в Своём существе Бога в "Евангелии истины" (37.16-26) или о творческой *воле*, тождественной *премудрости* и *силе*, у Григория Нисского ("О шестодневе". — Творения свят. Григория Нисского. Ч. I. М., 1861. С. 9).

в её отношении к творению. Древнейший из таких текстов содержится в восьмой и, отчасти, в девятой главах библейской книги Притч²⁶. Премудрость (חכמה, Хокма) — вселенская и человеческая правда, имманентный принцип устроенности и космоса, и государства — говорит о себе как о *начале* путей Господних (т.е. Хокма-Премудрость уже тогда могла трактоваться как первая манифестация Бога), о своём царственном помазании прежде создания неба и земли и начальных пылинок вселенной (8:22-27). Единая радость Творца и первозданной твари, играющая и веселящаяся пред Богом на Его земном кругу²⁷, она предстаёт как искусная художница и мудрая устроительница этого мира; более того, как сам принцип жизни и бытия²⁸. В этом своём качестве Премудрость, проявляясь «в малой вселенной человеческого дома и в большом доме богозданной вселенной», сближается с образом «мудрой жены», противостоящей «злой жене», воле расточающей и разрушающей²⁹.

На Хокму-Премудрость как начало мирового порядка и устроенности указывает и книга Иова: когда Бог *"ветру полагал вес и располагал воду по мере, когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной, тогда Он видел её и явил её"* (28:25-27). Премудрость явлена в гармонии мира, но по существу ведома лишь Богу. Поэтому 28-я глава книги Иова строится как подлинная *sophiologia negativa*: премудрость сокрыта от мира, её нет ни в земле, ни в море, ни в бездне, ни в Шеоле; человеку она дана лишь апофатически: «вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла —

²⁶ Несмотря на хронологическую многослойность текста Книги Притч, известный отечественный востоковед В. В. Иванов находит возможным относить её к числу древнейших книг Ветхого Завета и датировать второй половиной II тыс. до н. э. (Иванов В. В. Гностическое понимание мудрости и его продолжение в русском учении о Софии // Россия и Гнозис: материалы конференции. М.: ВГБИЛ, 1996. С. 6).

²⁷ Притч 8:30-31; ср. рефрен первой главы кн. Бытия: "и вот, хорошо весьма" и Иов 38:4-7: "Где ты был, когда Я заложил основание земли ... при ликующем пении всех утренних звёзд, когда все сыны Божии восклицали (от радости)?" (пер. М. И. Рижского).

²⁸ Ср. Притч 8:35 ("кто нашёл меня, тот нашёл жизнь") и 8:36 ("все ненавидящие меня любят смерть").

²⁹ См.: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 222.

разум» (28:28).

Хотелось бы обратить внимание на один существенный момент в трактовке понятия-мифологемы Премудрости Божией в Иов 28:27: при устройении мира Бог *взирает* на премудрость и *являет* её, в точности как платоновский Демиург, созерцающий умный мир и являющий его образ в упорядоченности космоса (Tim., 28a-29a и далее). Можем ли мы подозревать здесь влияние платонической философии? Могли бы; но перед нами — "платонизм" до Платона (или, может быть, современный его первым диалогам): большинство исследователей датирует Книгу Иова V или самым началом IV в. до н. э.³⁰

Более справедливо видеть в этой "парадигматической" трактовке Премудрости проявление древней традиции, существовавшей на Ближнем Востоке по крайней мере с III тыс. до н. э. Так, уже у шумеров в представлениях о «мэ» (вавилонское «шимту») — принципах бытия вещей и даже «родовых понятиях», таких как «божественность», «царственность», «враждебность», «правда», «писцовство», «кузнечество» и т.д.,³¹ — можно видеть ранний аналог тех логосов и идей, о которых позднее учили философы Ионии и Аттики. Для нашего исследования крайне важен шумерский научный текст, где мэ в своём предельно обобщённом виде трактуется как *андрогинный порождающий принцип всецелого бытия*: приводимая в этом тексте генеалогия богов возглавляется четой «Божественного господина мэ Вселенной» и «Божественной госпожи мэ Вселенной»³². Сходные концепции выразились и в вавилонском представлении о том, что каждый город имеет небесный прообраз, многократно

³⁰ См.: Рижский М. И. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 22.

³¹ См.: Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 40-41; ср. также в ст.: Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб., 1994. С. 15-37.

³² За ними следует вторая чета божеств — «Господин и госпожа дней жизни» и т.д. (см.: Клочков И. С. Указ. соч. С. 41). Эта шумерская теогония представляет яркий прообраз теогоний позднейших гностических текстов, сходным образом изображавших взаимопорождение сизигий мифологически персонифицированных понятий.

превосходящий своё земное отображение³³.

В Ветхом Завете мы встречаемся с подобным представлением о предсуществующих "идеальных" образах вещей уже в книге Исхода: на закрытом облаками Синае (в позднейшей талмудической и филоновской интерпретации — на небе) Моисею был явлен некий образ (или даже "схема"³⁴; в Септуагинте — *παράδειγμα*) будущей скинии и всей её утвари (ср. Числ. 8:4; 1 Паралип. 28:12,19; Прем. Сол. 9:8; ср. также Сир. 24:4 о небесном храме Премудрости). В Талмуде, а ещё раньше — в иудейской апокалиптике, широко представлено учение о идеальном предсуществовании (либо в виде сотворённой духовной сущности, либо в виде мысли, прежде создания мира пришедшей на ум Божий³⁵) и последующем воплощении в творении десяти "вещей": Торы, престола славы, храма, патриархов, Израиля, имени Мессии, покаяния, рая, ада и Святой земли — учение, отражающее, очевидно, не заимствованное, а древнее исконно семитское воззрение. Конечно, иудеи не были и, в силу многих обстоятельств, не могли быть создателями философского идеализма, но несомненно, что "библейские платоники" поздней античности (как иудейские, так и христианские, и гностические) были не столь уж беспочвенны в своих поисках единства мудрости Афин и Иерусалима.

Особенно интересно, в связи с этим, прослеживающееся уже в памятниках нач. II в. до н. э. (ср. Сирах, гл. 24, особ. ст. 25-29) отождествление вечной Премудрости Божией, в начале творения исшедшей из Эдема для орошения рая (Сирах, 24:32-34; ср. Быт. 2:10), а позднее поселившейся и произросшей в Израиле, и *изначальной Торы* (парадоксальным образом до буквы идентичной Закону Моисееву), которая мыслится как совокупность творческих замыслов Бога и образец будущего творения: "Бог воззрил на

³³ Клочков И. С. Указ. соч. С. 54.

³⁴ См.: Учение. Пятикнижие Моисеево / пер., введение и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 135.

³⁵ Wolfson H. A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. I. Cambridge (Massach.), 1948. P. 182.

Закон и сотворил мир"³⁶.

К софийному значению образа Торы мы вернёмся чуть ниже, а сейчас коснёмся ещё одного текста, описывающего абсолютно божественную Софию в её отношении к Богу и творению. В одном из произведений Филона Александрийского³⁷ мы встречаем рассуждение о Боге как об отце космоса, а о Премудрости, самодостаточной, как Он сам, — как о *супруге* Божией и *матери* космоса, "давшей целому завершённость". Таким образом, София мыслится здесь как некая *умная* (поскольку σοφία) *материя* (поскольку именно её философы со времён Платона именовали "матерью космоса", ср. Tim. 50d). Но интеллигибельная, умная материя, образующая сами эйдосы и в этом сближаемая с *софией* (ср. Плотин, Эн. II 4. 3-5), могла бы трактоваться эллинистическим философом только как мать *умопостигаемого* мира. С другой стороны, восприимница смысловых истечений единого и мать чувственного космоса, для эллина — безобразная материя, самодовлеющая, но сама по себе всякого смысла лишённая. Таким образом, данный текст Филона не может быть понят в смысловом поле одной лишь эллинистической мысли. Поэтому приведённую здесь трактовку Премудрости следует рассматривать как одну из точек соприкосновения, диалога традиции ветхозаветной софиологии (ср. "давшая целому завершённость" — "художница всего", Притч 8:30 и Прем. Сол. 7:21) и эллинистических (неопифагорейских и платонических) учений об умопостигаемой материи, νοητή ὕλη.

(К слову, связь Филона с традицией библейского софиесловия можно проследить и на примере другого его текста. В том же трактате (Det. 115-117) Премудрость, ставшая "как бы матерью для находящихся внутри мироздания", изображается как *источник*, питающий собою всё сущее. Такое сопоставление Премудрости с рекою жизни (ср. Быт. 2:10) мы встречаем уже в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова

³⁶ "Берешит-Рабба", 1.1; цит. по: Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 220.

³⁷ Det. 54; см.: Филон Александрийский. Толкования ... С. 211.

(24:31-36): бездна Премудрости, изначально присущая Богу, выходит в первоизданное творение (рай) сначала "как канал из реки" ("Я сказала: полью мой сад и напою мои гряды"), который, наполняя сущее, разливается затем полноводной рекою и морем³⁸. Софийно окрашенный образ небесной реки, исходящей от престола Божия и изливающейся в мир, имеет долгую историю. Появляясь уже у пророков (Дан. 7:10; ср. Иезек. 47:1-12), он играет важную роль в иудейской, а затем и в христианской апокалиптике (ср. Откр. 22:1-2). "Небесный Иордан мудрых вод", в котором рождаются божества и праведные души, занимает центральное место в верованиях мандеев — представителей единственного дошедшего до наших дней гностического течения, происхождение которого связано, возможно, с общиной учеников Иоанна Крестителя³⁹. Тот же образ мы встречаем в одном из валентинианских текстов библиотеки Наг-Хаммади⁴⁰: Иордан есть божественная "полнота целокупного знания", явленная в мир Христом и запечатленная Иоанном. Исследование и толкование священного текста есть не что иное, как погружение в Иордан, крещение и восхождение "вверх по его течению" в духовный мир, "Эон".)

Одним из самых сложных моментов в учении о Софии, как оно даётся в Ветхом Завете и в иудейской мистике поздней античности, является представление о *церогамии* (священном браке) Бога и Софии. Позже, рассмотрев всё богатство софийной терминологии в иудаизме, мы сможем охарактеризовать это учение более полно; сейчас же лишь наметим основные его черты, связанные непосредственно с

³⁸ Заметим, таким образом, что выражение, проявление вечной божественной премудрости в мире и человечестве мыслилось *исторически*, как процесс, движущийся к своей цели.

³⁹ О значении "Иордана мудрых вод" в верованиях мандеев (в частности, в мандейской теогонии) свидетельствуют тексты, приводимые в кн.: Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917 (репринт: Брюссель, 1991). С. 101-104. См. также собрание мандейских текстов (в английском переводе) в Интернете. URL: <http://www.home.online.no/~noetic.htm>.

⁴⁰ См.: On the Baptism A. — The Nag Hammadi Library in English, translated and introduced by members of the Coptic gnostic library project of the Institute for Antiquity and Christianity. Ed. by J. M. Robinson. 3rd edition, completely revised. San Francisco, 1988.

термином *София*. Мы уже видели, что в определении Премудрости, данном в Прем. Сол. 7:25-26, есть аспект воспринимающий и выражающий ("чистое зеркало действия Божия"), аспект, который легко мог трактоваться как некое *женское* начало в таинстве теофании, превращающемся, таким образом, — мифологически — в таинство брака. Подобная трактовка находит дополнительное подтверждение в словах: "она возвышает своё благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил её" (Прем. Сол. 8:3). Мы также видели, что Филон в Det. 54 говорит о Премудрости как о супруге Божией. Позднее эта мистика софийного брака активно развивается в Каббале⁴¹. Возникает вопрос: как вообще возможно учение о иерогамии в монотеистическом иудаизме, если и само слово "богиня" практически исчезло из древнееврейского языка (точнее, того древнееврейского, который дошёл до нас в библейских текстах)⁴²? Следует ли видеть в нём случайные следы древнесемитских представлений о супруге верховного божества (Анат, Ашере и т.д.)⁴³, или это учение возникает в силу действия неких архетипических констант, проявляющихся как в мифологии, так и в религиозно-философской мысли, в т.ч. и монотеистической? Как бы то ни было, каково *действительное значение* учения о иерогамии в софиологии иудаизма?

Не будем торопиться с ответом на этот вопрос; добавим лишь к поставленной проблеме ещё один штрих: та же божественная Премудрость, о которой говорится как о

⁴¹ См.: Scholem G. *Origins of Kabbalah*. Princeton, 1992. P. 93-97, 168-172. Ср. также "каббалистическое учение о Софии" (характеристика С. М. Соловьёва — А. К.) в "Белой лилии" Вл. С. Соловьёва: «Когда Адонай мощной властью / В себе семь духов возбудил / И пламя огненное страсти / Сияньем тихим утолил, — / Тогда над трепетною бездной, / Средь опрокинутых небес, / В короне, радужной и звездной, / Полна таинственных чудес, / Пред ним явилась дева рая / И сетью золотых кудрей / Его окутала, играя, / И неподвижно утопая / В лазурном пламени очей, / Благословил он всё, взирая / На лик возлюбленной своей» (цит. по: Соловьёв С. М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 157).

⁴² Это слово появляется лишь в одной книге Ветхого Завета — Иерем. 7:18; 44:17 и 25.

⁴³ Именно такой взгляд представлен в работе: Smith S. M. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford — New York, 2001.

возлюбленной и супруге самого Бога, в ряде текстов выступает как небесная возлюбленная и даже супруга праведного мудреца. "Я полюбил её и взыскал от юности моей, и пожелал взять её в невесту себе, и стал любителем красоты её," — говорит автор Премудрости Соломона (8:2). Та же тема звучит в Сирах, 51:18-29 (особенно в том варианте этой книги, который был найден в Кумране⁴⁴). Согласно Филону Александрийскому⁴⁵, Сарра, жена Авраама, есть не более и не менее как лик всецелой Премудрости, явленной человеческому уму, точнее, единый лик премудрости и добродетели (ср. аналогичное единство мудрости и добродетели в греч. $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, которую А. Ф. Лосев справедливо относил к кругу софийных терминов античной традиции⁴⁶). Долгая бездетность Сарры означает, что Авраам, от юности избравший её своей госпожой и возлюбленной, долго ещё не был способен познать её самоё (а не сумму мирской учёности, которую символизирует служанка Агарь) и принять от неё плод. Замечательно, что и сам Филон говорит о Сарре-Премудрости как о своей возлюбленной (*De congr.* 74-76)⁴⁷.

На протяжении более чем трёх тысячелетий существования традиции библейского софиесловия в иудаизме и, позднее, в христианстве не раз возникал вопрос об онтологическом статусе Премудрости Божией. Является ли она лишь метафорическим обозначением Бога в Его отношении к творению, или это — некая самостоятельная сущность, сотворённая (ср.: "Господь *сотворил меня* началом путей Своих", Притч 8:22, по Септуагинте) или превечно рождённая, как единосущный Богу Сын? Нередко предпринимались

⁴⁴ См.: Тынтарев К. (Ифтах Цур). Поэзия откровения: от иерусалимских книжников к раннему гностицизму. Из древнееврейской поэзии // Человек. 1992. № 5. С. 140, 142.

⁴⁵ *De congr.* 2-14 и далее.

⁴⁶ См. Лосев А. Ф. ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 220-232.

⁴⁷ Подробнее см.: Каменских А.А. «Сизигии» Филона Александрийского // СХОЛН. Т. III, вып. 2. 2009. С. 445 – 450.

попытки трактовать её платонически — как некий совокупный лик мира творческих архетипов (ср. Филон, "О сотворении мира", 20; Ориген, *In Iohan.*, I, 34, 243-246). Можно вспомнить и о том, что в IV в. нередкое в христианской среде отождествление Христа и Премудрости книги Притч служило Арию одним из решающих аргументов в пользу его утверждения о тварности Сына Божия.

Не торопясь с окончательными выводами по всему кругу вопросов, связанных с иудейской Софией, уже сейчас мы можем утверждать следующее.

Во-первых, рассуждая о тварности или нетварности библейской Хокмы, о том, мыслилась ли она как самостоятельное существо или как явленный в творении аспект самого Бога, мы всегда должны остерегаться невольной модернизации, т. е. привлечения к интерпретации библейских текстов тех богословских категорий (*creatio* и *γένεσις*, *φύσις*, *οὐσία* и *ὑπόστασις*), которые были догматически осмыслены и различены лишь в последующие эпохи в совершенно иной культурной ситуации — в кругах философствующих иудеев⁴⁸ и христиан Александрии первых веков н. э., в христологических спорах IV и в исихастских — XIV столетий и т.д. В языке авторов речей Премудрости в книге Притч (гл. 8) или в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (гл. 24) нет той догматической строгости, которая требовалась бы от христианских писателей эпохи Ария и Василия Великого: Премудрость "родилась" (Притч, 8:24, 25) и "была сотворена" (Притч 8:22, по Септ.), она "вышла из уст Всевышнего" (Сирах, 24:3) и была предвечно "произведена" Им (Сирах, 24:8,10) и т.д. Очевидно, для авторов этих текстов, разделённых более чем тысячелетием, но свидетельствующих о существовании единой традиции библейского софиесловия, просто не существовало проблемы тварности или нетварности Хокмы-

⁴⁸ Ещё у Филона практически нет различения между рождением и творением (*γένεσις* в его трактате "О сотворении мира" может означать и творение, и рождение, и становление) — различения, приобретшего подлинную значимость лишь на христианской почве, где Невозникший (*ἀγέννητος*) может мыслиться как Рождённый (*γένετος*).

Софии. Куда важнее для них было выразить непосредственную интуицию: всё святое и прекрасное, стремящееся к гармонии и ладу в природе и среди людей, имеет *вечный, божественный источник и основу*, и сам источник этот, связующий с Богом мир и человека (ср. упомянутый образ Премудрости как источника ведения и бытия: Сирах, 24:32-34; Филон, Det. 115-117) — *живой и мудрый, обладающий собственным личным бытием, собственным, и притом женским, ликом*.

Во-вторых, особенно важно не упускать из виду, что библейские тексты, описывающие абсолютно божественную Премудрость, "имеющую сожитие с Богом" и "присядающую престолу Его", именующие её "таинницей ума Божия и избирательницей дел Его"⁴⁹, всячески подчёркивают также её *имманентность* миру и человечеству (ср. тождество вечной Премудрости, прежде создания мира исшедшей из уст Божьих, и той, что позднее "укоренилась и произросла" в школах Израиля, — Сирах, 24:3, 13), что делает почти невозможным различение нетварных и тварных аспектов в едином образе библейской Хокмы-Софии.

⁴⁹ Прем. Сол. 8:3-4; 9:4.

2. Другие имена и образы библейской Софии

Имя Божие

Символику теофании, развивавшуюся в иудейской традиции, едва ли можно представлять в виде системы строго определённых категорий. Во многом справедливо утверждение С. С. Аверинцева о том, что некоторые ветхозаветные "понятия-мифологемы" выступают "почти как равнозначные"⁵⁰. Подчас смысловые поля отдельных символов, частично перекрываясь, совпадают друг с другом (что, кстати, создавало возможность для построения сложных цепочек аналогий). Тем не менее, каждый из таких символов своеобразен; он описывает определённый аспект, или смысловую грань, теофании.

Так, любому внимательному читателю Ветхого Завета ясен пафос личности (в особенности *абсолютной личности*), которым буквально пронизаны все его тексты. Есть ли в многообразии софийных символов Ветхого Завета такой, в котором схватывался бы и раскрывался преимущественно именно этот момент *личного, индивидуально-живого* присутствия Бога в откровении? Ясно, что в качестве такого символа не могли выступать "сила" и "слава", лишь указывающие на энергичную, творческую мощь теофании, но ничего не говорящие о том, *Кто* является. Сходным образом и категория Шехины указывает только на *сам факт* непосредственного присутствия Бога в откровении. Категория духа, с его свободным всеприсутствием (ср. Прем. Сол. 7:22-24), мудрым вразумлением и нежной, рачительной заботой о сущем, конечно, указывает на пронизанность бытия Божьей волей и промыслом, однако, *сам* Бог в ней также не раскрывается. "Премудрость" и "слово", казалось бы, в большей мере связаны с *личным* самораскрытием Бога, однако истории философии известно множество примеров, когда эти категории трактовались не только вполне безлично, но даже не требовали для себя никакого субъекта⁵¹. Известна ли нам

⁵⁰ Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 220.

⁵¹ Ср., например, рассуждение Платона о слове, "безгласно и беззвучно изрекаемом в самодвижущемся космосе" ("Тимей", 37a - c).

категория, с необходимостью связанная с личностью, являющаяся её непосредственной смысловой эманацией? Весь опыт человеческой культуры показывает, что такой категорией может быть только *имя*⁵². Именно с этой категорией уже в древнейших текстах Ветхого Завета связывается мысль о полноте *личного* присутствия Бога в откровении. Не рискуя приводить в данной работе анализ всего массива текстов о имени Божиим, содержащихся в Ветхом Завете и иудейской литературе поздней античности, постараемся проследить за общим раскрытием данной категории в её диалектике.

А. Ф. Лосев, который в своём блестящем анализе категории ("Вещь и имя") говорит по существу о *имени Божиим*⁵³, определяет последнее как существенно-личную смысловую энергию вещи, "активно охватывающую её инобытие", или как самопонимание вещи, т.е. *осмысление вещи* в качестве "объективно определённой и в повелительном откровении и самовыявлении данной личности"⁵⁴. Это определение как нельзя лучше соответствует трактовке категории имени в иудейско-ветхозаветной традиции.

Как уже было замечено, о том, что предшествовало первой манифестации Яхве, иудейские мыслители поздней античности предпочитали хранить благоговейное молчание. Однако, поскольку "по сути сущий единым Бог" *является*, обнаруживая Свою сущность, возникала необходимость мыслить то *иное*, в котором осуществляется это явление (или, как в ряде текстов, "вечное пребывание") Бога. В данном случае не так важно, как именно решалась эта задача появления иного: шла ли речь об эманации Бога вовне или, как

⁵² См. замечательную работу П. А. Флоренского *Имена*. М.; Харьков, 1998; а также его ст. *Общечеловеческие корни идеализма* // Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб., 1994. См. также работы А. Ф. Лосева 20-х гг.: *Вещь и имя; Философия имени* // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. Интереснейший материал о значении категории имени в культурах древнего Ближнего Востока собран в кн.: Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.

⁵³ Ср. его слова о "последней тайне именованья", заключённой в "чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием", по отношению к которой "наши повседневные судьбы именованья суть только подобие". Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 880.

⁵⁴ Указ. соч. С. 830, 839-840.

в ряде каббалистических концепций, о кенотическом допущении в недрах Божества безмерно малой пустой точки, с которой и начинается творение; или же говорилось о предшествующем творению акте самопознания Бога, когда сам Бог в качестве "иного" для Себя выступает в самообъективации, погружается в собственные недра и вновь поднимается оттуда, преодолев отдельность. Важно то, что это *иное* с необходимостью мыслилось.

Далее, поскольку в рассматриваемых источниках речь идёт о *действительном* явлении, или выражении Бога в ином, необходимо говорить и о *тождестве* Бога и иного, т. е. о такой "части" иного, в которой последнее становится уже неотделимым от самого Бога, становится *образом Божиим*⁵⁵. Именно здесь, в тесной связи с идеей образа Божия, в иудаизме активно развивается проблематика *ономатодоксии*.

Как тождество Бога и иного, Имя Божие может быть рассмотрено двояко: как в отношении к Богу, так и в отношении к иному. В первом случае оно выступает, прежде всего, как *знак* Божий, Его *знамение* и *слава*⁵⁶.

Именно такая трактовка *имени Божьего* рождалась в процессе толкования-мидраша на первые строки книги Бытия. В ряде источников первый творческий акт Божий — речение "*да будет свет!*" (yehi'or) — толкуется как *изречение Богом Своего собственного имени YHWH* ("Сущий", Исх. 3:14). Точнее, речение yehi'or прочитывается как *властное* изречение *Имени-света* (и с этим — первое явление творческого света бытия в тёмной и пустой безвидной бездне; ср. библейское tohu wabohu, Быт. 1:2). Далее к осмыслению образа светозарного имени привлекаются слова псалма "*Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатёр*" (103:2). Так рождается

⁵⁵ Ср. рассмотренное выше трёхчастное определение Софии в Прем. Сол. 7:25-26.

⁵⁶ Любопытно, в связи с этим, вспомнить предложенную П. А. Флоренским этимологию слова "имя" в индоевропейских языках. Согласно Флоренскому, русское "имя", вместе с греческим ὄνομα, латинским nomen, санскритским намен и т.д., восходит к индоевропейскому корню gno-/gna- (ср. co-gnosco, γινῶσκις, "знати" и т.д.) и означало первоначально именно "знак", "*знамя*" вещи. Флоренский П. А. Имена. М.; Харьков, 1998. С. 297-300.

образ "ризы света", исполненной начертаний YHWH изнутри и снаружи. Иначе говоря, имя Божие трактуется здесь как светозарный покров, в который Яхве облакается в момент творения мира и при всяком Своём явлении в тварном, например, при сошествии на престол Меркабы⁵⁷.

Имя есть своего рода предел, полнота богоявления. Так, явление *всей* славы Божией Моисею (Исх. 33:18-34:7) увенчано тем, что Сам Бог изрекает над Моисеем Своё имя.

Однако недостаточно определять имя только как славу; оно есть к тому же непосредственное действенное *выражение личности*. Поэтому мы видим, что Имя Божие трактуется как личная активная сила, лик Божий в тварном, т.е. — *архангел*. Такое ипостасное осмысление *Имени* хорошо видно на примере образа "венца славы Божией" — как и "риза света", исполненного начертаний YHWH изнутри и снаружи. Этот "венец неизреченного Имени" в литературе Nekhaloth получает собственное имя Акатриэль и выступает то как самостоятельная духовная личность — архангел, подобный Михаилу или Гавриилу, то как *сам Бог* в одном из аспектов Своего выражения⁵⁸.

Представления о Имени Божиим как особой личной силе, посредствующей между Богом и людьми, чрезвычайно древни. Так, уже в книге Исхода (23:20-21) читаем: "Вот, Я

⁵⁷ Многочисленные тексты, посвящённые "ризе света", собраны в: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965. P. 57-63. Для примера приведём один из гимнов трактата "Великая Хэкалот" (гл. 3:4): "Святости свойство и свойство силы, свойство страха и свойство возвышенности, свойство трепета и содрогания, свойство ужаса, оцепенения — вот свойство Ризы Зохарариэля YHWH, Бога Израилева, Который увенчанным приходит к престолу славы Своей. И вся она исполнена начертаний изнутри и снаружи: YHWH YHWH. И нет творенья, чьи очи могли б созерцать её, — не очи плоти и крови и не очи служителей Его. Тот же, кто всё ж созерцает её, или взглянет, иль мельком увидит её, — тотчас вихрем закружатся очи его. И очи его извергаются вон и выплёскивают всполохи огня, и это воспламеняет его, и это сжигает его. Ибо огонь, исходящий из созерцающего, — он воспламеняет его и сжигает его. Таково свойство Ризы Зохарариэля YHWH, Господа Израилева, Который увенчанным приходит к престолу славы Своей".

По утверждению Г. Шолема, во второй части гимна описываются не опасности, угрожающие мистику, но опыт преобразования, подобный тому, который испытал восхищенный на небеса Энох, ставший архангелом Метатроном (*ibid.*, p. 60).

Ср. у В. С. Соловьёва в поэме «Три свидания»: София есть «*нетленная порфира*», являющаяся подлинной субстанцией мироздания.

⁵⁸ Scholem G. *Ibid.*, p. 53-54.

посылаю пред тобою Ангела Моего ... блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его ... *ибо имя Моё в Нём*". Таким образом, "ангел Господень", несущий имя Его, выступает здесь как сам Бог, в Своём имени являющийся перед народом⁵⁹. В более поздних текстах Талмуда и литературы Хекалот этот ангел получает собственное имя Метатрон и выступает как высший посредник между Богом и вселенной. Примечательно, что Метатрон именуется в этих текстах также JahoeI, "Малый Jaho" и "Малая Тетраграмма" (ср. имя Яхве — YHWH — "Великая Тетраграмма"). В десятой главе еврейского "Откровения Авраама" Яхоэль, выступающий проводником Авраама в небесном мире, именуется "силой во славу неизреченного Имени, пребывающего во мне"⁶⁰.

Однако мало лишь указывать на момент личностного откровения Бога в Своём Имени. Имя Божие есть некий архангел? Но чем этот архангел отличается от сонмов других ангелов и архангелов, которых знала иудейская традиция? Необходимо было посредством образно-символического языка, присущего данной традиции, раскрыть *Имя* как живую и личную *предельную полноту* выражения абсолютной личности (иными словами, необходимо было показать, что если Имя Божие есть некий архангел, то исключительный, в определённом смысле — *единственный*). Имя есть явленный смысл вещи, смысл предельно существенный и предельно конкретный. В греческой философской лексике, которой пользовались мыслители Диаспоры (и которую неплохо знали в самой Иудее⁶¹), для обозначения такого смысла не было более подходящего термина, чем λόγος. Далее, имя Божие, как мы видели на примере Исх. 23:20-21, есть, безусловно, сам явленный Бог и, в то же время, нечто иное, с необходимостью отличное от Него. Как выразить это противоречивое единство

⁵⁹ О софийном значении образа "ангела Господня" см. у нас далее в особой главке.

⁶⁰ См.: Scholem G. Ibid., p. 41-43. Ср. также в Талмуде: "Метатрон имеет имя, подобное имени его Господина" (Sanhedrin, 38 b).

⁶¹ Есть свидетельства о том, что в доме видного лидера фарисеев I в.н.э. раббана Гамлиэля 500 учеников занимались изучением "эллинской мудрости". См.: Раджак Т. Иосиф Флавий. Историк и общество. М.; Иерусалим, 1993. С. 72, 79.

на языке иудейской мысли поздней античности? Здесь мы стоим на грани, разделяющей и — исторически — неразрывно связывающей иудаизм и христианство: антиномия безусловного тождества и столь же безусловного различия в отношении Бога и Его целокупного явленного смысла нашла выражение в учении о *богосыновстве Имени-Слова*.

Начала этого учения, которое получило настоящее развитие в раннем христианстве⁶², мы находим уже в самом иудаизме, где в первые века нашей эры активно развиваются представления о некоем едином, или высшем, начале, посредствующем между Богом и миром. В качестве такого начала могли выступать мифологизированные Иаков (согласно апокрифической «Молитве Иосифа»⁶³, — «начальный дух», «первородный из всего живого, животворимого Богом», получивший от Бога имя «Израиль», т.е. «*муж, видящий Бога*»; он — архангел силы Господней и «первый служитель пред лицом Его») и Мелхиседек (в кумранских источниках — глава ангелов, первосвященник и царь Вселенной, Спаситель, Судия и даже *Бог в его отношении к совокупному творению*⁶⁴); Михаил-Метатрон («носитель имени своего Господина», «дух Лица святого», небесный первосвященник, «Князь мира», архистратиг небесных воинств и небесный покровитель еврейского народа; *единственный*, кто был рядом с Богом при творении мира⁶⁵)⁶⁶ и зачастую отождествлявшийся с ним

⁶² Речь идёт о столь значимых памятниках, как Евангелие от Иоанна (см. 1:18 в контексте 17:6 и 17:11: в ряде древних списков в 17:11 читается: "во имя Твоё, *которое Ты Мне дал*". The Greek New Testament. 4th Revised Edition. Ed. by B. Aland, K. Aland etc. Stuttgart, 1994. P. 389, note 2), Послание Павла к Филиппийцам (2:9-11) и "Учение двенадцати апостолов" ("Дидахе"). Ср. также Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. N.Y.; London, 1959. P. 168-169: 1-5 стихи Пролога Четвёртого Евангелия представляют из себя комментарий-мидраш на 1-5 стихи 1-й гл. книги Бытия: Христос — первореченный Логос и первоявленный свет (Ин 1:4-5), «им же вся быша», — есть Имя Божие (yehi'or), на котором, согласно «Пастырю» Ермы (Ш. 9. 14), держится весь мир.

⁶³ Этот апокриф цитируется Оригеном в: In evang. Joan. T. 11, 31. См.: Ветхозаветные апокрифы. СПб., 2001. С. 405 – 406.

⁶⁴ См. найденный в Кумране «Мидраш Малкицедек» (11 Q Melch), относящийся, предположительно, к I в. н. э. (Тексты Кумрана. Вып. 1; пер., введ. и коммент. И. Д. Амузина. М., 1971. С. 287-303). См. также: Тантлевский И. Р. Комментарий к Быт. 14:18 // Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993. С. 278-279.

⁶⁵ Характерно, что Михаил-Метатрон называется при этом словом Na'ar, в

первочеловек — Адам Кадмон, образующий небесный «организм» явленных сил Божьих.

Но наиболее интересен текст, содержащийся в одном из трактатов Филона Александрийского⁶⁷. Относя к Логосу — явленной полноте Божьего Слова, — практически *весь комплекс софийной символики* иудаизма, Филон именует его *первородным сыном Божьим*, старшим из ангелов Его, «как бы архангелом», носящим множество имён: «Начало», «Имя Божие», «Логос» (sic!), «Человек по образу Его» и «Зрящий [Бога], т. е. Израиль». При очевидной связи данного текста с вышеупомянутыми умозрениями о Иакове-Израиле, Адаме Кадмоне, Метатроне и т.д., здесь — пожалуй, впервые, — достаточно отчётливо постулируется принцип *богосыновства Имени* в его тождестве со *Словом*.

(Сразу обратим внимание на чрезвычайно значимый момент иудейской, а также христианской и гностической ономатодоксии: быть именем Божьим — значит *созерцать* Бога лицом к лицу, т.е. иметь самое непосредственное знание о Нём, проникаться этим знанием и — существенно преобразаться, уподобляться созерцаемому, становиться его явленным образом⁶⁸. Поэтому, в свою очередь, и *созерцание* (т.е. познание) *Имени* могло трактоваться как *богопознание* и — «объективно» — преобразование по образу созерцаемого. Так, праведный Энох, восхищенный на небеса, взглянув на «Ризу света», испытывает «огненное преобразование» и становится архангелом Метатроном, «носящим имя Божие»⁶⁹. Сходным образом и эоны «Евангелия истины», возвращаясь к Богу после своих блужданий, через познание имени Бога в

котором (как в славянском "отрок" и греческом *παῖς*) совпадают значения "дитя" и "слуга".

⁶⁶ Scholem G. Ibid. P. 44-52.

⁶⁷ Филон. О смешении языков, 146.

⁶⁸ Ср.: Имя-Логос как «Зрящий [Бога]» у Филона; ономатодоксия Евангелия от Иоанна. Примерно через столетие после Филона некий христианский гностик, автор "Евангелия истины", также развивает учение о Логосе, *созерцающем* своего Отца и становящемся *именем* его. Ср. также гностический "Апокриф Иоанна" (4. 19-35): Барбело (т.е. *имя Божие*, см. ниже) есть первоявленная мысль (Эннойа) и *образ* Первоотца, в котором тот созерцает самого себя.

⁶⁹ См.: Scholem G. Ibid. P. 59-60.

Логосе-Христе становятся «детьми ... достойными имени Его»⁷⁰. Конечно, «созерцание» выступает здесь лишь в качестве одного из символов непосредственного познания, при котором преобразуется сам познающий. Другим таким символом могло быть, например, *вкушение*. Так, в раннехристианском «Дидахе» (10.2) содержится замечательная молитва, произносимая непосредственно при евхаристии: «Благодарим Тебя, Святой Отче, за *Святое Имя Твоё*, Которое Ты вселил в сердца наши»⁷¹).

Итак, в своём отношении к Богу *имя*, как оно мыслилось в иудаизме поздней античности, *есть тождественная Ему предельная, живая и личная энергийно-смысловая полнота выражения, трактуемая подчас как сын Божий*.

В отношении же к *иному* имя Божие выступает как *творческий принцип* любого явленного, определённого бытия, условие любой *мыслимой* и *именуемой* предметности. Так, возвращаясь к раввинистической экзегезе первых строк книги Бытия, мы видим, что *Имя*, как *умный творческий свет*, являет из тьмы небытия вещи, *нарекает* их, т.е. наделяет творимое его собственным смыслом (ср. Ин 1:9, о свете, просвещающем «всякого человека, приходящего в мир»). При этом имя вещи тут же оказывается самой вещью — «так что имя *сразу же по необходимости становится самой вещью* и ничем не отличается от того, чему нарицается» (Филон, «О херувимах», 56).

Более того, умный свет Имени оказывается источником *всякого* света (в том числе видимого света небесных светил и «световидности» самого неба⁷²), условием любой

⁷⁰ Евангелие истины, 43.20-21.

⁷¹ Пер. А. И. Сидорова.

⁷² Ср.: Филон «О сотворении мира», 31 (первозданный свет — образ божественного Логоса, — есть «всеобщая светлость», из которой видимые светила черпают подобающее им сияние); «Великая Хэкалот», 4:2 (сонмы небесных светил «струируются и истекают» из Ризы Божьей). Наконец, ср. талмудический текст: «Как сотворены были небеса? От света ризы, в которую был Он облачён; Он простёр его, как ризу» (Pirke R. Eliezer, 3).

освещённости и познаваемости⁷³.

Как принцип единой и нераздельной смысловой структуры, Имя выступает условием *крепости*, оформленности сущего (и более того, условием всякой индивидуальности, “неделимости”). Так, в «Видениях Иезекииля» говорится, что Имя Божие есть «великая печать», которою скреплены небо и земля⁷⁴; иными словами, Имя трактуется как *неделимый смысл*, удерживающий мироздание от распада (ср. в «Малой Хэкалот», 7:2: «крепкое имя» сотворено для того, чтобы «укрепить и украсить им весь мир»^{75,76}).

Таким образом, нам следует говорить не просто об абстрактном отношении имени Божия к иному, но о его действительном *пребывании* в мире, о его *имманентности* творению. Имя как знак богоприсутствия пребывает в иерусалимском Храме, который именуется даже «домом имени Его» (2 Цар. 7:13)⁷⁷; сам народ Израильский *именуется именем Божиим* (2 Парал. 7:14), которое в иные эпохи бывает в нём велико и славно (Пс. 75:2), а в иные предаётся забвению. Пророки Израиля, начиная с Моисея, говорили «*именем Божиим*» (Исх. 5:23; или «во имя», *be-schem*). Во всех подобных случаях имя Божие, пребывающее в Храме, в народе или в сердце отдельного верующего, выступает символом непосредственного богоприсутствия и — богообщения.

⁷³ Дело здесь вовсе не в филологической случайности, сблизившей слова «Яхве» и «свет» в повелительном *ueh'og*. Значение *умного света* является совершенно необходимым в смысловой структуре *имени* и раскрывается в процессе внимательного категориального анализа. Лосеву не требовалось владение методами раввинистической экзегезы, чтобы прийти к выводу: «Без имени — было бы бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы ... Имя — стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии ... светлое познание живых энергий бытия». Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 746.

⁷⁴ Ср. в раннехристианском «Пастыре» Ермы (Ш. 9. 14): «имя Сына Божия велико и неизмеримо, и оно держит весь мир».

⁷⁵ Scholem G. Ibid. P. 77.

⁷⁶ Здесь вновь следует подчеркнуть близость категорий имени и Логоса (ср., например, у Филона Cherub. 11, 36 и Migr. 1, 6: Логос — принцип связи всего сущего во вселенной). В духе стоиков эту близость можно выразить так: имя вещи есть её сперматический логос — внутренний закон и смысл.

⁷⁷ Подлинное незримое присутствие имени Божьего в иерусалимском Храме всячески подчёркивается в ветхозаветных текстах. Ср. 3 Цар. 8:16-20, 14:21; 2 Парал. 20:8-9; Неем. 1:9.

В связи с этим особое значение приобретает комплекс представлений, связанных с *изречением имени*. Как было показано выше, «созерцание» (или более обще — познание) имени мыслилось как постижение явленной сущности вещи, делающее созерцающего в определённом смысле причастным этой сущности. Поэтому изречение имени есть не что иное как *выражение* этого познания и понимания, т.е. *общение*. Именно на факт личного общения указывают слова о том, что Бог знал Моисея «по имени» (Исх 33:12); и столь же личное обращение к Богу *Ego* народа звучало из уст первосвященника, раз в год изрекавшего в святая святых иерусалимского Храма имя «Яхве»⁷⁸. Кроме того, в силу безусловной связи имени с именуемым, *всякое* изречение имени Божьего, подобно его *первому* изречению, которым некогда началось творение мира, наделялось огромной творческой мощью⁷⁹.

Итак, имя Божие, как оно мыслилось в иудейской традиции поздней античности, есть (*во-первых*) *энергийно-смысловая полнота личного выражения Бога в ином* (точнее, «Своём ином»), иногда трактуемая как Его *сын*; в отношении к иному оно выступает (*во-вторых*) как *смысловой творческий принцип, конституирующий сущее*; наконец, будучи познано в откровении, оно трактуется (*в-третьих*) как *средство полного и глубоко личного общения* между Богом и тварью.

Дух Божий (ruah 'lohim)

Среди категорий, привлекавшихся к разрешению проблемы теофании и, как мы увидим, во многом близких понятию *софия*, видное место принадлежит учению о Духе, или дыхании, Божьем.

Впрочем, говоря о «понятиях» и «категориях»,

⁷⁸ Ср. 3 Цар. 8:33-34.

⁷⁹ Благодаря чему использовалось подчас *магически*. Агада полна примерами подобных магических манипуляций с именем Божьим: произнося имя Божие в его полной транскрипции (т.н. «Шем-Га-Мефораш»), ангелы и праведные мужи возносятся на небо (Мидраш Абкир); жезлом, на котором был начертан тот же «Шем-Га-Мефораш», Моисей отгонял посланного за ним ангела смерти (трактат Иалкут Шимони) и т.д. О магических практиках, связанных с именем Божьим и т.н. теофорными именами, см.: Scholem G. Ibid. P. 77-78.

необходимо не упускать из виду, что при изучении древнееврейской сакральной лексики мы имеем дело не с рационально выверенными теоретическими понятиями новоевропейской философии, но и не с архаическими дорефлективными мифологемами. Несколько упрощая, можно сказать, что здесь перед нами — мифологемы, подвергшиеся самой вдумчивой и обстоятельной религиозно-философской рефлексии, и притом такой, которая стремится видеть за каждым образом-понятием живую духовную реальность, принимает этот образ-понятие как символ или даже как *магическое имя* этой реальности⁸⁰. Так, очевидно, что в библейском учении о духе Божиим первична древняя мифологема, некогда открывшаяся непосредственной религиозной интуиции, — т.е. *образ* Божьего дыхания, животворящего всё сущее⁸¹. Однако в процессе длительной религиозно-философской рефлексии эта древняя мифологема раскрывается своеобразной внутренней смысловой структурой, превращаясь в некий аналог понятия.

Текстологический анализ позволяет представить эту смысловую структуру в виде трёх концентрических кругов. *Во-первых*, дух Божий есть один из символов теофании или одно из имён Бога в Его явлении; это *сам Бог*, в той мере, в какой Он присутствует в творимом и сотворённом мироздании. Поэтому слова "Дух Божий" могут употребляться вместо таких имён, как "Бог" или "Господь"⁸². Именно поэтому соотнесение образа Духа Божия, носящегося над изначальной бездной водного хаоса (Быт. 1:2)⁸³, со словами Втор. 32:11, где уже *сам Яхве* в

⁸⁰ С. С. Аверинцев удачно определяет такие библейские термины как «понятия-мифологемы». Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 220; ср. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 230-231.

⁸¹ Первоначальные значения еврейского *ruah* — "ветер", "дыхание"; позднее к ним добавляются также "дух" и "душа". См.: Учение. Пятикнижие Моисеево / пер., введение и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 269; ср. Быт. 1:2 в Синодальном переводе.

⁸² Ср. "Дух Божий создал меня" (Иов 33:4).

⁸³ Заметим, что, несмотря на очевидную близость библейского образа первозданного хаоса и греческого понятия материи, нельзя не отметить важное различие: если *ύλη* лишь пассивно принимает отпечатки (*τύποι*) идей, запечатлевает на себе их образы, то бездна водного хаоса книги Бытия, подвергаясь череде

Своей заботе об избранном народе сравнивается с орлом, опекающим собственных птенцов в родном гнезде, не вызывало у еврейских равви первых веков нашей эры никаких затруднений⁸⁴.

В то же время, необходимо помнить, что иудейские источники неустанно подчёркивают бесконечное превосходство Бога в Его собственной сущности (непознаваемой, беспредельной, неизреченной) над любыми Его определениями и явленными в творении аспектами. Во многом именно благодаря этой *theologia negativa* (не кощунственно ли мыслить, что Неизменный и Вездесущий может в каком бы то ни было смысле локализоваться или перемещаться с места на место, в том числе "носиться над водою"?), а также воздействию такого любопытного феномена как вторичная мифология, в позднеантичном иудаизме развивается тенденция мыслить такие аспекты в их (относительной) независимости от самого Бога. Немаловажно и то, что еврейское *ruah*, в отличие от греческого πνεῦμα (*neutr.*), — женского рода, благодаря чему и сам Дух Божий, животворящий сущее, воспринимался в иудейской традиции как некое *женское* начало в богоявлении. Этим облегчалось его сближение и даже отождествление с понятиями *Софии* и Шехины, проявившееся, например, уже в определении Премудрости как "*дыхания* силы Божией" в Прем. Сол. 7:25. По словам С. С. Аверинцева, "для иудея *rwh h-qdš* ("Дух Святой") и Премудрость были очень близкими понятиями"⁸⁵. Память о близости категорий Премудрости и Духа Святого сохранилась в некоторых раннехристианских (особенно

последовательных дифференциаций и повинуюсь творческим глаголам, активно порождает из себя всё живое (Быт. 1:11-12, 24).

⁸⁴ См.: Хагига II 1.2.5. Очень интересен комментарий В. С. Соловьёва на этот талмудический текст: "Одно и то же еврейское слово (*мрахефет*) употреблено в одном месте Библии о Духе Божием, носящемся над водами, а в другом о птице, вьющейся вокруг своего гнезда, — значит, между высшим, божественным миром (верхние воды, Дух Божий) и миром материальным (нижние воды) такая же внутренняя живая связь, как между птицею и её птенцами, и такая же *близость* (курсив Вл. Соловьёва), как между этою птицей и гнездом, над которым она витает, касаясь его своими крылами" (Гинцбург Д., с предисловием и примечаниями В. С. Соловьёва. Каббала, мистическая философия евреев // Вопросы философии и психологии. 1896. Май-июнь. С. 285).

⁸⁵ Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 226.

семитоязычных) источниках. Так, в сирийских "Деяниях Иуды Фомы апостола" Дух Святой призывается как "матерь семи домов"⁸⁶ (ср. Притч 9:1) и, как третье лицо Троицы, прямо отождествляется с Мудростью Божией⁸⁷. Итак, дух Божий может трактоваться также (*во-вторых*) как некое женственно, матерински окрашенное «Своё иное» Бога, сближаемое в этом смысле с понятиями Шехины и Софии.

Наконец (*в-третьих*), дух Божий, наполняющий собою мироздание и вдвухомый Богом в ноздри Адама, есть не что иное, как *имманентный принцип жизни сущего*. Человек, а равно и «всякая плоть», живы лишь постольку, поскольку в них присутствует дух Божий. О таком понимании категории свидетельствуют слова книги Бытия (6:3): «Да не останется Мой дух в человеке навечно ... и да будут дни его сто двадцать лет»⁸⁸. Когда Бог отнимает у творений их дух, они погибают и обращаются в прах; когда посылает дух Свой — созидаются (Пс. 103:29-30). Во время потопа погибла «всякая плоть ... все, у кого дух — дыхание жизни в его носу» (Быт. 7:21-22; ср. Быт. 2:7, Иов 33:4 и т.д.).

При этом отношение духа Божия, животворящего творение, к самому Богу трактовалось подчас *почти эманативно*:

«И если бы Он обратил Своё сердце к Себе,
К Себе (только) обратил Свой дух и дыхание,
То умерла бы сразу всякая плоть,
И человек обратился бы (снова) в прах» (Иов 34:14-15)⁸⁹.

Не будет ошибкой увидеть в приведённых строках древнееврейский вариант распространённого от Индии (ср. Брихадараньяка-упанишада, раздел Яджнявалкьи, IV.5.11) до Греции (огненная пневма Гераклита и стоиков) религиозно-

⁸⁶ Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 170. Очевидно, что отождествление Духа Святого и Премудрости не исчезает даже в том случае, если в данной формуле ("матерь семи домов, чей приют был в доме восьмом") видеть влияние гностических учений о Гебдомаде и Огдоаде, поскольку те непосредственно связаны с Софией.

⁸⁷ Там же. С. 160.

⁸⁸ Пер. И. Ш. Шифмана

⁸⁹ Пер. С. С. Аверинцева.

философского учения, согласно которому мир существует за счёт эманации божественного дыхания. Следует подчеркнуть, что во всех вариантах этого учения Божье дыхание мыслится как единый источник бытия и мудрости; иначе говоря, библейская *ruah 'lohim*, как и огненная *πνεῦμα* античных философов, есть эманация не просто энергичная, но энергично-*смысловая*. Подобно тому, как у стоиков частицы пневмы, рассеянные в космосе, суть *λόγοι σπερματικοί*, наделяющие всякую вещь не только бытием, но и её собственным *смыслом*, так и в книге Иова творческое дыхание Шаддая, пребывающее в каждом, не только «живит» человека, но и «*вразумляет*» его⁹⁰. Излишне говорить, что здесь перед нами ещё одно свидетельство близости, если не тождества, библейских категорий духа Божия и Премудрости.

Однако коль скоро мудрое Божье дыхание пребывает в каждом человеке и составляет неременное условие его личного бытия, возникают два вопроса. Во-первых, не вносится ли в представление о духе Божиим некоторая дискретность, не получают ли иудейские мыслители вместо единого Духа Божия множество отдельных «духов», рассеянных в творении, подобно упомянутым *λόγοι-σπερματικοί*? Не входя в обсуждение вопроса о происхождении еврейской народной пневматологии (граничащей порой с демонологией), заметим, что в числе её внутренних источников могла оказаться и мысль о разделении духа Божия, действующего в творении, на множество частных *служебных духов* (ср. Ис. 11:2-3; 4 Цар. 2:9,15; Евр. 1:14). Косвенным свидетельством существования таких воззрений в раввинистическом иудаизме может служить раннехристианская книга «Пастырь» Ермы (к. I - н. II в.), сохранившая ряд интересных иудео-христианских концепций⁹¹. Так, в этой книге мы встречаем учение о духовной вечной церкви, воплощающейся в созданном для неё мире (I 2.4; I 3.3), которая оказывается далее *духом* или, точнее,

⁹⁰ Иов 33:4; 32:8; пер. С. С. Аверинцева.

⁹¹ См.: Писания мужей апостольских / пер., введ. и прим. свящ. П. Преображенского. М., 1862. С. 183-349.

совокупностью отдельных духов самих христиан (I 3.11). Это учение дополняется словами о духе Божьем, святом и истинном, который, будучи поселен Богом в (каждом?) человеке, должен вернуться к Нему в своей изначальной чистоте (II 3, 5-11).

Далее, во-вторых, каково отношение духа Божия, пребывающего в человеке и наставляющего его, к личному началу, его самого человека? Едва ли мы можем допустить, что еврейские равви, подобно мудрецам Индии (ср. учение о тождестве атмана и брахмана) и Греции, считали подлинной основой человеческого "я" именно частицу божественного дыхания. В этом случае терял бы весь свой смысл напряжённый драматизм Писания и веры; мы вправе были бы ожидать появления в иудейской традиции текстов, спокойно констатирующих, что нет ни человека в собственном смысле, ни творения как такового, но есть лишь Бог, выдыхающий или вдыхающий, или Бог в аспектах своего единства и космического саморасточения⁹².

Но как тогда понимать те многочисленные ветхозаветные тексты, в которых бессмертный Дух Божий в человеке (частный случай присутствия Бога в тварном) сближается почти до неразличимого тождества с личным «духом человеческим»? Чтобы убедиться в таком сближении, достаточно сопоставить вышеприведённые слова книги Бытия («Да не останется дух Мой в человеке навечно», 6:3), например, со словами Еккл. 12:7 («и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который и дал его»). Отечественный гебраист И. Р. Тантлевский полагает⁹³, что в израильско-иудейском обществе существовало представление о *тождестве* воплощённого в человеке духа Божия и того бессмертного духа (или души), который является носителем

⁹² Ср. у Плутарха, О «Е» в Дельфах, 9: «Мудрые втайне разумеют под Аполлоном или Фебом — всё как единый огонь. Превращение же (единой огненной субстанции) в духов и воду, и землю, и звёзды, и роды растений, и животных, и распределение её на отдельные части мирового состава рассматривают они как страсти и некий разрыв бога, именуя его в этом аспекте Дионисом Загреем и Никтелием и Исодетом, и уча об умираниях его и о возрождениях» (пер. Вяч. Иванова).

⁹³ См. его примечание в кн.: Учение. Пятикнижие Моисеево / пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 272-273.

человеческого его и по смерти тела возвращается к Богу (ср. Притч 15:24; Псалм. 15:10; 48:16; 72:24; Иов 19:25-27; 33:4-7; 32:8; 34:14-15).

Однако, на наш взгляд, внимательный анализ всех указанных текстов не даёт основания говорить о действительном тождестве Духа Божия в человеке и бессмертного духовного начала в нём (в том смысле, как это позволяет, например, индийское учение о тождестве атмана и брахмана); для этих текстов характерна совершенно иная экзистенциально-смысловая интенция. Посмертное «принятие в славу» (Пс. 72:24) или предстояние пред Богом *лицом к лицу*, о котором говорится в книге Иова (19:25-27⁹⁴; ср. 1 Кор. 13:12), принципиально отличается от растворения малого человеческого сознания в безличном логосе Целого, которым утешал себя Марк Аврелий⁹⁵; первое предполагает напряжённую *диалогическую* позицию. Таким образом, уже в ветхозаветных текстах намечается «интуиция двух бездн», развившаяся в позднейшей христианской мистике. Можно сказать, что если индийский и греческий типы религиозного сознания в целом тяготеют к «*есмы*», отождествлению себя с божественным первоначалом на высших ступенях духовного восхождения⁹⁶, то иудейский и христианский своим пределом имеют *личное Божье сопричастие*, «*еси*». Таким образом, позицию иудейских мыслителей по вопросу об отношении Божьего духа в человеке к его собственному его можно выразить в следующем тезисе: Дух Божий в нас *не есть* мы (не есть даже наше подлинное, глубинное «я»), но мы суть, т.е. причастны истине и бытию, лишь постольку, поскольку он каким-то образом в нас присутствует, "животворя" и

⁹⁴ Приводим этот замечательный текст в пер. С. С. Аверинцева: «Но нет, я знаю: мой Заступник жив, / и в конце встанет над прахом Он, / и, когда кожа моя спадёт с меня, / лишаясь плоти, я Бога узрю! / Да, сам я узрю Его, / мои не вчуже увидят глаза — / истаивает сердце в моей груди!» Следует заметить, что, в отличие от переводов Аверинцева и Рижского, Синодальный перевод этого отрывка, опираясь на Вульгату, приписывает Иову веру в телесное воскресение.

⁹⁵ См.: Марк Аврелий. Наедине с собой, IV.14 // Римские стоики. М., 1995. С. 289.

⁹⁶ Ср., например, Эн. V 8, 11, 4 Плотина: мистик, погружаясь вовнутрь себя и обретая там Бога, освобождается от собственного сознания и "*остаётся там один*".

"вразумляя".

Начало (r'šjt, ἀρχή, κεφαλή)

"В начале сотворил Бог небо и землю". Эти слова, давшие название первой книге Торы ("*Бе-решит*", т.е. "В начале"), означали для еврейских мудрецов изучаемой эпохи больше, чем просто зачин к повествованию о создании мира. Эти слова, которыми Бог открывает Свой вечный Закон, суть не что иное как действенные *орудия* самого творения. Здесь предельно важно всё: не только каждое слово, но и начертание каждой буквы⁹⁷. Особенно же привлекало внимание библейских экзегетов то таинственное *начало*, в котором это творение совершалось. "*Созерцание маасэ-берешит*" (учения о начале) приобретало форму напряжённых медитативных умозрений (ср. Хагига II 1.2.5). В этих умозрениях, где, как в многоцветном мозаичном узоре, подбирались друг к другу слова Писания⁹⁸, рождалось осмысление творческого начала книги Бытия как одного из *имён* самой *Софии*. Автору Иерусалимского Таргума (около начала н.э.) тождество Софии и божественного начала казалось столь очевидным, что, переводя библейский текст на арамейский язык, он просто заменил br'šjt на bħkmh: "*В Премудрости сотворил Бог небо и землю*"⁹⁹.

этим отождествлением в учение о Премудрости вносится ряд важных моментов. Во-первых, как символ начала, Премудрость мыслится теперь как материнский первопринцип бытия или "*материнское лоно изначальности*"¹⁰⁰ (немаловажно, что еврейское r'šjt, "начало", как и hkmh, "мудрость", — женского рода); она есть первая творческая Мысль, *зачинающая и рождающая все*¹⁰¹.

⁹⁷ Разные варианты пространных толкований о "сотворении мира через *бэт*" (букву, с которой начинается книга Бытия) см.: Гинцбург Д. Указ. соч. С. 286.

⁹⁸ Например, такие, как Притч 8:22, где Премудрость говорит о себе: "Господь имел меня *началом* путей Своих".

⁹⁹ Targum Jeruśalmi, Berešit, I, 1.

¹⁰⁰ Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 221.

¹⁰¹ Здесь — исток сефианской гностической софиологии. Ср. гностические учения о Эннойе (Первой Мысли), ставшей, согласно "Апокрифу Иоанна", "материнским чревом всего".

Во-вторых, если "местом", в котором совершается творение, является Божия Премудрость, то и само это изначальное творение должно быть ничем иным как *мыслью*, или *замыслом* Божиим (следует учитывать также этимологическую связь слов *g'šjt*, "начало", и *g'š*, "голова"). Так, еврейская религиозно-философская мысль вновь соприкасается с греческой: мир, сотворённый в Божьей мысли, легко мог быть понят (и подчас действительно понимался грекоязычными иудеями диаспоры) как мир вечных идей, *κόσμος νοητός* — умопостигаемый образец чувственного. В свою очередь, понятие Хокмы-Софии в грекоязычных иудейских училищах Александрии или Антиохии не могло не контаминировать с такими категориями эллинистической мысли, как Нус и Логос, а по ряду значений совпадало с понятием мудрости, разработанным в самой греческой философской традиции.

В-третьих, начало понималось не только как некий топос, но и как миг, открывающий временной ряд, — единый неделимый миг, сам в себе не имеющий ни прошлого, ни будущего, и в этом подобный вечности. Иудейские, а вслед за ними и христианские мыслители подчёркивают, что в этот миг явилось всё сразу — в своём изначальном единстве и нерасчленённости¹⁰². Согласно Филону (О сотворении мира, 15-16), именно поэтому первый день творения назван в Писании не "первым", но "единым": предшествуя появлению мира, а вместе с ним и времени, этот вечный "день один" вместил в себя всю полноту творческого замысла. (Так возникает чрезвычайно интересное понятие «*тварной вечности*», определяющее существование мира в замысле Божиим: поскольку Бог существует вне времени, то и мир в Его замысле должен существовать вне времени; но вечность этого "умного" мира не такова, как вечность самого Бога: он, некогда

¹⁰² Филон, О сотворении мира, 28. Ср. у Григория Нисского: в начале — едином вневременном миге — следует усматривать "всё в совокупности", т.е. творческую Божию волю-премудрость в её единстве с сущностями всех будущих существ ("О Шестодневе"). Ср. также у Климента Александрийского: Логос — это "место, где всё содержится в целокупности" (Строматы, V,11,73).

не быв, возникает¹⁰³). Эта *целость* и *цельность* первоизданного бытия, единого в Божьей мысли и противопоставляемая самораздробленности падшего мира, повреждённого грехом, является очень важным моментом в иудейском учении о Софии. Значение этого момента выходит далеко за рамки одной иудейской традиции. В описываемую эпоху стремление обрести изначальную целостность, вернуться на небесную родину, где все «неразорванные, вечные»¹⁰⁴, свойственно, пожалуй, всем хоть сколько-то религиозно мыслящим людям.

Отметим ещё один момент концепта Премудрости-начала: в этом вечном истоке целокупного бытия, постепенно раскрывающемся в мировой и человеческой истории, изначальное пребывает *идеальная осуществлённость всего*. (Отметим, что здесь иудейская трактовка Софии полностью совпадает с неоплатонической¹⁰⁵.) Можно спорить, следует ли мыслить её как фактическую *данность* (как в платонизме — античном ли, иудейском или христианском) или как извечную *заданность* — совокупность творческих *велений* Божьих о сущности или духовном лике каждой твари, которой в свой срок предстоит явиться в бытие, но суть остаётся единой: это вечное софийное начало, поставленное как бы *над* временным потоком, есть вместе и возделанный *конец* всех духовных стремлений, всех путей. Оно мыслится эсхатологически — как вечная родина (ср. образ вышнего Иерусалима, который апостол Павел называет "*матерью всем нам*", Гал. 26) или некогда покинутый родной дом (ср. "дом нерукотворенный, вечный", 2 Кор. 5:1-2), куда человеку предстоит вернуться после долгого изгнания. Специфическое развитие этой интуиции в восприятии комплекса софийной символики в гностицизме и раннем христианстве мы проследим позднее, при анализе соответствующих текстов.

Таким образом, Премудрость как символ вечного *начала* есть 1) *смысловое* 2) *материнское лоно*, вместилище 3)

¹⁰³ Ср. последнее различие *semper* и *aeternum* у Августина. Добавим, что богатейший материал по теме собран Г. Флоровским в ст.: Тварь и тварность // Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 108 - 150.

¹⁰⁴ Найденное в Наг-Хаммади "Евангелие от Филиппа", 10.

¹⁰⁵ Ср.: Лосев А. Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 590 - 591.

вечного, целокупного и 4) всесовершенного бытия.

Тора и её буквы

Итак, мы видим, что в рамках учения о «начале» в иудейской религиозно-философской мысли поздней античности развивались представления о мире превечного творческого замысла, или мире архетипических порождающих принципов (во многом аналогичном миру идей платонической философии). Однако не менее полно это учение позволял выразить другой образ (или другое «имя» Премудрости) — образ *изначальной Торы*.

Иудейские мыслители первых веков нашей эры были убеждены, что Тора существует не только в виде многочисленных свитков, хранящихся в земных синагогах, но и как вечный всеобщий закон, по которому создан и согласно которому существует мир. Очевидно, на генезис представлений о *вечной Торе* (парадоксальным образом до буквы тождественной «эмпирической», явленной Торе), немалое влияние оказали древние представления о «книге жизни» (или «памятной книге», Мал. 3:16), которая пишется на небесах перед Богом (Исх. 32:32, 33; Пс. 68:29). В эту книгу вписываются имена праведных, избранных Богом. Навсегда и безнадежно погибнуть — значит быть «изглаженным» с её вечных листов, исчезнуть из памяти Божьей¹⁰⁶.

При отождествлении образов Торы и «книги жизни» последняя оказывается не только книгой вечной памяти, но и вечным вселенским *законом*. Так, Филон Александрийский в трактате «О сотворении мира согласно Моисею» (1 - 4 и далее) утверждает, что Закон Моисеев есть закон не только общественный, но и космический («мир созвучен закону и закон миру»), поэтому «муж законопослушный», соблюдая

¹⁰⁶ Ср. вывод, к которому приходит П. А. Флоренский в ходе философского анализа учений о *памяти Божией*: быть значит быть мыслимым, или, что то же, непрестанно *памятуемым* Богом (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (репринт). С. 193-203). Ср. (там же, с. 390): «София — это Память Божия».

Добавим, что представление о книге жизни получило широкое распространение и в раннем христианстве (см. Фил. 4:3; Откр. 3:5, 13:8, 17:8, 20:12, а также у нас далее — анализ учения о книге жизни в «Евангелии истины»).

заповеди Торы, является подлинным «гражданином мира» и «исполняет в своих деяниях повеление природы, которая и лежит в основании устройства всего мира»¹⁰⁷. Более того, изначальная Тора трактуется как *вечный образец*, взирая на который Бог творил мир (Берешит-Рабба, I, 1).

Можно сказать, что изначальная Тора есть живой умный мир — Хокма-Премудрость, представленная в образе вечной книги¹⁰⁸, или — творческий Логос, раскрывающийся своей грамматической структурой. Элементы этой структуры, т.е. буквы, суть наиболее общие принципы бытия, и весь мир творится по законам этой небесной грамматики¹⁰⁹. Поэтому, кстати, занятие писца, «составляющего» буквы, могло соотноситься с творчеством самого Бога. Так, согласно талмудическому трактату Berakooth (55a), Безалель, строитель скинии (которая отражает в себе структуру космоса), «знал, как сочетать буквы, которыми сотворены были небо и земля». Другой талмудический трактат передаёт слова рабби Исмаэля (первая половина II в.), сказанные им рабби Меиру, писцу: «Сын мой, будь осторожен в твоей работе, ибо работа твоя к Богу относящаяся; если ты пропустишь одну букву или одну букву лишнюю напишешь — весь мир разрушишь» (Erub. 13a)¹¹⁰.

Буквы Торы — не просто знаки, обозначающие те или иные звуки, но символы, самим своим начертанием безмолвно

¹⁰⁷ Можно указывать на стоическую подоплёку данного текста (гражданин мира есть человек, послушный мировому закону — Логосу), но каков пафос иудейского универсализма!

¹⁰⁸ Ср. с вышеприведённым высказыванием из Талмуда (Берешит-Рабба, I, 1) учение о Премудрости в Иов 28:27. Ср. также Прем. Сир., 24: речь Софии, составленная в жанре речений «ἐγὼ εἶμι» («я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю... я поставила скинию на высоте и престол мой — в столпе облачном ... я служила пред Ним во святой скинии и так утвердилась в Сионе ...»), завершается словами: «Всё это — *книга завета* Бога Всевышнего, *закон, который заповедал Моисей* как наследие сонмам Иаковлевым» (24:25 и далее).

¹⁰⁹ Ср. в Еврейской книге Эноха, гл. 41: «Приди и узри письмена, которыми сотворены были небо и земля, ... горы и холмы, ... моря и реки, ... деревья и травы, ... планеты и знаки Зодиака, ... престол славы и колёса Меркабы, ... премудрость, понимание, знание, благоразумие, кротость и праведность, — [письмена], которыми весь мир держится».

¹¹⁰ Цит. по: Винников И. Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // Палестинский сборник, 1966. Вып. 15 (78). С. 76.

указывающие на стоящую за ними духовную реальность: «Говорят *бэту*: Кто тебя сотворил? — Он указывает на верхнюю точку и отвечает: Тот, кто наверху. — А как имя его? Он указывает на заднюю точку и отвечает: Превечный — имя Его, Господь — имя Его»¹¹¹. Более того, будучи вечными и нетленными (ср. Рош-га-Шан, 23: буквы с горящего свитка Торы невредимыми возносятся в небеса), вполне идеальными, эти буквы мыслятся как созерцаемые умом архетипические смысловые структуры (т.е. *эйдосы*¹¹²) и даже — живые умные лики¹¹³.

Наконец, следует указать на самый практический характер раввинистической библейской экзегезы и на её тесную связь с практикой экстатических восхождений в умный мир. Погружение в мир сокровенных смыслов Писания мыслилось как *действительное* восхождение в рай — «пардес»

¹¹¹ Цит. по: Гинцбург Д. Указ. соч. С. 286. Ср., там же: «Через *Бэт* (слова be-resjt, «в начале» — прим. А. К.) создан мир».

Важно отметить, что в грекоязычной иудейской диаспоре, рассматривающей в качестве богодухновенной священной книги Септуагинту, умозрения, связанные с начертанием священных букв, часто переносились на буквы *греческого алфавита*, что способствовало распространению этих умозрений за пределы собственно иудейской культуры. Ср., например, христианский апокриф II в. «Евангелие детства» («Евангелие от Фомы»), VI: маленький Иисус объясняет учителю таинство начертания альфы. Не менее яркие параллели находим в гностических текстах II в. Например, в валентинианском «Евангелии истины» (22.34 — 23.18) "событие Христа" трактуется как откровение воли Отчей в буквах вечной книги жизни (каждая из букв — целая мысль, подобная совершенной книге), т.е. в явленном Логосе. Учение гностика Марка Волхва (см. Ириней Лионский, «Обличение и опровержение лжеименного знания», I. 14) о буквах (греческих!) и слогах изреченного имени Отца, которые в своём единстве составляют плерому эонов — «тело Истины», «Человека», «Христа» — представляет собой, по мнению Гершома Шолема, пересказ некоего еврейского эзотерического трактата. И действительно, поразительна порой дословная близость спекуляций Марка с позднейшей Сефер-га-Бахир.

¹¹² Интересно, что масореты, устанавливая окончательный библейский текст, специально выделяли в нём те буквы, которые требовали, по их мнению, особо пристального медитативного созерцания, т.е. понимались по существу *иероглифически*. В связи с этим вспоминается рассуждение Плотина (Эн. V 8. 6) о *эйдетическом* значении иероглифов: в отличие от букв (выражающих последовательность слов и суждений в дискурсивном мышлении), каждый иероглиф является целой «наукой и мудростью, и именно — в своей *субстратной цельности*, не в качестве дискурсивного мышления или убеждения».

¹¹³ Этим, кстати, обусловлена их нередкая *персонификация*; см., например, Эха-Рабба, 15: вечная Тора и каждая из её букв суть дочери Божьи, выступающие перед Ним на суде в защиту народа Израильского.

(ср. талмудическое предание о четырёх знаменитых учителях I-II вв., созерцавших пардес¹¹⁴, с учением о рае как живом саде вечных идей у Филона Александрийского¹¹⁵) и созерцание вечных Божьих замыслов о судьбах мира. Не случайно, готовясь к экстатическому восхождению в ангельские миры, иудейские мистики обращались с молитвой к тому же ангелу («Князю Торы»), которого обычно призывали в помощь при изучении и толковании Закона. Характерно описание дорожной встречи рабби Йехошуа и рабби Бен-Зомы: «Откуда и куда, Бен-Зома?» — «Я созерцал маасэ берешит (учение о начале — прим. А. К.) и между низшими и высшими водами не более как два вершка»¹¹⁶. Другой источник рассказывает, как рабби Nehunia ben Hakanah, сидя со своими учениками в Иерусалимском храме и беседуя с ними о сокровенных смыслах Торы, вдруг погрузился в экстатическое созерцание тайных покоев Меркабы и, продолжая проповедь, описывал стоящим вокруг него ученикам тайны небесного мира¹¹⁷.

Следует ли видеть в учении о вечной Торе лишь результат «варваризации платонизма», т.е. эклектическую смесь греческих философских учений о мире вечных архетипов, экстатическом восхождении в этот мир и умных созерцаниях с традиционными семитскими (имеющими зачастую вавилонское происхождение) представлениями о многочисленных небесных мирах и их жителях? Кажется, такой вывод напрашивается сам собой. Однако нельзя не видеть, что, ограничившись лишь им, мы потеряем ту единственную в своём роде конкретную историческую основу, на которой рождались учения о премирной Торе, о проникновении в мир её сокровенных смыслов, определяющих

¹¹⁴ Хагига II 1.2.3-4: «Четыре человека вошли в пардес: Бен-Аззай, Бен-Зома, Ахер и р. Акиба. Бен-Аззай взглянул и умер ... Бен-Зома взглянул и потерял рассудок ... Ахер (перешедший в манихейство — прим. А. К.) посмотрел и вырубил насаждения ... Р. Акиба вошёл с миром и вышел с миром».

¹¹⁵ О сотворении мира, 135. Ср. также 2 Кор. 12:2-4 (человек, восхищенный в рай, слышит там «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать»), Евангелие истины, 36.35 - 37.7 и валентинианский текст из Наг-Хаммади «О крещении» (через толкование священного текста достигается «восхождение в Эон»).

¹¹⁶ Хагига II 1.2.5; см. также примечание 88.

¹¹⁷ См.: Scholem G. Ibid. P. 10-11.

судьбы мироздания. Такой основой была *практика библейской экзегезы*, без которой немислима сама еврейская культура, — практика, имеющая своей целью и пределом *богообщение*, проникновение в мир Божьих мыслей, *прочтение* Божьего замысла.

Слава Божия (Kabod, δόξα τοῦ Θεοῦ)

В многообразии софийной терминологии ветхозаветно-иудейской традиции существовал термин, обозначающий энергийное, действенное *выражение* Бога как таковое. Такое выражение именовалось *славой Божией*. Поскольку выражение есть всегда единство выражаемого и выражающего, слава Божия трактуется в Писании двояко. В том случае, когда на первый план выступает момент личного присутствия Бога в откровении, «слава Божия» есть *сам Бог как являющийся* — в сияющем облаке (Исх. 16:10-11; Чис. 14:10-11; 16:19, 42; Иез. 1:4; 10:4 и т.д.) или антропоморфном *образе*, сопоставимом с фигурой «Ангела Господня» (Иез. 1:26-2:1; 3:12, 23; 8:2-4; 11:22)¹¹⁸.

В другом значении «слава Божия» охватывает *всю сферу теофании* — проявления Его аспектов, «сил», — область встречи и общения Бога и твари. В этом значении *слава* указывает не столько на личное откровение самого Яхве, сколько на присутствие «*божественного*». Согласно книге пророка Исаии (58:8 и далее), слава Господня повсюду сопровождает праведника, и через неё (или в ней) Бог отвечает на его призыв. «Слава Божия», таким образом, может обозначать энергийное *присутствие* Бога¹¹⁹ (опосредованное Его силами) — во вселенной (Пс. 8:2; 112:4; 148:13), со Своим народом (в этом случае слава Божия связывается в особенности с образами скинии, храма и ковчега с хранящимися в нём

¹¹⁸ В I-III вв. эти антропоморфизмы книги Иезекииля, наряду с отождествлением жениха книги Песни Песней с самим Богом, послужили основой развития мистических учений Shiur Komah, "измерение стана", о познании существа Божия через созерцание «тела Славы» — Его небесного явленного образа. См. подробнее: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965. P. 36-43.

¹¹⁹ Ср. более позднее учение о Шехине.

каменными скрижалями Закона¹²⁰) или с отдельным праведником.

Следует заметить, что употребление этого термина в ветхозаветных текстах связано не просто с присутствием Бога, но с Его властным самооткровением в *слове* и *имени*, т.е. с благодатным познанием, ведением Бога тварью. На примере Исх. 33:18 — 34:7 можно убедиться, что явление "всей славы Божией" мыслилось, в конечном итоге, как *откровение Его имени*.

Иудейские мыслители поздней античности ясно понимали сосуществование этих двух аспектов в понятии *славы Божией*. Так, Филон, комментируя Исх. 24:16, пишет, что *слава* есть, во-первых, «Его собственный умный образ (δόκησις) и представление (ὑπόληψις) о Его божественной славе», а во-вторых — «*присутствие Его сил* (παρουσίαν ... τῶν δυναμεῶν), поскольку о силе армии говорят как о славе царя»¹²¹.

Слово (*mmrh*, Λόγος)

Слово... Глаголющая бездна Божества, софийная жизнь, безмолвно и многогласно рекущая себя в сущем, что «им же быша». Так или примерно так в I - IV вв. мыслили божественное Слово эллины и иудеи, христиане и гностики. Довольно нелепой и безнадёжной была бы попытка дать в настоящем очерке полную картину софийных значений этой категории даже в пределах одной лишь ветхозаветно-иудейской традиции. Для того чтоб убедиться в этом, достаточно вспомнить о творческих глаголах шестоднева и многочисленных религиозно-философских концепциях, которые возникали вокруг них в рассматриваемую эпоху, о

¹²⁰ Ср.: 1 Царств 4:21, 22 (слава отходит от Израиля, когда филистимляне захватывают ковчег); 3 Царств 8:10-11 (когда ковчег со скрижалями завета вносится в Святая святых, облако славы Господней заполняет весь храм); ср. Ис. 6:1-2.

¹²¹ Филон, Вопросы на книгу Исхода (II, 45). Цит. по: Wolfson H. A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge (Mass.), 1948. Vol. II. P. 146-147.

пламенном служении пророков — живых носителей Слова¹²², о напряженных созерцаниях экзегетов, стремящихся постичь его тайны, об учении Филона Александрийского, о прологе к Четвёртому Евангелию, без которого немислима вся последующая христология...

Поэтому здесь мы коснёмся лишь одного аспекта учения о Слове, Логосе, а именно — многоуровневой, «лествичной» структуры этой категории в трудах Филона.

Для начала сопоставим два текста: «О херувимах», 27-31¹²³ и «О жертвоприношениях», 59-60¹²⁴. В обоих случаях речь идёт об отношении двух главных явленных сил Божьих к некому третьему, превосходящему их началу. В первом тексте это начало называется Логосом; его символизирует пламенный меч, который обращается между двумя херувимами, т.е. примиряет и объединяет посредством разумной меры благодатную творческую силу (носящую имя Θεός, «Бог») с силой властной, повелевающей творением (Κύριος, «Господь»). Логос данного отрывка — ничто иное как разум «по сути сущего единым Богом», идентичный Его сущности, превосходящий любую отдельную силу и любое явленное имя. Во втором тексте начало, посредствующее между благой и властной силами (т.е. один из трёх ангелов, представших душе-Сарре в уме-Аврааме), есть сам Бог, "Который превосходит силы Свои, будучи способен и без них Себя явить, и в них явиться". То, что в обоих случаях речь идёт об одном и том же начале, очевидно.

Таким образом, Логос в этом *первом*, высшем аспекте его бытия следует определять как принцип пребывания во множестве сил (шире — во множестве творений) единого Бога. Иными словами, он есть *принцип, утверждающий отношение всего многообразия бесчисленных явленных сил и тварных*

¹²² Ср. в книге Иеремии 5:14 («в уста твои Я вложу Моё слово, как пламя») и 5:13 (лжепророки — «что ветер, не открыто им слово»).

¹²³ Комментарий на Быт. 3:24: «и поставил напротив сада Едемского Херувимов и пламенный меч обращающийся» (цит. по чтению Филона, несколько отличному от Синодального перевода кн. Бытия).

¹²⁴ Комментарий на Быт. 18:1-6, явление Господа Аврааму в виде трёх ангелов.

сущностей к единственному абсолютному субъекту¹²⁵. Логос с необходимостью выступает как незримый посредник всех процессов творения и теофании (даже первого внутреннего проявления, движения Божьей мысли); он опосредует отношение Бога и к творению, и к Самому Себе¹²⁶. В связи с этим знаменательна проводимая Филоном аналогия божественного Логоса с человеческим разумом-логосом (Cherub. 27-28, 30) — принципом единства всех (как внешних, так и внутренних) проявлений человеческого его.

(Если сопоставить эту идею Филона с космогонией гностиков, обнаружится, что в последней в процессе космогонической объективации утрачивается именно это «логосное» единство явленных аспектов абсолютной личности как с нею самой, так и друг с другом¹²⁷. Проводя, в подражание Филону, аналогию с человеческой психикой, следует характеризовать болезнь падшей Софии в гностическом мифе как «метафизическую шизофрению» (как бы грубо это ни звучало): единая божественная личность претерпевает распад во множество «субличностей» — страстей, образующих «душевное тело мира»).

Однако Логос есть не только орган теофании, принцип пребывания Бога в Своём выражении, но и *(во-вторых) само это выражение, взятое как единое: он есть топос, вмещающий всю полноту Божьих замыслов — идей, по которым впоследствии творится чувственный мир*¹²⁸. Иными

¹²⁵ Добавим, что в этом аспекте Логос трактуется также первородный сын, имя или явленный образ Божий (ср. Somn. I, 41, 238: в сне Иакова о лестнице, соединяющей небо и землю, Господь, стоящий на её вершине, является, согласно Филону, именно Логосом).

¹²⁶ Ср. у Оригена «О началах» II 8, 5: Христос-Логос есть душа Божия, охватывающая и животворящая всё «тело» — совокупность явленных Божьих сил.

¹²⁷ В гностическом мифе эта утрата символизируется тем, что София, самовольно замыслив создать мир, отказывается от своего мужского «коррелята», аналогичного Логосу.

¹²⁸ Филон. О сотворении мира, 15 – 20. Не следует видеть в этом учении лишь результат заимствования платонических концепций. Выше мы уже указывали на древние ближневосточные источники библейского «идеализма»; добавим также, что учение о творении неба и земли в *Божьем Слове* (Memra) встречается и в современных Филону палестинских таргумах (ср., например, Codex Neofiti I: Genesis 14, 19; см.: McNamara M. Melchizedek: Gen. 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature. URL: <http://www.pravoslavie.org/biblicalstudies/OTOther.html>).

словами, Логос — это *сам умный мир как существенно единый*¹²⁹.

Носящий, согласно Филону, множество имён, он предстаёт то как творческая Сила Божия, в своём отношении к миру раскрывающаяся множеством отдельных сил, то как изначальная Тора, буквы которой складываются в грамматическую ткань мирового закона. Он — Ангел Господень, и отдельные ангелы суть его частные проявления, и он же — небесный Иерусалим, город-мать (μητροπολις)¹³⁰, из которого выводятся вовне «колонии» — отдельные творческие логосы и силы, организующие бытие (одной из таких колоний, по Филону, была частица Божьего духа, вдунутая в ноздри Адама).

Через эти логосы, которыми засеивается сущее, Логос (*в-третьих*) *воплощается в вещественном теле мироздания*, становится ему имманентен, и трактуется как связь всего сущего во вселенной и причина законов природы, «резчик», разделяющий вещи на противоположности, и посредник, эти противоположности примиряющий¹³¹.

Наконец, особый (*четвёртый*) аспект божественного Логоса, по Филону, связан с его отношением к человеческому логосу-разуму и *взаимоподобием* Логоса и человека: творение человека «по образу Божию» означает, что человеческий ум подобен уму Творца, и место человека на земле подобно месту Бога во вселенной¹³² («О сотворении мира», 134 -135, 139, 146). С другой стороны, сам божественный Логос трактуется подчас антропоморфно — как «Человек по образу Его» и даже как «Израиль» («О смешении

¹²⁹ Ср. эманативное уподобление Логоса колесничему, в руках которого сходятся все поводыя, а Бога — человеку, сидящему в колеснице и отдающего колесничему приказания. Fug. 19, 101.

¹³⁰ «О бегстве и обретении» 18, 95. Ср. учение о небесном Иерусалиме — вечном Божьем граде — в христианских источниках, как ранних (Гал. 4:26 - 31; Евр. 12:22; Откр. 3:12; 21:2, 9 - 26), так и более поздних (из которых следует назвать, например, молитву Августина к горнему Иерусалиму — вечному «дому Божьему», «сотворённой Премудрости», в которой вечно пребывает начало человеческого духа).

¹³¹ См. подробнее: Wolfson H. A. Ibid. Vol. I. P. 332 - 359.

¹³² Позднее эта идея вошла и в христианское богословие. Ср.: Григорий Нисский. Об устройении человека. Указ. соч. С. 76 - 80.

языков», 146).

Сила Божия

Выше, говоря о Логосе в сочинениях Филона, нам уже приходилось упоминать о *силах Божиих*. Теперь рассмотрим эту категорию более подробно.

Подобно смысловой структуре большинства описанных выше категорий, её внутренняя структура может быть представлена в виде лестницы или нескольких концентрических кругов. Прежде всего, мы видим, что Сила, как обобщённое выражение Божьего могущества, может выступать в качестве одного из *имён* Бога в Его явлении. Так, Гершом Шолем указывает, что в раввинистических текстах Силой нередко называется сам Бог, восседающий на небесном престоле¹³³. Можно вспомнить также, что Премудрость в Прем. Сол. 7:25 определяется как «дыхание *силы*», а в синоптических евангелиях говорится о грядущем явлении Сына Человеческого, сидящего «одесную *силы*» (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως)¹³⁴.

Но как правило, в текстах речь идёт о многих, весьма разнообразных силах, которые зачастую делятся на две большие группы. В связи с этим представляется возможным говорить о существовании единой традиции, представленной в учении Филона о силах и в палестинском представлении о «мерах» (или «канонах», «правилах»), через которые выражается отношение трансцендентного Бога к творению. Согласно палестинской традиции, эти «меры» представлены в Писании двумя именами Бога: Элохим (в Септуагинте Θεός, Бог), который мыслится как творческая милость Божества, и Яхве, или Адонай (по-гречески Κύριος, Господь) — грозная

¹³³ Scholem G. Ibid. P. 65.

¹³⁴ Мф 26:64; Мр 14:62; Лк 22:69. Ср. однако 1Кор. 1:24, где силой Божией называется сам Христос.

Ср. также позднейшее учение Григория Нисского о необходимости мыслить в творческом начале совокупное пребывание в Боге "всего": *воли, премудрости, силы* (δύναμις) и *сущности существ.* — Указ. соч., с. 10.

сила божественного правосудия. (Впрочем, как и Филон¹³⁵, палестинские равви везде подчёркивают, что эти «меры», как и соответствующие им имена, относятся к единому Богу¹³⁶. Настоящее противопоставление Бога суда Богу милости совершается лишь в гностицизме).

Согласно Филону, в своей совокупности силы, явленные аспекты Божества, образуют особый мир, который (как мы уже видели) мог рассматриваться как мир славы Божией или же — как платонический мир идей. В этом мире Бог, подобно умелому архитектору, создаёт умный образ, модель будущего творения (Orif. 15 - 20), чтоб затем, руководствуясь этим «образом» или оставляя этой «печатью» отпечатки на бескачественной материи, творить чувственный космос.

Отношение Бога, Логоса и сил у Филона строится в целом эманативно, на основе принципа (нео)платонической триады (постулируемого, правда, за двести лет до Плотина¹³⁷): Логос, соответствующий платоническому Нусу, «наполнен от Бога бестелесными силами» (или идеями), которые являются, таким образом, его совокупным смысловым содержанием. Он

¹³⁵ Ср. «О жертвоприношениях» 60: «Эти меры должны быть *крепко замешаны и соединены в душе*, чтобы она, точно зная, что есть Превысший Бог, ... могла запечатлеть черты Его господства и благодетельности». Ср. также «О херувимах» 29.

¹³⁶ Ср. Берешит-Рабба 12, 15.

¹³⁷ Следует заметить, что вопрос об отношении Филона к *последующему* развитию платонизма довольно сложен. Действительно, Филон предвосхищает ряд важнейших положений философии Плотина (например, в учении о Едином, который превосходит всякую качественную определённость, в том числе и сам Ум, и постигается лишь в сверхумном экстазе). Однако доказать *непосредственное* воздействие Филона на эллинистическую философскую мысль почти невозможно; как утверждает D. Runia, мы не имеем ни одной цитаты из трудов Филона в сочинениях эллинистических авторов. Рискнём сделать предположение: наряду с тем, что идея сверхумного и даже сверхсущего Первоединого уже существовала в смысловом поле поздней античности («Апофазис Мегале», Василид) и лишь ожидала ясного философского выражения, можно предположить, что в передаче философских концепций Филона эллинистическому миру могла сыграть свою роль *христианская община Александрии*. Мы знаем, что труды Филона внимательно изучались александрийскими христианами: Климент цитирует их целыми страницами; Ориген, отправляясь в Кесарию, вывозит с собой практически полный корпус этих текстов (благодаря чему они и дошли до нас). Но не следует забывать, что именно из среды александрийских христиан (помимо Валентина — «Платона гностицизма») вышел основатель неоплатонизма и учитель Плотина Аммоний Саккас.

сам трактуется как *совокупность сил*; используя расхожую философскую формулировку того времени, можно сказать, что он — *единый лик* умного мира (т.е. принцип его целостности), обращённый к Богу. Но и изойдя из умного мира, в чувственном космосе, силы не теряют связи с Логосом (а через него — с Богом), который пребывает «*в средоточии сил*»¹³⁸, раскрывается *в них* на всех ступенях бытия. Не случайно характеристики сил, действующих в чувственном, совпадают у Филона с упомянутыми выше характеристиками Логоса в его «мировом» аспекте: силы являются орудиями творения, через них Бог прикасается к вещам, они приводят в состояние взаимного лада мировые стихии, трактуются как связи, «бестелесные скрепы» тела вселенной.

В целом, отношение Логоса и сил (идей, ангелов) у Филона аналогично отношениям активного и пассивного начал в определении Софии (Прем. Сол. 7:25-26), отношениям Нуса и Эпинойи в гностическом «Апофазисе Мегале»¹³⁹, а также Логоса и эонов в "Евангелии истины". Оно обнаруживает тесную связь с современным ему платонико-пифагорейским учением об определении Богом (монадой) материи ("неопределённой двойцы"), особенно с тем вариантом этого учения, где речь идёт о становлении эйдосов при взаимодействии Первоединого и интеллигибельной материи (ср. Плотин, Эн. V 1,5). Наконец, следует указать на точное типологическое соответствие указанным концепциям в отношениях Логоса и Софии у Владимира Соловьёва («Чтения о Богочеловечестве», VIII, IX).

Ангелы (maleakim, ἄγγελοι)

Наше исследование комплекса софийных категорий в иудейско-ветхозаветной традиции будет не вправе претендовать даже на относительную полноту, если мы обойдём стороной одну из наиболее древних, важных и специфических категорий этого комплекса — *ангелов*,

¹³⁸ «Вопросы на книгу Исхода» II, 68.

¹³⁹ Об этом трактате см.: Aland B. Gnosis und Philosophie // ICG. P. 34 – 73.

maleakim («вестников»), именуемых также bene elohim («сынами Божьими»¹⁴⁰) и даже собственно elohim¹⁴¹. Значение этой категории столь велико, что в иудейских памятниках поздней античности вся область софийных категорий, выполняющих роль своеобразного моста через бездну, лежащую между Богом и миром, нередко изображалась как система ангельских миров, т.е. Божия колесница, Merkabah¹⁴², прототип которой можно усмотреть ещё в «лестнице Иакова» (Быт. 28:12-13). Не затрагивая здесь вопрос о генезисе древнееврейской ангелологии и не пытаясь дать её полную картину (что потребовало бы написания нескольких монографий), остановимся на тех моментах, которые позволяют рассматривать её как *систему софийных категорий*.

Уже в древнейших текстах Ветхого Завета мы встречаемся с чрезвычайно интересным образом *Ангела Господня* (Мал'ак Яхве¹⁴³ — «посланника Яхве»), а также с представлением о том, что *сам Бог* может являться в (антропоморфном) ангельском виде. Так, в 18-й главе книги Бытия описывается явление Яхве Аврааму у дубравы Мамре в виде *одного из трёх*¹⁴⁴ посетивших его «мужей». При этом в следующей, 19-й главе два ангела, пришедшие в Содом, чтоб вывести оттуда Лота и затем истребить город, предстают, с

¹⁴⁰ Быт. 6:2; Иов 1:6.

¹⁴¹ Т.е., букв., «божествами» (elohim — множественное от el, "бог"). Так ангелы именуется, например, в кумранском «Мидраш Малкицедек» (11 Q Melch. — Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер., введ., и коммент. И. Д. Амузина. М., 1971. С. 302 - 303). Ср. также Пс. 81:1, 6 («Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы»), Пс. 94:3. Под именем Elohim мог выступать и сам Яхве (ср. Быт. 1:1- 2:3; 48:16), как источник и полнота "божественности". В подобном словоупотреблении не следует видеть рецидива или инфильтрации языческого политеизма. Справедливее признать правоту С. Н. Трубецкого: «Понятие Elohim, несомненно, шире понятия Ягве; ... в известном смысле другие лица, кроме Ягве, могут называться Елогим (напр., Исх 7:1 или Пс. 109:1); но, разумеется, никто, кроме Него, не может носить Его собственного имени — Ягве ... Ягве есть источник Божества, но ... Его Божество не ограничивается Его личностью; Его Божество сверхлично» (Указ. соч. С. 274).

¹⁴² Считается, что основой для умозрений о Меркабе служил текст книги Иезекииля — Иезек. 1:4-28. Подробнее см.: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965.

¹⁴³ Точнее «хаммал'ак», с определённым артиклем.

¹⁴⁴ Именно так; поскольку, когда после трапезы у шатра и пророчества о рождении Исаака два «мужа» отправились в Содом за Лотом, Авраам «остался стоять перед Яхве» (Быт. 18:22).

одной стороны, как действительно ангелы — «мужи», *посланные Яхве* (19:13), с другой же — как *сам Яхве* (ср. 19:18 - 21). Такое противоречивое пребывание единого Яхве во многих посланниках отражено и в постоянном смешении грамматических форм множественного и единственного числа в 18 и 19 главах¹⁴⁵. Ещё более яркий пример «ангельской теофании» встречаем в Быт. 16:7-13: *Ангел Господень* является Агари в пустыне с пророчеством о предстоящем рождении Исаила, после чего «она назвала Яхве, *говорившего ей*: 'Ты — Бог моего видения'¹⁴⁶. *Ангел Господень* прерывает заклание Исаака Авраамом, говоря: «Теперь *Я* знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего для *Меня*» (Быт. 22:11 - 12). Моисею «в огненном пламени посреди терновника» явился тот же «*посланник Яхве*», однако говорил с ним из терновника *сам Бог* (Исход 3:2 - 4 и далее). Число подобных примеров можно умножать и умножать¹⁴⁷.

В своей совокупности они позволяют сделать вывод, что Ангел Господень мыслился как *орган теофании*, в самом буквальном смысле ὑπόστασις Яхве в тварном. Это тот осязаемый, видимый образ, в котором являет Себя трансцендентный Бог, Которого не вмещают небо и земля. Это *лик Божий*, явленный в тварном и обращённый к твари¹⁴⁸.

Комплекс умозрений, связанных с Ангелом Господним, в эпоху поздней античности раскрывается и другой стороной: верховный ангел, представляющий перед творением образ Божий (Метатрон, Михаил и Адам Кадмон литературы Некhaloth и последующей Каббалы, Мелхиседек кумранских

¹⁴⁵ Ср., наприм., 19:18 - 21: «И сказал Лот *им*: 'Нет, мой Господин» ...' — И *Он* сказал: 'Вот, *Я* благосклонно внимаю этому слову ...'» (пер. И. Ш. Шифмана).

¹⁴⁶ Сходным образом описывается богоявление при втором изгнании Агари (Быт. 21:17-18: *Ангел Господень* обращается к Агари с небес: «... Встань, подними отрока, ибо в великий народ *Я* превращу его»).

¹⁴⁷ Ср., например. Быт. 31:11 - 13 (Ангел Божий говорит во сне Иакову: «*Я* Бог, явившийся тебе в Вефиле», ср. Быт. 28:10 - 22); Быт. 48:16; Числа 22:22 - 35; Суд. 2:1 и 6:11 - 23, 26 и т.д. Ср. также Исход, гл. 19 - 20 (явление *Яхве* Моисею на Синае, дарование заповедей) и Деян. 7:38, где собеседник Моисея на Синае назван *Ангелом*.

¹⁴⁸ Ср. Ис. 63:9, где Бога представляет на небесах «*ангел лика Его*», а также именование Метатрона в Агаде «духом Лица святого».

памятников, Логос Филона — «старший из ангелов Его, как бы архангел» и т.д.), в то же время представляет перед Богом образ, *единый лик совокупного творения*.

Он может мыслиться (как, например, Логос Филона и Адоил славянской версии Книги Эноха¹⁴⁹) изначальным *вместилищем* замысла Божия о мире (поскольку «Бог мыслит вещами», то этот мир в вечной Божьей мысли трактуется как некая *res*, и притом — *res realiora*: «град Божий, небесный Иерусалим», «торжествующий собор ангелов», «церковь первенцев, написанных на небесах» и т.д.)¹⁵⁰. Он изображается, далее, вселенским *первосвященником*, являющим творению образ Божий и — предстоящим перед Богом в молитве за всю тварь, *царём* мироздания и эсхатологическим Мессией.

(Уже в раннехристианскую эпоху *весь* комплекс этих черт был отнесён ко Христу — явленному образу Бога¹⁵¹ и изначальному вместилищу первозданной твари¹⁵², вечному первосвященнику¹⁵³, царю небесному и пришедшему в мир Мессии)¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Согласно этой книге, Адоил («Вечность Божия») является в начале творения, неся в себе «век великий» (т.е. *эон* — весь пространственно-временной континуум тварного бытия, «всю тварь, которую Бог пожелал сотворить»), и затем по велению Бога разрешается от этого бремени. — См.: От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. / пер., введен., и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994. С. 109, 308.

¹⁵⁰ Ср. выше об *архэ* и изначальной Торе.

¹⁵¹ Ср. Иоан. 1:18, 14:9.

¹⁵² Имеется в виду, конечно, Иоан. 1:3, но не менее интересно Ефес. 1:4 («Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви»).

¹⁵³ См. Евр. 2:11-17; 4:14-15; 5:1-10; 6:20 — 8:6 и далее до 10:22. Крайне интересно предположение И. Д. Амусина: адресатами «Послания к Евреям», в котором доказывается, что Иисус, распятый в Иерусалиме и вошедший в истинное святилище — «самое небо» (9:24), является вечным первосвященником «по чину Мелхиседека» (т.е. что именно Иисус и есть воплощённый Мелхиседек), являлись члены Кумранской общины, почитавшие Мелхиседека как небесного первосвященника и главу ангельских сонмов, ожидавшие его как Мессию. — Тексты Кумрана. Вып. 1 ... С. 292.

¹⁵⁴ Кроме того, мы располагаем весьма интересным текстом, свидетельствующим о том, что в гностико-христианских кругах наделение Христа — Сына Божия — чертами небесного первосвященника, Ангела Господня, служило основанием для Его отождествления с Нусом, сыном Первоединого — мировым Умом эллинистических философских систем: «Он — Ум [...] Сын. Он неизречен для Всего, и он же — ипостась Всего, тихая завеса, истинный Первосвященник — тот, кто имеет власть входить во Свята Святых, являя славу Эонов и порождая изобилие благоухания. ... Он тот, кто открыл себя как верховное святилище и сокровищницу Всего»

Помимо единого образа Ангела Господня иудейская традиция знала и многочисленные небесные миры, обильно населённые многообразными ангельскими существами. Хотя в пророческих книгах Ветхого Завета и в апокалиптических памятниках первых веков н. э. ещё нет строгой иерархии ангельских сил (подобной той, что представлена в более поздней системе Псевдо-Дионисия или в средневековой Каббале), уже есть представление о космической иерархии семи небес и об особых ангельских *чинах*, каждому из которых поручено особое служение во вселенском хозяйстве¹⁵⁵. В источниках описываются Серафимы, Херувимы, Офанимы («многоочитые» живые колёса небесной Колесницы, ср. Иезек. 1:15-21), Архангелы, «Бодрствующие». Упоминаются ангелы звёзд и звёзды, мыслимые как ангельские воинства, собранные в отряды; говорится об ангелах времён года и ангелах, служащих солнцу и луне; об ангелах, поставленных над небесными хранилищами дождя и снега, ангелах рая и ада, ангелах, поставленных над реками и морями, плодами и травами и «всяким произрастанием». Особый комплекс составляют представления об ангелах народов — их небесных «князьях», нередко вступающих во взаимное противоборство¹⁵⁶. Крайне интересны также представления об

(«Валентинианское учение», второе сочинение одиннадцатого кодекса библиотеки Наг Хаммади).

¹⁵⁵ Едва ли можно говорить о чёткой локализации ангельских чинов относительно небесных сфер, однако, как правило, на высшем — седьмом небе — помещается престол Славы Божьей, окружённый сонмами ангелов, возносящих хвалу, а на третьем — рай (иногда в другой части того же неба помещается и ад). Кроме того, в научной литературе неоднократно высказывалось предположение о связи каждого из семи архангелов с особой планетной сферой, что позволяет видеть в них прообразы гностических архонтов.

¹⁵⁶ Древнейший и наиболее важный текст, относящийся к этому комплексу, — Второзак. 32:8-9: «Когда Вышний наделял наследием народы, когда Он разделял сынов человеческих, Он поставил пределы народов по числу сынов Эла. И стал долей Яхве Его народ, Иаков — отмеренным Его наследием» (пер. И. Ш. Шохина, по текстам Септуагинты и ряду древних переводов). Ср. также Дан. 10:13, 20-21 («князь царства Персидского» препятствует архангелу Гавриилу принести слово Божье к пророку, но Михаил — «один из первых князей» и небесный князь Израиля, — помогает Гавриилу

особом «*совете*» Бога с верховными ангелами — духами Мира, Милости, Правды и т.д.¹⁵⁷, — представления, вполне сопоставимые с филоновским учением о Логосе как уме Божиим (иначе говоря, «совет Божий» есть Логос, взятый в качестве мифологемы).

Очень важно отметить, что служение ангельских чинов как бы *двунаправлено*: каждый из них, во-первых, управляет особой сферой мирового «хозяйства», а во-вторых, обращаясь к Богу, участвует в едином *строе вселенской литургии* (в которой, помимо ангелов, участвует всё творение — деревья, реки, горы, травы и т. д.). Не случайно «гласы небесные», заповеди, песнословия, напевы, и «всякая хвала и слава» являются, согласно одному из текстов¹⁵⁸, столь же необходимой составляющей закона вселенской гармонии (образом и источником которого служит седмерица архангелов), как пути небесных светил и служащих им ангелов.

Как уже было сказано, все вместе ангельские чины образуют небесную Колесницу (Меркабу), восседая на которой, Бог управляет творением: единая воля, движущая мирозданием, преломляется и выражается во множестве сил. Поэтому, несмотря на то, что ангелы мыслятся как тварные личные существа, обладающие свободной волей и могущие, таким образом, определять своё отношение к Богу (вплоть до отпадения), в иудейской традиции было живо представление о том, что через ангелов является и действует в творении *Сам Бог*. Представление об этой «ангельской теофании», о которой свидетельствуют приведённые выше библейские тексты, не исчезло и в эпоху поздней античности. Так, Филон Александрийский, приводя в трактате «О Херувимах» (49-52, 97-106) свой комментарий на Иерем. 3:4 (Бог — дом и «муж девства» праведной души), развивает учение о мистическом браке души с Богом, причём утверждает, что Бог приходит к избранной душе *в ангельских силах*.

одолеть противника. Там же упоминается «князь Греции»). Из числа талмудических текстов назовём Мидраш Авкир.

¹⁵⁷ Берешит-Рабба, 8.

¹⁵⁸ «Славянский Энох», 8. См.: От берегов Босфора до берегов Евфрата ... С. 106.

Таким образом, на основании всего вышесказанного мы можем сделать ряд выводов. Во-первых, комплекс иудейских умозрений об ангелах действительно можно рассматривать как систему софийных категорий, служащих выражению абсолютного первоначала в ином и, в то же время, позволяющих мыслить связь всего сущего с абсолютным первоначалом.

Во-вторых, мы видим, что в аспекте своего единства вся система ангельских сил может быть представлена фигурой *Ангела Господня*, который мыслится — одновременно — как *образ Бога* в Его действительном выражении («дух Лица», «Ангел имени» и т.д.) и как совокупный Божий замысел о Всём, вечный *образ твари* в мысли Божьей. Сходная «двойная обращённость» к Богу и к твари прослеживается и в том случае, когда речь идёт о множестве ангельских сил: служение ангелов заключается в хвалении Бога (а также в молитвенном предстательстве-заступничестве за свою область тварного) и в рачительной заботе о той или иной области земного и небесного хозяйства¹⁵⁹.

Последний момент («попечение о твари») следует рассмотреть особо. В источниках сообщается, что своего собственного ангела-хранителя имеет каждая звезда и народ, отдельный человек¹⁶⁰ и любая былинка¹⁶¹. Как же следует трактовать отношение ангела-хранителя к объекту его попечения?

¹⁵⁹ Иначе говоря, обращаясь к Богу, ангелы представляют тварь, а обращаясь к твари — Бога.

¹⁶⁰ Укажем на два текста из «Заветов двенадцати патриархов»:

Существуют ангелы Господа и ангелы Велиара; при смерти к душе является тот дух, которому она всю жизнь служила делами и помыслами: либо она искушается лукавым духом, либо «спокойно в радости познаёт *Ангела мира*» (Завет Асира, 6:4-6). Притом, что здесь вполне уместна аналогия с иранскими представлениями о даэна или греческими — о демоне, которые являются душе в момент её расставания с телом, перед нами — вполне иудейское воззрение (усвоенное затем и христианами) о злом и добром духах, сопровождающих человека на протяжении его жизни и внушающих те или иные помыслы и намерения.

На особую близость ангела-хранителя к опекаемому человеку указывает и следующий текст: «Помысл доброго мужа не в руке духа заблуждения, ибо *Ангел мира* путеводит душу его» (Завет Вениамина, 6:1).

¹⁶¹ Ср.: «Рабби Симон учил: Каждая былинка имеет ангела-хранителя, который властно повелевает ей: Расти!» (Берешит-Рабба, 10).

Представляется целесообразным сопоставить категорию ангела-хранителя с наиболее близкими аналогами, существовавшими в современной эллинистической традиции — категориями, так или иначе выражавшими мысль о бытийно-смысловом основании отдельной человеческой личности. Такими аналогами были, в первую очередь, категории *идеи*, *логоса* и *даймона*¹⁶².

В истории религиозно-философской мысли попытки сближения категорий ангела и *идеи* предпринимались нередко¹⁶³. Не следует ли на основании этого предположить, что ангел-хранитель данной вещи (в том числе *данной личности*) мыслился иудеями, а вслед за ними и ранними христианами, как её *вечная идея* в замысле Божьем — бытийно-смысловое основание, источник и предел, вечная идеальная *заданность* вещи? (Такое предположение кажется тем более обоснованным, что сам вопрос о существовании «идеи частной вещи», т.е., собственно, идеи отдельной человеческой личности, в эллинистической философии действительно ставился и решался иногда положительно¹⁶⁴).

Но в таком случае было бы необходимо говорить о принципиальном *тождестве* человека и его ангела-хранителя: ангел-хранитель личности есть *она сама* в своих наиболее существенных, вечных глубинах. Тогда наставление и

¹⁶² Или “демона” — δαίμων, δαιμόνιον. В русских переводах слово δαίμων передаётся также как “гений” или “даймоний”.

¹⁶³ См., например: Филон. De Deo, 6 (библейское «Серафим» трактуется как «образец», τύπος, т.е. идея), Spes. I, 8, 45-48 (толкование на Исх. 33:18: «воинство небесное», окружающее Бога, описывается в платонических терминах и напрямую отождествляется с идеями).

Сближение этих категорий не ограничивается лишь эпохой поздней античности; персоналистическая трактовка категории *идеи*, являющаяся своего рода предпосылкой для её отождествления с ангелом, может возникнуть везде, где христианский или иудейский богослов мыслит философски. Ср. знаменитое определение Софии у П. А. Флоренского («Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» — *Столп...* Т. I. С. 326). Не менее интересный пример: В. Н. Лосский, ссылаясь на Максима Исповедника, излагает учение о «тварной вечности», или *зоне*, — мире идей и ангелов, причём последних определяет как «*умопостигаемые миры*», т.е. κόσμοι νοήτοι (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 233-234).

¹⁶⁴ См. трактат Плотина «О том, существуют ли идеи частных вещей» (Эн. V 7). См. также: Мельник С. Плотин об идеях отдельных вещей // Логос. № 6. 1999. С. 59-67.

попечение, которые ангел оказывает человеку, есть не что иное как пробуждение сокровенного естества этого человека, проявление трансцендентной сущности человека в его эмпирии. (В этом отношении весьма примечателен тот отрывок из раннехристианского «Пастыря» Ермы, где говорится, что «задача-минимум» Христа заключалась в том, чтобы приставить к каждому из народа Божия (иудеев) особого ангела-хранителя¹⁶⁵, т.е., — если допустить предложенную трактовку этой категории, — открыть в человеке его первозданный *духовный лик*, способный созерцать Бога¹⁶⁶). Понятной становится та чрезвычайно глубокая, внутренне личная связь, о которой, вслед за иудейскими, говорят некоторые христианские источники: Ориген, например, мог писать о лишении недостойной души её ангела-хранителя как о *рассечении человека надвое*¹⁶⁷ (ср. Лука, 12:46 — *διχοτομήσει αὐτον*¹⁶⁸).

Однако допустима ли подобная «имманентная» трактовка ангела-хранителя? На наш взгляд, ангел-хранитель не может трактоваться ни как «идея данной личности», ни как её внутренний логос, поскольку — и в этом согласны все иудейские источники, — ангелы *сами тварны*¹⁶⁹ (и в этом, заметим, вполне «равночестны» любому другому творению, в том числе и человеку). С библейских позиций, подлинная основа каждой вещи — ангела, человека, звезды, — в уникальном творческом акте, полагающем нерушимую *личную* связь между творением и Творцом. Каждый из ангелов, как и

¹⁶⁵ Пастырь Ермы, III, 5.2 - 6.7 // Писания мужей апостольских / пер., введ. и примеч. П. Преображенского. М., 1862.

¹⁶⁶ Ср. также слова Христа в Матф. 18:10: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что *ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного*».

¹⁶⁷ Ориген. О началах, II 10.7.

¹⁶⁸ Можно указать на сходное объяснение этого евангельского текста П. А. Флоренским: «*рассечение надвое*» означает отделение вечной онтологической основы богосотворенной души от греховной «эмпирической личности» (см. его *Столы и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 237*) — объяснение, которое допускал и Ориген (указ. текст).

¹⁶⁹ Ср. Пс. 32:6.

всякий из людей, изначально *замыслен* Богом¹⁷⁰, и это вечное творческое воление является его «пределной заданностью» и бытийно-смысловым основанием, его (условно говоря) идеей.

Не менее интересно сопоставить представление об ангеле-хранителе с эллинистическим учением о даймоне — тем более, что близость данных представлений подтверждается, например, отождествлением ангелов и даймонов у Филона Александрийского¹⁷¹ и Гиерокла¹⁷². Со времён Платона (для которого своеобразной отправной точкой в философской разработке категории даймона явилась, по всей вероятности, проблема “демона Сократа”) отношение даймона, — обнаруживающего себя в человеке как некий “вещий голос”, наставляющий или предостерегающий¹⁷³, — к сущности самого человека трактовалось двояко. В одних текстах Платона¹⁷⁴ мы видим взятое из традиционной мифологии представление о даймонах как особых бессмертных существах (“то ли боги, то ли дети богов”), посредствующих между мирами человеческим и божественным¹⁷⁵, причём говорится, что при каждом новом рождении душа наделяется новым даймоном, оберегающим её при жизни и сопровождающим в

¹⁷⁰ Первые христиане, а вместе с ними, возможно, и представители некоторых собственно иудейских течений, верили в предмирное существование *каждой* человеческой личности в божественном Слове (ср. Ефес. 1:4: «Он избрал нас в Нём прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви»). Рискнём предположить, что подобное «избрание» (т.е. действительное приведение «во еже быти» в вечном творческом замысле) распространялось и на ангелов.

¹⁷¹ См.: Sacrif. 2, 5; Conf. 34, 174.

¹⁷² См. его комментарий к пифагорейским “Золотым стихам”.

¹⁷³ Ср. «Апология Сократа» 31d, 40a (ἡ μαυτικὴ τοῦ δαιμονίου); ср. также: «Федр» 242 b – c; «Феаг» 128d – 131a; «Геэтет» 150c – 151b.

¹⁷⁴ «Апол. Сокр.» 27c – 28a; «Кратил» 397e – 398c; «Федон» 107d – 108c, 113d и др.

¹⁷⁵ Ср. «Пир», 202d – 203a: назначение «даймонов» (в пер. С. К. Апта «гениев») — «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям — наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посередине, они заполняют промежуток между теми и другими, *так что Вселенная связана внутренней связью* ... Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними *только* через посредство гениев — и наяву, и во сне».

Здесь близость учения о “даймонах” к ангелам Библии кажется столь очевидной, что Филон Александрийский не считал нужным специально доказывать тождество тех и других (ср. указан. выше Sacrif. 2, 5; Conf. 34, 174).

Аид после смерти¹⁷⁶; в других же даймон трактуется как *один из “видов” самой души* — её собственное руководящее начало, разум, логос. Так, в “Тимее” утверждается, что разумный вид нашей души (её бессмертное начало, образованное при создании мира из той же «смеси», что и мировая Душа¹⁷⁷) “должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом”; в силу этого человек является небесным, а не земным порождением¹⁷⁸. Впрочем, поскольку человек больше, чем только разум, он волен заботиться о том или ином “виде” собственной души, определяя тем самым самого себя. Если человек внимает наставлениям своего даймона, питая в себе бессмертное начало, он сам причащается бессмертия, достигает тождества со своим наставником и после кончины тела покидает круг воплощений (“Тимей” 42b, 90c-d; “Кратил” 398c). Таким образом, грань между “я” человека и его даймоном в “Тимее” весьма условна — так же, впрочем, как условно само понятие “я” в античной философии. Постоянны иерархические ступени бытия, которые достигает душа в своём развитии: человек — это даймон, если живёт сообразно своему бессмертному умному началу, или животное, если живёт, подчиняясь страстным устремлениям низшей части своей души. Проблемы «моё “я” и “я” моего даймона» здесь просто не существует.

Ещё более ярко и последовательно этот безличный иерархизм в трактовке данного понятия проявляется в комментарии Плотина на платоновские тексты о даймоне — сочинении «О демоне в нас, получившем нас в удел» (Эн. III, 4)¹⁷⁹. Здесь “даймон” — это та ступень смысловой иерархии сущего, к которой устремляется и которой руководствуется в своей жизни душа. Это избираемый ею перед каждым новым

¹⁷⁶ «Федон» 107e.

¹⁷⁷ См. «Тимей» 41d. Число таких бессмертных начал человеческих душ (т.е., здесь, — даймонов) равно числу звёзд, которые являются их изначальными колесницами; на эти звёзды они должны вернуться, пройдя круг земных рождений.

¹⁷⁸ См. «Тимей» 41c – 42d; 90a – 90d. Ср. также “Федр” 246a - 256e.

¹⁷⁹ См.: The Enneads by Plotinus on Windsor Castle. URL: <http://oaks.nvg.org/salra6.html> (Эн. III, 4 — в пер. S. MacKenna и B. S. Page). О проблеме даймона у Плотина см. также: Лосев А. Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 653 – 655.

рождением *жребий*¹⁸⁰, *образ жизни*, присущая ему “сумма должного”, его ἀρετή. Это избранная душою роль во вселенской пьесе — роль, которую можно сыграть хорошо или плохо¹⁸¹.

В смысловой иерархии сущего наш даймон имеет, в свою очередь, ещё более высокого духа-наставника, который является его даймоном, и так далее вплоть до Первоединого. Поскольку структура бытия является, по сути, структурой логического знания, мы, познавая один эйдос, становимся им (т.е. достигаем тождества с избранным нами даймоном, выражаем его¹⁸²) и в следующей жизни устремляемся к познанию эйдоса ещё более высокого (или более низкого, по своему выбору¹⁸³).

Итак, даймоны мыслятся иерархично, формально, структурно, логически, но не личностно. То, что было неподвижным объектом моего умного созерцания, на определённой ступени духовного роста оказывается *мною* (Эн. III 4, 3). Именно в силу того, что в платонизме сущее мыслится как вполне безличная объективная формально-смысловая структура, всякая душа — потенциально — является и этим даймоном, и всей совокупностью даймонов, т.е. всем умным космосом¹⁸⁴, а на высшей ступени духовного восхождения обнаруживает своё неразличимое тождество с самим Первоединым¹⁸⁵.

В отличие от платонических представлений о даймоне,

¹⁸⁰ Ср.: Платон. Государство, X, 617d - 620e.

¹⁸¹ Ср. Эн. III 2, 17, 32.

¹⁸² Эн. III 4, 3. Иллюстрацией этого положения может послужить сам Плотин: по мнению учеников, он сам был неким демоном и по этой причине имел в качестве духа-наставника не «демона низшей породы», а одного из богов (см.: Порфирий. Жизнь Плотина, 10). Более того, Порфирий, очевидно, был убеждён, что через познание своего божественного наставника Плотин и сам стал богом, как свидетельствует о том текст оракула, полученного по его смерти: «Демон, некогда муж, а ныне живущий в уделе / высшем, чем демонам дан...» (указ. соч., 22).

¹⁸³ Ср., например, Эн. III 4, 6: в отношении души, живущей недостойной жизнью, говорится, что она также имеет избранного ею «демона», но — злого или глупого.

¹⁸⁴ Ср. Эн. III 4, 3: «Ибо душа — это многое, это всё... И каждый из нас есть умный космос, связанный с этим [чувственным] миром тем, что есть в нас низшего, но посредством высшего связанный с божественным Умом: всем умным мы непрерывно пребываем в высшем мире, но на грани умного мы привязаны к более низкому».

¹⁸⁵ Ср. Эн. VI 5, 12, 18.

ангел-хранитель для иудеев и ранних христиан — всегда некое “иное”; мой ангел-хранитель никогда не становится моментом моего *ego*. Он — не неподвижный объект умного созерцания, но субъект, понимающая и сострадающая духовная личность.

Каково же действительное значение представлений об ангеле-хранителе? Мы убедились, что ангел-хранитель не может быть определён через одну из категорий эллинистической традиции. Он — не логос, не идея данной человеческой личности, не даймон. Поэтому представляется исторически корректным определять его значение этимологически, т.е. через *malack*, ἄγγελος: как самостоятельная духовная личность, ангел *несёт* данному творению (звезде, былинке, человеку) творческое Божье слово о нём самом¹⁸⁶, сам таковым словом не являясь.

Собственно говоря (наряду с представлением об уникальном творческом акте, полагающем личную связь между творением и его Творцом), представление о личном духе, через которого проявляется Божья забота о *каждом* творении — *каждой* былинке, а не просто виде тех или иных растений, — указывает на возможность и даже необходимость *личного* отношения к каждому из творений Божьих (в связи с чем вспоминается обращение св. Франциска к «брату Волку», умные лица зверей на русских иконах, наконец, утверждение А. Ф. Лосева о том, что с точки зрения последовательного иудейского креационизма «во всём сотворённом светится предвечный лик вполне личного творца»¹⁸⁷).

Архетипико-антропологический аспект иудейской Софии

Одной из наиболее характерных особенностей иудейской религиозно-философской традиции является то, что

¹⁸⁶ Ср. выразительный образ «лестницы Иакова» или образ архангела, принесшего Даниилу пророческое слово (Дан. 10:13).

¹⁸⁷ Лосев А. Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 105; ср. там же, с. 108: «В Библии каждый человек и каждая вещь были отблесками личностного божества; и красота наблюдалась там как раз при таких условиях, когда лик первоначального божества светился больше всего».

абсолютное начало здесь не только “полно нежности, благосклонности и кротости”, как учили неоплатоники¹⁸⁸; оно к тому же в некотором смысле *человечно*, подчас даже шокирующе антропоморфно в своём явлении. Истоки этого антропоморфизма уходят ещё в глубины первобытного религиозного сознания, общие для всех культур (ср. Быт. 1:27); однако в процессе становления иудейской религиозной философии антропоморфизм не утрачивает своего значения; напротив, сознательный и вполне систематический, он становится здесь почти методологическим принципом¹⁸⁹. При этом обычный для религиозно-философских систем поздней античности «второй принцип» (или “второй бог”) — первая манифестация непостижимого в своём существе абсолютного начала,¹⁹⁰ — зачастую трактуется здесь как *Первочеловек*, Адам Кадмон.

Так, тексты *Nekhaloth*, восходящие к I – III вв., сообщают, что на вершинах духовного восхождения мистик, прошедший через все небесные миры, удостоивается созерцания высшего из таинств — «*тела Kabod*», антропоморфного образа Славы Божьей¹⁹¹. (Вероятно, основой для таких умозрений и соответствующих им практик служил текст книги Иезекииля, где говорится о видении Славы Божьей, восседающей на престоле Меркабы: «...а над подобием престола было как бы подобие *человека* вверху на нём ... и сияние было вокруг него», Иезек. 1:26 – 27). Сообщается также о некоем пратопосе («первозданном месте»), созданном вместе с «крепким именем» прежде творения неба и

¹⁸⁸ Плотин. Эн. V 5. 12, 33.

¹⁸⁹ Ср. высказывание В. С. Соловьёва о значении антропоморфизма в более поздней Каббале: «Реально-мистическая связь всего сущего ... — вот исходная точка ... каббалы; сознательный и систематический антропоморфизм — вот её завершение» (из предисловия к ст.: Гинцбург Д. Каббала, мистическая философия евреев // Вопросы философии и психологии. 1896. Май-июнь. С. 278).

¹⁹⁰ Исследование таких «вторых принципов» (к числу которых принадлежат, например, Логос Филона и Мария Викторина, Нус среднего платонизма, гностиков и неоплатоников) в контексте терминологии самопорождения см.: Whittaker J. *Self-generating Principles in Second-century Gnostic Systems* // *The Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1. Leiden, 1980. P. 176 – 193.

¹⁹¹ См.: Scholem G. G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. N.Y., 1965. P. 36 – 42.

земли, и появляющемся в нём Человеке, образ которого наделяется софийными чертами¹⁹². Тексты *Shiur Komah* («измерение тела»), возникшие приблизительно во II в. в процессе умозрений о «теле *Kabod*» и аллегорического толкования «Песни песней»¹⁹³, указывают на тесную связь образа «тела *Kabod*» с концепциями *Memra* (вечного Божьего слова) и изначальной Торе: совокупность членов мистического тела описывается совокупностью букв еврейского алфавита, каждая из которых является в своём звучании и числовом значении источником той или иной мировой стихии (таким образом, традиция *Shiur Komah* совмещает два архетипических принципа структурно-смысловой упорядоченности — образы [человеческого] тела и сакрального текста¹⁹⁴).

Более того, в ряде случаев образ “первозданного Человека” сближается с самим Именем Божиим. Такое сближение мы находим в вышеупомянутом тексте из “Малой Хэкалот” о “первозданном месте”, Человеке и “крепком имени”, а также в некоторых текстах средневековой Каббалы (традиции которой восходят к первым векам нашей эры), утверждающих, что все сфироты (явленные силы Эйн-Соф) образуют вселенское тело Адама Кадмона¹⁹⁵ и в совокупности

¹⁹² Scholem. Ibid. P. 77 – 78. Достаточно назвать такие характеристики «изначального Человека», как способности «восходить ввысь, нисходить вниз, управлять колёсами Меркабы, ... сочетать буквы, изрекать имена» (последние два свойства можно счесть указанием на его демиургическое значение; ср. выше разделы об имени и изначальной Торе).

¹⁹³ Ср.: «Традиция *Shiur Komah* основывалась на описании Возлюбленного из книги Песни песней (который трактовался как Бог — жених общины Израиля), так же как умозрения о Меркабе — на первой главе книги Иезекииля» (Scholem. Ibid. P. 37).

¹⁹⁴ Ср.: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов // Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971. С. 9 – 62; Каменских А. А. Об одном из источников софиологии Валентина // Россия и Гнозис: материалы конференции. М.: ВГБИЛ, 22-23 апр. 2002. М., 2003. С. 19 – 23. В текстах *Shiur Komah* можно услышать отголоски древнего ритуального текста, связанного с мифологемой космогонической жертвы (из этой части тела Первозданный возникает та мировая стихия, из этой — другая).

¹⁹⁵ *Адам Кадмон* в последующей Каббале — высшая и первая форма эманации из Эйн-Соф; в “Сефер ха-зохар” — “мистический предвечный образ Божества” (Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. N.Y., 1991. P. 60) и первообраз человека — заключающий в себе десять сфирот или *посредствующий* между непостижимым Эйн-Соф и миром сфирот (так же, как Логос в “Евангелии истины” посредствует между непостижимым Отцом и его эманациями — зонами).

выражают одно-единственное *Имя*. Ещё одно (правда, уже косвенное) доказательство “антропоморфной трактовки” Имени Божьего в среде иудейских мистиков представляет учение гностика Марка-Волхва (2-я пол. II в.)¹⁹⁶, чрезвычайно близкое текстам *Shiur Komah*. Здесь звучание всех букв, соответствующих членам тела изначального Человека, складывается в единое *имя*, обозначающее полноту выражения Сущего¹⁹⁷. Можно вспомнить также упоминавшиеся выше тексты об Ангеле Господнем, “несущем имя своего Господина”, и о том, что Филон мог прилагать к Логосу такие имена, как “Начало”, “*Имя Божие*”, “*Человек по образу Его*”, и “*Зрящий (Бога)*”, т.е. “*Израиль*” («О смешении языков», 146).

(Обратим внимание на именованное “Человек по образу Его”. Нет сомнений, что оно указывает на традицию [авторитет которой Филон не оспаривает], относившую слова Быт. 1:27 к первой манифестации Божества, Адаму Кадмону¹⁹⁸. Но если учесть, что текст Бытия говорит о создании человека *всецелого*, объединяющего и мужское, и женское начала¹⁹⁹, возникает вопрос: усматривали ли иудейские мистики первых веков нашей эры подобный андрогинизм в изначальном Человеке? Иначе говоря, не сформировалось ли понятие *сизигии*, игравшее столь важную роль во всех гностических течениях поздней античности, уже в самой иудейской традиции? За неимением указаний на андрогинность Первочеловека в *иудейских* источниках, относящихся к *данному* периоду, мы, отвечая на первую часть вопроса, можем лишь указать, во-

¹⁹⁶ См.: Иринеи Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания, I. 14.

¹⁹⁷ Для Марка, как христианского гностика, было более чем естественно утверждать, что имя это — Иисус Христос.

¹⁹⁸ Данная традиция была усвоена некоторыми направлениями христианского гносиса, ср. у Валентина (по Клименту Александрийскому, *Stromata*, IV, 13, 89 – 90): “о происхождении демиурга рассказывает кн. Бытия под чувственным образом создания человека”.

¹⁹⁹ «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Ср. комментарий р. Авраама ибн-Эзры (XII в.), заставляющий вспомнить строки платоновского «Пира» (189с – 193с): «Вначале мужчина и женщина были созданы соединёнными между собой... Чтобы дать Адаму Хаву в жёны, Всевышний разделил их, сделав обособленными человеческими существами».

первых, на широкий круг “иудео-гностических” сефианских текстов о “Бессмертном Человеке”, который является образом Первоотца и представляет из себя сизигическое единство мужского и женского аспектов [«Человека» и «Софии» или «Нуса» и «Энной»]²⁰⁰, а во-вторых — на развитие учений об андрогинности Адама Кадмона в каббалистической литературе²⁰¹. Что же касается понятия *сизигии*, мы склонны усматривать его корни ещё в библейской диалектике *выражения* как тождества выражаемого [условно говоря, «мужского»] и выражающего [«женского»]²⁰². Филон Александрийский, предвзято гностиков, пишет именно о таких сизигиях «умных ликов»: брак Адама и Евы представляет типологический пример падшего ума, соблазнённого ощущением, или душой, которые совместно порождают Каина, т.е. “ум, считающий себя мерой и властелином всего”; Авраам и Сарра представляют брак “избранного ума праведного” и “совершенной добродетели”, совместно порождающих счастье, т.е. Исаака, и т.д.).

Итак, что же такое «тело Kabod», Адам Кадмон? Это *образ Божий*, или Бог в Своём первом явлении, в Своём активном отношении к иному (отсюда демиургические характеристики «изначального Человека»)²⁰³; в текстах, относящихся к этому образу, мы отмечали те же три диалектически связанные момента,²⁰⁴ что и при анализе определения Софии в книге Премудрости Соломона. Это *символ* невыразимой и непознаваемой сущности Божества, созерцаемый в сиянии первоявленного смысла (такое созерцание знаменует собой высшую, предельную ступень

²⁰⁰ Замечательный анализ этих концепций представлен в работе: Good D. G. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. Atlanta, 1987.

²⁰¹ Гинцбург Д. Каббала, мистическая философия евреев // Вопросы философии и психологии. 1896. Май-июнь. С. 292 – 293, 295.

²⁰² Ср. выше, об определении Премудрости Божией в Прем. Сол. 7:25 – 26.

²⁰³ Ср. в связи с этим вышеприведённый текст Валентина о Демиурге, появление которого описывается в библейском тексте как творение человека (примеч. 202), а также каббалистические представления о том, что Бог-Творец, о Котором сообщается в Писании, отличен от Ein-Sof («Бесконечного», Бога в Своей непознаваемой сущности): он является Его первой эманацией (Scholem G. G. *Kabbalah*. N.Y., 1978. P. 91).

²⁰⁴ 1) «пратопис», или иное как чистая потенция, 2) активная эманация Божества и 3) явленный образ Божий.

богопознания²⁰⁵); как мы видели, в этом своём качестве «тело Kabod», или Адам Кадмон, могло сближаться, вплоть до отождествления, с премирной Торой, Логосом и Именем Божьим. Будучи символическим выражением сущности Божества, «тело Славы» трактуется в то же время и как смысловое основание *всякого иного бытия*, как изначальный принцип гармоничной устроенности.

В учении о «теле Kabod» делается попытка разрешить одну из основных антиномий иудаизма: Бог в Своём существе трансцендентен (ещё более, чем Единое Плотина) и непостижим ни мыслью, ни экстатическим порывом; ни одно имя не может описать *Его Самого*; Он безмерно превосходит небо, и землю, и всю совокупность духовных сил. И всё же — именно Он, и никто другой, является *Творцом всего* («Ты повелел — и стало»), именно Он через пророков даёт Свой завет, именно к Нему относятся все антропоморфизмы Писания. В Адаме Кадмоне было найдено «переходное звено» между непознаваемой и невыразимой бездной Божества и явленным миром; звено, безусловно причастное сущности Божества и в то же время способное объяснить возможность существования всего иного.

Таким образом, в качестве первой эманации абсолютного начала и универсальной формы сущего Адам Кадмон действительно является аналогом других существовавших в философской традиции поздней античности трактовок «второго принципа», — таких как Логос Филона и Мария Викторина, Нус среднего платонизма, гностиков и неоплатоников и т.д. Но что является *совокупным смысловым содержанием* этой формы? Платонический Нус содержит в себе мир идей, Логос стоиков наполнен семенными логосами; в иудейской религиозно-философской традиции данного периода о содержании «второго принципа» обычно говорится как о совокупности Божьих сил и творческих слов. Но какое смысловое содержание соответствует *антропоморфной*

²⁰⁵ Именно о таком предстоянии перед истиной говорит апостол Павел в 1Кор. 13:12 («теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно; тогда же — лицом к лицу»).

трактовке этого принципа? Не следует ли здесь усматривать связь с нередко встречающимися в апокалиптике, таргумах и талмудической литературе словами о домировом существовании патриархов и о творении неба и земли «ради Авраама, Исаака и Иакова и всех, кто подобен им»²⁰⁶ (вар.: «ради праведных»²⁰⁷, «ради народа Божьего»²⁰⁸, «ради многих», т.е. для всего человечества²⁰⁹)? Иными словами, не мыслится ли совокупное смысловое содержание «изначального Человека» не только ноуменально, но и вполне *человечно* — как вечная церковь, первожданное человечество? (И если так, то каково отношение этого идеального человечества к человечеству эмпирическому?)

К сожалению, крайняя скудость прямых источников не позволяет с уверенностью отвечать на этот вопрос. Однако определённый интерпретирующий контекст создаётся широким кругом косвенных источников, так или иначе связанных с традицией раввинистических умозрений о Первочеловеке. Так, уже в самых ранних текстах Каббалы проводится соотнесение патриархов с отдельными сефирами (таагарим, «словами творения»), благодаря чему вся система сефирот (вселенский организм Адама Кадмона, «каббалистическая плерома») может мыслиться как *вечная церковь* патриархов, пребывающая в едином небесном Адаме. Например, в книге Сефер-га-Бахир (нач. XII в.) утверждается соответствие Авраама сефироту Хэсед (Благодать, «правая рука» Адама Кадмона), Исаака — сефироту Гебура (Могущество, «левая рука»), Иакова — сефироту Тиферет (Великолепие, «грудь напротив сердца») и т.д.²¹⁰

Кроме того, во многих христианских и гностических памятниках I – IV вв., зачастую непосредственно связанных с

²⁰⁶ 2-я кн. Варуха 21, 14.

²⁰⁷ Targum Pseudo-Jonathan 19, 22.

²⁰⁸ Завещание Моисея 1, 12.

²⁰⁹ 4-я кн. Ездры 8, 1, 44.

См. также: Wolfson H. A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. I. Cambridge (Massach.), 1948. P. 183 – 184; M. McNamara. Melchizedek: Gen. 14, 17 – 20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature. Note 60. URL: <http://www.pravoslavie.org/biblicalstudies/OTOther.html>.

²¹⁰ См.: Гинцбург Д. Указ. соч. С. 292 – 293.

иудейской традицией, мы наблюдаем развитие тех же тем Первочеловека и изначальной церкви.

Прежде всего, это учение апостола Павла о Христе как сшедшем с неба «втором Человеке», «последнем Адаме», образ которого должно понести всё обновлённое человечество (1 Кор. 15:45 - 49), а также учение о церкви как мистическом теле Христовом.

То же представление о царствии небесном как изначальной церкви, которое мы находили в иудейских источниках, звучит и в Евр. 12:22 – 24 («вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства»)²¹¹. О изначальной церкви, ради исторического воплощения которой сотворены небо и земля и которая в своём явлении тождественна совокупности духов самих христиан, а также всех когда-либо живших праведников, говорится в «Пастыре Ермы» (I 1.2-4; 2.1,4; 3.1-9,11). Близкое по сути учение представлено в сочинении Григория Нисского «Об устройении человека»²¹²: творение человека, описанное в Быт. 1:26 – 27, означает творение в Божьем замысле *совокупного образа Божия* как *всей полноты (πλήρωμα) человеческого рода*²¹³, обнимающего всё многообразие человеческих личностей (Бог “сообнимает ведением, в каком числе будет род человеческий”); нарушенное грехопадением Адама, осуществление этого замысла растягивается во временной ряд — всемирную историю²¹⁴, которая завершится вместе с вхождением в бытие

²¹¹ Ср. замечательные тексты Августина о небесном Иерусалиме как «доме Божиим» и «тварной Премудрости» («Душеспасительные размышления» 18 – 20, 25).

²¹² См.: Творения свят. Григория Нисского. Т. I. М., 1861. С. 76 – 223.

²¹³ Ср.: «Целое наименовано одним человеком... Посему всё естество, простирающееся от первых людей до последних, *есть единый некий образ Сущего*» (Указ. соч. С. 145, ср. далее, с. 146 - 180).

²¹⁴ Ср. на с. 166: К вхождению в жизнь «полноты человеческого рода» приспособлено и «соразмерное устройению человеков время ... и тогда остановится текущее движение времени, когда прекратится в нём распространение человеческого рода. А когда кончится сей способ рождения людей, с окончанием его кончится и время».

всего образа Божия, т.е. всей полноты человечества, изначально замысленного Богом²¹⁵.

Из гностических памятников (помимо уже упоминавшихся сефианских текстов о “Бессмертном Человеке”) укажем на учение о изначальной церкви как эманации Сына, или “Человека Отчего”²¹⁶, в “Трёхчастном трактате” из Наг-Хаммади (NH I, 5), на схожие концепции в “Апокрифе Иоанна” (NH IV, 1), а также на “Евангелие истины”, исследованию которого у нас посвящён особый раздел.

Шехина

К I в. н. э. в иудейской мысли ясно прослеживается тенденция к поиску такой категории, которая охватывала бы все аспекты или все существующие в традиции образы, связанные с теофанией. Такой предельно общей софийной категорией для Филона Александрийского, например, становится Слово Божие, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, к которому в одном из своих трактатов он относит практически весь комплекс софийных символов. В более древних текстах в качестве такой категории могла выступать Слава Божия.

Одновременно с Филоном палестинские авторы таргумов (переводов-переложений Писания на разговорный

²¹⁵ «И таким образом совершится обновление вселенной, и за изменением целого последует и переход человечества от тленного и земного к бесстрастному и вечному» (там же).

²¹⁶ Этот «Человек Отчий» описывается как «форма бесформенного, / тело бестелесного, / лик невидимого, / слово неизреченного, / ум непостижимого, / источник, истекший из Него, / корень насаждённых / и бог тех, кто существует, / свет тех, кому он светит, / любовь тех, кого он возлюбил, / промысел тех, кого он хранит, / премудрость тех, кого он умудрил, / сила тех, кому он дарует силу, / собрание тех, кого он созывает к себе, / откровение того, что более всего необходимо, / глаз тех, кто видит, / дыхание тех, кто дышит, / жизнь живущих, / единство тех, кто смешан со Всеми». Обратим внимание на то, что текст имеет двухчастную структуру: в первой части «Человек» соотносится с абсолютным началом и определяется как его первая манифестация, во второй — с последующими, исшедшими уже через него эманациями первоединого, в качестве которых выступают сами гностики. Антропология «Трёхчастного трактата», таким образом, близка к антропологии «Евангелия истины» (см. ниже): только гностики обладают действительным бытием, только они в собственном смысле люди.

арамейский язык) начинают в качестве предельно общей категории теофании использовать имя "Шехина" (Šekhinah — "присутствие", "пребывание"). Первоначально Шехина — это принцип пребывания самого Бога в сфере тварного, апофатический жест, безмолвно указывающий на присутствие Творца. Шехина — это Бог, открывающийся в Своём слове перед внутренним слухом пророка или являющийся в горящем кусте Моисею, пребывающий именем Своим в святой святых Храма или в обществе двух мужей, в согласии исследующих Тору²¹⁷. О Шехине в таргумах и последующей талмудической литературе говорится везде, где Бог "в каком бы то ни было смысле локализуется или передвигается с одного места на другое"²¹⁸, в том числе даже тогда, когда речь идёт о присутствии Бога в ангельских мирах Меркабы²¹⁹.

В то же время Шехина — казалось бы, строгое богословское понятие, призванное обозначать само непосредственное присутствие Бога в сфере тварного, — уже очень скоро начинает трактоваться как особое духовное существо, наделённое собственным мифом. Так, говорится, что после грехопадения Адама Шехина покинула землю и постепенно отдалялась всё выше и выше из-за грехов людей, пока не ограничила своё пребывание первым, высшим, небом. Семь поколений праведников, начиная с Авраама, своими духовными подвигами постепенно вернули её на землю²²⁰. После разрушения Первого храма Шехина отправляется в изгнание вместе с народом израильским²²¹. В Мидраше Мишле

²¹⁷ Абот, III, 2. Интересно сопоставить этот текст с Матф. 18:20.

²¹⁸ См.: Еврейская энциклопедия. Т. XVI. М., 1991 (репринтное издание). С. 20-23.

²¹⁹ Очень характерен отрывок гимна из "Великой Хекалот" (Книги небесных дворцов), 8:1, о радости ангельских существ при осиянии небесной Колесницы "искрами Шехины" (См.: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965. P. 22).

²²⁰ Бамидбар-Рабба, 13.

²²¹ Ср. слова раби XIX в. Ш.-Р. Гирша: "Из традиции известно, что с каждым евреем связана часть Шехины (сейчас Шехина находится в изгнании, ибо в изгнании живёт сегодня еврейский народ, разбросанный среди народов мира). И Шехина идёт с каждым евреем туда, куда направляет он свои стопы, идёт за ним, подобно верной жене, причём Божественная суть её остаётся неизменной даже в том случае, если еврей привёл её в место, недостойное присутствия Всевышнего" (Шатёр, над которым

(где даётся комментарий на Притч. 22:29) Шехина на небесном суде заступает перед Богом за Соломона. Позднее в Каббале, где Шехина заняла место в структуре сефирот, она зачастую характеризовалась как дочь и невеста Бога²²², как некий всеобщий символ женственности²²³, отождествлялась с Софией и устной Торой, сближалась с образом общины Израиля²²⁴ и т.д.

В объяснении процесса превращения Шехины в особую ипостась проще всего было бы ограничиться указанием на воздействие «вторичной мифологии», склонной превращать любой сакральный образ в самостоятельное божество, трансформируя самый строгий монотеизм в подобие языческого политеизма. Однако такое указание, само по себе верное, слишком общее: «вторичная мифология» — достаточно сложное явление; её исторические формы весьма разнообразны. Что общего, например, между платоновским мифом о пещере («Государство», 514a-518c) и современной мифологией «Белого братства»? Тем не менее, все формы вторичной мифологии объединяет одно: в отличие от архаической мифологии, исторически предшествующей любым типам мировоззрения, данный вид мифологии развивается в культурах, уже имеющих подчас весьма богатую традицию спекулятивной мысли. Поэтому, подчиняясь в своём развитии общим закономерностям мифологического мышления (определяемым инвариантными структурами человеческого бессознательного), произведения вторичной мифологии могут нести на себе отпечаток сильнейшей философской рефлексии.

Обращаясь к эпохе поздней античности, мы видим развитие по меньшей мере *трёх* форм вторичной мифологии. Прежде всего, следует выделить мифологию новых религиозных движений и многочисленных синкретических культов — таких, например, как александрийский культ

облако: сб. статей о религиозном значении еврейской женщины / сост. и пер. Г. Розенштейн. М.; Иерусалим, 1990. С. 24).

²²² См.: Scholem G. *Origins of the Kabbalah*. Princeton, 1992. P. 168-172, 186-187.

²²³ Ibid. P. 162-180.

²²⁴ Ibid. P. 93-94, 137, 167-169.

Сераписа, объединившего в своём образе черты Аписа, Осириса, Аида, Посейдона, Аполлона и многих других египетских и греческих божеств. Новое рождение на новой для себя культурной почве переживают мифологические комплексы, связанные с культами Митры, Адониса и Кибелы, Осириса и Исиды, распространившиеся от Бактрии до Британии. В ряде случаев мифологические комплексы этой эпохи можно назвать частными случаями оправдания евгемеризма: они формируются на основе почитания личности основателя данного религиозного движения. Мифологизируется образ Моисея в Агаде; в Кумране «учитель праведности» почитается не только как мученик, но и (будучи отождествлён с Мелхиседеком) как вечный вселенский первосвященник. Позднее сходную эволюцию претерпевает образ Мани. В каждом из этих случаев можно усмотреть действие общего правила: всякий культ (даже столь искусственный, как официальный римский культ императора), чтоб восприниматься хоть сколько-то глубоко и серьёзно, нуждается в собственном *мифе*, т.е. в *священной личностной истории*²²⁵.

Наряду с мифологией новых культов в эпоху поздней античности активно развивается т.н. «*философский миф*». Ярчайшие образцы такого сознательно конструируемого, диалектически выверенного мифа можно встретить ещё у Платона — в учении о душе, объятай священным безумием пробуждающейся памяти («Федр», 245с – 251с и далее), или в космогонии «Тимея», или в красочном описании странствий души, разлучённой с телом («Государство», X 614b – 621b). В седьмой книге «Государства» (514b – 517с, т.н. «миф о пещере») философ развивает подлинный страстной миф со всем характерным для таких мифов трагизмом: философия здесь раскрывается как подлинная *сотериология*.

В отличие от Платона, создавшего собственный грандиозный философский миф²²⁶, философы поздней

²²⁵ Ср. с лосевским определением мифа как “в словах данной чудесной личностной истории”. Лосев А. Ф. Миф. Число. Символ. М., 1994. С. 195.

²²⁶ Вопрос о связи мифологического элемента в сочинениях Платона с предшествующей орфико-пифагорейской традицией мы здесь не затрагиваем.

античности были более склонны к толкованию древних мифологических сюжетов и текстов. Пример такого толкования представляют собой трактаты «Осирис и Исида» Плутарха Херонейского или «О пещере нимф» неоплатоника Порфирия (философский комментарий на XIII песнь «Одиссеи»). Впрочем и здесь, наряду с таким толкованием, мы встречаемся с рождением мифа из самой философской системы. Так, в текстах Нумения из Апамеи образы «Второго» и «Третьего» богов, плывущих на вселенском корабле и всматривающихся — один в своё отражение на поверхности безвидной пучины материи, другой (удерживающий первого от губельного стремления к расточению в бездне) — в сияние вечных идей (т.е. в лик мирового Ума — «Первого бога»)²²⁷, гораздо более живы и конкретны, чем то можно ожидать от категорий метафизики. Можно сказать, что обращение к древней мифологии и — в то же время — внутренняя пронизанность мифом самих философских построений составляют характерную особенность всего позднего платонизма и неоплатонизма. (Особенно хорошо эта особенность проявляется при сопоставлении философского мифа неоплатоников с, казалось бы, сходной стоической аллегорией, представляющей собой в действительности попытку рационалистической *демифологизации*.) Неоплатоники поднимают древние мифологические интуиции на философский уровень, выверяют и проясняют их философией. Так, Прокл, комментируя известное неоплатоническое положение об определении первоединым разноликого множества эманлирующих из него идей (ср. Плотин, Эн. V. 1, 5), пишет: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве»²²⁸. Замечательным образцом неоплатонического философского

²²⁷См.: Aland B. Gnosis und Philosophie // International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P.47.

²²⁸ Цит. по: Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 2000. С. 167.

мифа является и сборник гимнов, принадлежащий тому же Проклу²²⁹.

Между этими двумя потоками — спонтанной мифологией новых культов и диалектическим мифом философских школ — следует отметить *непроизвольную мифологизацию философских категорий* в ряде гностических (и близких к ним) систем. Здесь, наряду с «трагическим мифом» Валентина²³⁰ и эзонологией Птолемея²³¹, особого внимания заслуживает группа сефианских текстов (таких как «Зостриан», «Три стелы Сефа» и др.), испытавших значительное влияние (нео)платонизма²³². Не исключено, что данные произведения вышли из круга тех самых гностиков, посещавших занятия Плотина²³³, увещанию которых философ посвятил особый трактат (Эн. II. 9, 6, известный также под названием «Против гностиков»). Анализ данных текстов показывает, как мысль, привыкшая оперировать именами демонов и богов, усваивая в чём-то уже конгениальные себе содержания категорий неоплатонической метафизики, рассматривает вполне безличные идеи как *живые духовные личности*. Таким образом, здесь мы встречаемся не только с проявлением особой формы вторичной мифологии, но и с особым гностическим *персонализмом* (о котором далее у нас ещё будет возможность сказать более подробно). Значительно более поздний и уже христианский пример типологически схожей персоналистической интерпретации неоплатонизма представляет собой сочинение Псевдо-

²²⁹ Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / пер. А. Ф. Лосева, О. В. Смыки. М., 1993.

²³⁰ Выражение Ипполита (Refutatio VI, 42).

²³¹ Эзонология Птолемея обычно связывается с тем же Валентином; однако ср.: Иринея Лионский, "Обличение и опровержение всех ересей", введение к кн. I (где Иринея предлагает своему адресату именно учение Птолемея, "отпрыска Валентиновой школы") и, особенно, Тертуллиан, "Против валентиниан", XX. 4.

²³² См.: Turner J. D. Gnosticism and Platonism. The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature. — In: Gnosticism and Neoplatonism. Ed. R. T. Wallis and J. Bregman. Studies in Neoplatonism, vol. 6. Albany, 1992. P. 425-459. Замечательно утверждение Turner`а о том, что гностики сумели даже превзойти своих учителей в различении сложнейших философских категорий.

²³³ См.: Порфирий. Жизнь Плотина, 16 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. М., 1998. С. 433.

Дионисия Ареопагита «О божественной иерархии», где система философских категорий превращается в иерархию ангельских ликов.

Здесь мы вплотную приближаемся к пониманию процессов, приведших к персонификации категории Шехины. Дело в том, что эта персонификация определялась *персоналистическим* способом мышления, определявшим весь строй иудейской религиозно-философской традиции. Благодаря этому «острому персонализму» её важнейшие категории представляли из себя не понятия формальной логики, но *имена*, или живые умные лики. Любое понятие, для того чтоб быть в достаточной мере усвоенным данной традицией, должно было осмыслиться именно как *умный лик*, живой и своеобразный, связанный достаточно личными отношениями с другими ликами — ангельскими или человеческими²³⁴. (Так, десять категорий Аристотеля оказались включены в круг умозрений о десятирице сефирот²³⁵). Коль скоро Шехина — Бог в Своём явлении — отлична от сокровенной сущности Божества, данный образ-понятие, подчиняясь указанному «методологическому принципу», оказался осмыслен в своём *личном* отношении к Богу, и к миру, и к каждому из сотворённых существ.

Ещё один момент: имя «Шехина», «Присутствие», равно может указывать и на *Того, кто* пребывает в Своём творении (в Меркабе, в Храме, в сердце верующего), и на *то, в чём* это пребывание совершается. Так, термин *Šekhinah* может относиться и к Богу, Который именем Своим пребывает в Храме (ср. 3 Цар. 8:27), и к Храму как обители, «скинии»

²³⁴ Следует добавить, что поскольку «категориальный материал» этой своеобразной логики черпался из священного Писания (в котором не может быть ничего случайного, не обусловленного высшей логикой Божьего слова), — сходную эволюцию претерпели и ветхозаветные персонажи, которые также оказались осмыслены как живые категории или вечные умные лики. Лучший пример такой «категориальной» трактовки ветхозаветных персонажей представляют сочинения Филона.

²³⁵ См.: Гинцбург Д. Указ. соч. С.290.

Бога²³⁶, и к самому имени, ha-šem (которое здесь выступает как подлинно софийная категория), в котором Бог пребывает и через которое открывается. Объединение в одной категории (в одном имени) и “божественного”, и “тварного” моментов в едином событии теофании мы отмечали уже в определении Софии в Книге премудрости Соломона. На разных уровнях, или точнее, в разных ситуациях богоявления термины с корнем skhn относятся и к Богу как Открывающемуся, и к творению как принимающему своего Творца.

²³⁶ Первоначальное значение семитического корня skhn, лежащего в основе слова «Шехина» и усвоенного греческим языком в форме σκηνή, — именно «шатёр», «обитель».

3. Попытка реконструкции софийной логики в иудаизме

Итак, что мы можем сказать обо всём комплексе софийных умозрений, бытовавших в первых веках нашей эры в иудаизме? Можно ли говорить о некоей устойчивой категориальной системе, об особой софийной логике иудаизма, или же перед нами — лишь пёстрый ворох мифологем и художественных образов, не имеющих сколько-нибудь серьёзного значения для историко-философского исследования?

Здесь, прежде всего, мы должны напомнить о том, что *вся философия поздней античности в значительной мере проникнута мифом*²³⁷, и всё же ничто не мешает нам рассматривать трактаты “Осирис и Исида” Плутарха Херонейского или “О пещере нимф” неоплатоника Порфирия именно как философские тексты, а также усматривать философские категории в конкретных и живых образах “Второго” и “Третьего” богов у яркого представителя позднего платонизма Нумения из Апамеи²³⁸. Поэтому одно то, что важнейшие категории иудейской мысли даются в источниках в основном как образы или живые умные лики, ещё не даёт основания утверждать, что в них отсутствовало всякое философское содержание. Напротив, сочинения Филона Александрийского (а также ряда других грекоязычных иудеев) представляют яркий пример того, как иудейские концепции, уходящие корнями в библейскую традицию, могли переноситься на проблемное поле античной философии.

²³⁷ Ср. комментарий Прокла на известное неоплатоническое положение об определении первоединым разноликого множества эманулирующих из него идей: “Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве” (см: Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 2000. С. 167).

²³⁸ См. фрагмент из трактата Нумения “О благе”, который цитирует Евсевий Кесарийский (“Приуготовление к Евангелию” XI.18.11). См. также: Aland B. Gnosis und Philosophie // International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P.47.

Но если подходить к софийным категориям иудаизма как к философским терминам, как объяснить неопределённость, “открытость” границ этих категорий вверх и вниз: как мы видели, практически каждая из них может относиться и к Богу в Его явлении, и к тому тварному, в котором это явление совершается?

На наш взгляд, причина такой “открытости” кроется в самой природе софийных категорий (и не только собственно иудейских). Ведь назначение софийных категорий заключается именно в том, чтоб *быть связью* между абсолютным и эмпирически данным²³⁹, божественным и тварным, схватывать момент тождества трансцендентного и имманентного (каким бы парадоксальным ни казался факт такого тождества). Осмелимся предложить гипотезу, возникшую на основании внимательного анализа источников: *каждая из важнейших софийных категорий* — таких как Имя Божие, Премудрость, Дух Господень, Слово Божие и ряд других, — *не принадлежит какому-то одному "уровню" бытия, но подобно лучу, проникая и связывая их все, выражается в каждом.* Не случайно в иудейской и христианской традициях так часто встречается образ лестницы, соединяющей небо и землю: единство вертикальной основы (в нашем случае — единство софийной категории) совмещается в нём с иерархической соподчинённостью уровней-ступеней. Такой лестнице можно уподобить внутреннюю структуру каждой софийной категории. При этом на полюсах категорий *ангела, Торы, Премудрости* и *церкви* оказываются ангел-хранитель вот этого человека и “дух Лица святого” (т.е. явленный образ самого Яхве), вот этот пергаментный свиток Торы и пламенеющие письма небесного Закона, премудрость вот этого праведного мудреца и вечная Хокма-София, вот эта “община Израиля” (*kenesseth Jisrael*) и небесная церковь патриархов, пребывавшая в Боге ещё до творения неба и земли. Но более всего здесь важен не момент полярности, а особая живая *аналогия* между этими крайними точками. Благодаря ей мудрец в размышлении

²³⁹ Не “относительным”, поскольку здешнее, повседневное бытие в своей причастности к бытию абсолютному уже не может трактоваться релятивистски.

вот над этим пергаментным свитком Торы может оказаться восхищенным до небесного рая (“пардеса”) и там созерцать пламенеющие письма вечного Закона (по сути, *те же самые* письма и *того же самого* Закона), а премудрость, к стяжанию которой он так ревностно стремится, может мыслиться как *тождественная* вечной Премудрости, “тайнице ума Божия” (ср. Прем. Сол. 8:2 и далее, Прем. Сирах 51:18-29²⁴⁰), т.е. как “место” интеллектуальной *встречи* Творца и творения²⁴¹.

Благодаря тому, что каждая из основных софийных категорий имеет такую “вертикальную” структуру, в комплексе они не соподчинены, но как бы *соположны*, “параллельны” друг другу. Впрочем, их “параллельность” не означает взаимной изолированности: комплекс софийных категорий — это не множество отдельных лучей, расходящихся из единого центра, но *один-единственный* “луч”, имеющий множество аспектов или граней, имён. Именно благодаря этому на каждом из уровней теофании отдельные софийные категории могут соотноситься и даже отождествляться друг с другом. Так, категории *Логоса*, *имени Божия*, *Силы*, *Славы*, *изначальной Торы*, *Шехины*, “*Ангела лика Его*”, *Начала* и *Премудрости* выступают в традиции как имена первой манифестации Божества.

Мы уже не раз говорили о подчёркнутом персонализме ветхозаветно-иудейского софиесловия: если в античной философской традиции софия предстаёт как вполне безличное активно-смысловое порождение, определённое интуициями

²⁴⁰ Ср. также: Philo. Congr. 2-14 (где говорится о Сарре, едином лице премудрости и добродетели, как о небесной возлюбленной ума-Авраама) и Congr. 74-76 (где Филон говорит о Сарре-премудрости также и как о своей собственной возлюбленной).

²⁴¹ Поэтому следует согласиться с определением, которое даёт “миру Софии” С. С. Аверинцев в одной из своих недавних работ: “...мир Софии — это мир “преподобия”, уподобления низшего — высшему, плоти — духу, духа — Богу ... мир “аналогии” (ἀναλογία) между божественным образом и дольным отображением, ... *a сама София есть эта связующая аналогия*” (курсив наш — А. К.). Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001. С. 225.

материально-чувственного космоса,²⁴² то здесь учение о Софии определяется откровением абсолютной надмирной личности. Иными словами, софийная терминология иудаизма есть терминология *теофании*, и притом такой, в которой Бог открывается не просто как безличная духовная основа сущего, но как всеблагая абсолютная надмирная личность.

Мы можем говорить об особой “диалектике теофании”, различая в каждом событии богоявления *три* момента. Первый — это указание на *непосредственное присутствие* в откровении *самого Бога*. Любое событие теофании мыслится прежде всего как *действительное* откровение Бога Живого. Поэтому, несмотря на то, что теофания всегда есть некая “божественная объективация”, в которой наряду с “Я” неизбежно появляется некое “не-Я” (а также несмотря на воздействие вторичной мифологии), в иудаизме всегда сохраняло достаточную силу требование непосредственного религиозного опыта: в таинстве богообщения праведнику открывается *сам Бог*, способный “и в силах Себя явить, и без них явиться”²⁴³.

Второй момент, скрыто или явно присутствующий в описании теофании, есть некое “иное” — *то, в чём* происходит выражение или откровение Божества. В качестве такого “топоса” и одновременно — средства выражения Божества, «материи богоявления», могут выступать неведомые глубины божественной сущности (когда выражение трактуется как “вечное пребывание”, предшествующее творению²⁴⁴), небесные миры Меркабы, вся целокупная тварь (в эсхатологическом аспекте), народ Божий или человеческое сердце. Следует подчеркнуть: для Бога это “иное” — “Своё иное” (предполагающее интимно-личное отношение, совершенно

²⁴² О понятии Софии и софийной терминологии в античной традиции см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 166 – 232.

²⁴³ Филон. О жертвоприношениях, 60.

²⁴⁴ Ср., уже в христианской традиции: рассуждение Тертуллиана о Премудрости (отождествляемой с Духом Божиим и со Христом) как предвечной *матери* *Божьего замысла* («Против Гермогена» 18 - 19), учение о Софии как “теле Божиим” (в трудах Вл. Соловьёва и раннего Лосева) или единой усии триипостасного Бога (у Сергия Булгакова).

отличное от чисто логических отношений “иного” к Единому в платоновском “Пармениде”). Оно либо почти неотлично от самого Бога (когда речь идёт о пребывании Божества в собственных недрах), либо — когда сообщается о присутствии Бога в тварном, — Им Самим замысленное и сотворённое, но обладающее собственной (тварной) природой, отличной от природы Божества, и потому могущее “ведать” и “не ведать” Бога, находиться у Него в послушании или в непослушании.

Третий момент, содержащийся в описании теофании — это момент *тождества* Бога как являющегося и «иного» как принимающего и выражающего Его явление. В свете этого тождества очень трудно различить «тварные» и «нетварные» аспекты иудейской Софии: в каждом «событии теофании» присутствует и безусловно божественное начало, и тварное, открывающееся навстречу божественному, принимающее его в себя, и неразличимое единство, взаимопроникновение обоих. Не случайно в источниках, описывающих это единство, мы встречаемся с терминологией *иерогамии*, священного брака.

Остаётся вкратце перечислить уровни, ступени теофании. Прежде всего, это та дотварная первая манифестация, с которой в Боге впервые появляется разделение на субъект и объект: наряду с беспредельной сущностью Божества возникает Его явленный образ. В текстах эта первая манифестация изображается как изречение Богом Своего имени, как первое явление *Шехины*, как появление *Логоса* и *Адама Кадмона* (мира творческого замысла и явленных сил Божьих), как абсолютно божественная *София*, триединый образ которой даётся в книге Премудрости Соломона, 7:25-26²⁴⁵. Помимо того, что каждое из этих имён охватывает все три аспекта теофании, “топос” первой манифестации может именоваться “Началом”, “небесным Иерусалимом”, вечным “домом Господним”, небесным раем и Божьей Колесницей, Меркабой.

С каждым из имён Бога в Его первом явлении соотносится некое множество, пребывающее в этом “топосе”:

²⁴⁵ К первой манифестации относятся также такие имена, как «ангел Лица святого», Дух Божий, Слава, Сила, вечная Тора.

буквы изначальной Торы, силы, составляющие единый организм образа Божия, многочисленные ангельские существа, творческие глаголы единого Слова, небесная церковь или изначальное человечество, “небо и земля, сотворённые в Божьем Слове”. Это множество в источниках трактуется иногда как “мир творческого замысла”, явленное многообразие сил и мыслей, *имманентных* Божьей сущности (т.е. смысловое раскрытие каждого из имён Бога), иногда же — как “небеса”, *тварное* множество, охваченное началом божественного единства и его выражающее²⁴⁶.

Контекст, в котором развивались эти иудейские представления о первой манифестации Бога и мире творческого замысла, составляли современные им стоико-платонические учения о мировом Уме и Логосе, гностические представления о *плероме* (полноте Божества в его внутреннем самораскрытии) и христианские — о царствии небесном. При этом в христианской традиции имена, которые в иудаизме прилагались к “активному началу в теофании”, были отнесены ко Христу;²⁴⁷ множество же, охваченное Божьим Словом, предстаёт как первозданное²⁴⁸ или спасённое, обоженное²⁴⁹ творение.

Другие “уровни” или ситуации теофании, которые мы наблюдаем в иудейских источниках, заданы отношениями Бога и целокупного творения (в его первозданном и

²⁴⁶ Одну из попыток разрешения этого противоречия представляет «стадиальный» подход, предложенный Х. О. Вольфсоном на основании изучения текстов Филона Александрийского. При первой манифестации Божества явленное «множество» действительно составляет совокупное смысловое содержание Божьего ума, затем же, в процессе творения, оно становится особым тварным духовным миром, инструментом Божьей воли.

²⁴⁷ Именно Он есть образ Бога невидимого, Слово Божие (Ин 1:1-14), небесный Человек (1 Кор 15:45-49), Имя Божие (Иоан 17:6, 11; “Дидахе” 10:2,3), Божия Сила и Премудрость (1 Кор 1:24), “достопоклоняемый Ангел” (“Пастырь” Ермы, предисловие к кн. II).

²⁴⁸ Ср. Ефес 1:3 – 14.

²⁴⁹ Ср.: горний Иерусалим («приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего») в Откровении Иоанна или образ церкви как строящейся башни в «Пастыре» Ермы.

эсхатологическом аспектах)²⁵⁰, Бога и Его народа²⁵¹, Бога и отдельного человека²⁵².

²⁵⁰ Сюда относится, например, уподобление первозданного мира невесте (Берешит–Рабба, 9 – 10), эсхатологические картины мира, наполненного ведением Бога, как море — водою, в пророческих книгах (ср., например, Иерем 31:33-34, 3Цар 18:37, Ос 2:20). В талмудическом трактате «Хагига» содержится чрезвычайно интересный рассказ, описывающий изложение учения о Меркабе как действительное явление *славы Господней*; причём это событие трактуется как подлинная теофания — откровение Бога совокупной твари через уста мистика-экзегета (занявшего место древнего пророка): «огонь спустился с неба и окружил их (экзегета и его слушателя — прим. А. К.), а ангелы служебные стали плясать перед ними, *как свадебный поезд радуется перед женихом* ... Немедля разверзли деревья свои уста и запели гимн: “Се поют все деревья лесные”».

²⁵¹ Материал по этой теме огромен и требует отдельного исследования. Здесь укажем лишь на некоторые моменты: присутствие Бога в Своём народе выражается через категории имени и славы Божьей, пребывающих в Храме, оно даётся в образах огненного и облачного столпов книги Исход, в служении пророков (когда пророк выступает как непосредственный «глас Господень», говорящий от первого лица) и т.д. Терминология иерогамии связывается с отношениями Бога и *kenesseth Jisrael* уже в книге Иеремии (2:2, 3:1-13, 20); для более позднего периода — “экклесиологическая” интерпретация текстов “Песни песней” (ср. также, уже в христианстве, учение о Церкви как невесте Христовой).

²⁵² Ср.: слова “Песни песней” о возлюбленной толкуются в отношении мистика, созерцающего небесный лик Славы Божией (Scholem G. *Origins of the Kabbalah*. Princeton, 1992. P. 21); по Филону, добродетельные души зачинают от Бога и рождают плод “в дар” своему мужу — уму (Cherub. 40-47) и т.д. (В христианской традиции эта тема прослеживается начиная с гомилий на “Песнь песней” Оригена и Григория Нисского).

Глава II. Лики гностической Софии

1. Проблема историко-философской идентификации гностицизма

Пожалуй, никто в эпоху поздней античности не говорил так много о Софии, как гностики²⁵³, и, пожалуй, ни одно из религиозно-философских движений данного периода не вызывало в науке столько споров относительно историко-культурной локализации и историко-философского (или историко-религиозного) определения, как гностицизм.

Трудности культурной и религиозно-философской идентификации этого течения обнаруживаются уже со второй половины XIX в., когда гностицизм начинает привлекать внимание учёных. Так, наряду с традиционным воззрением на гностицизм как на совокупность религиозных течений, существовавших в I – III вв. внутри и около христианской церкви, в учениях которых уделялось особое внимание познанию (по-гречески, “гносису”) как средству достижения спасения и христианский элемент смешивался с платонизмом и вообще эллинистической философией²⁵⁴, появляются указания на иранские, вавилонские, иудейские, египетские элементы в гностицизме и ставятся вопросы как о вавилонских, иранских, иудейских и прочих *источниках* гностицизма, так и о соответствующих до- и внехристианских *типах* гностицизма²⁵⁵. Кроме того, позднее некоторое сходство с гностическими системами II – III вв. было замечено и в манихействе, и в средневековых дуалистических ересьях, и в

²⁵³ Не случайно, по утверждению Д. Гуд, “для большинства современных исследователей гностицизма конституирующим началом последнего является именно миф о Софии” (Good D. G. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. Atlanta, 1987. P. XV).

²⁵⁴ Ср., например: Гарнак А. *Сущность христианства*. СПб., 1907. С. 150 – 151.

²⁵⁵ Ср.: Jonas H. *The Gnostic Religion*. Boston, 1958. P. 32 – 33. Для знакомства с историографией проблемы см.: Сидоров А. И. *Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии*. М., 1982. С. 91 – 146; Yamauchi E. *Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences*. Grand Rapids, 1973.

ряде философских и религиозных течений XX в. К последним относят, прежде всего, “аналитическую психологию” К.-Г. Юнга, антропософию Рудольфа Штейнера, учение Даниила Андреева и ряд других²⁵⁶.

Причина затруднений в определении культурных и хронологических границ гностицизма коренится, с одной стороны, в невероятном многообразии и противоречивости самих гностических систем, с другой — в существовании гностических тенденций и элементов в современных гностицизму явлениях духовной культуры поздней античности. (Отсюда и многообразие научных понятий, связанных с данным феноменом: “протогностицизм”, “предгностицизм”, “гносис”²⁵⁷, “гностическая религиозность”²⁵⁸ и т.д.).

Особую проблему составляет, если можно так выразиться, “недостаточная специфичность” терминологии гностических текстов. Авторы этих текстов пользовались концептуально-образным материалом эллинистических философских школ (общая космология, с центральным понятием имармены — мировой судьбы; концепция эманации; демиург платоновского “Тимея”²⁵⁹ как вероятный прототип гностического Демиурга и т.д.), иудейских и христианских текстов, а также широкого потока “вне-конфессиональной” эзотерической литературы. Даже такие понятия, которые кажутся родившимися в самих гностических общинах (“эон”, “сизигия”), обнаруживают соответствия в современных не гностических источниках. Однако, пользуясь этой синкретической терминологией, гностики создавали вполне

²⁵⁶ В зависимости от того или иного (подчас, произвольно) выбранного критерия, в современной научной и околонуучной литературе в разряд гностиков зачисляют также адептов индийской санкхья-йоги и немецких средневековых мистиков (Шохин В. К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // ВФ. 1994. №7. С. 50), марксистов и фрейдистов (Джонсон П. Современность: мир с двадцатых по девяностые. Т. 1. М., 1995. С. 13 – 16, 19), пифагорейцев и фашистов (Еремеев С. И. О башне вавилонской // Гностики, или О лжеименном знании. Киев, 1996. С. 4), буддистов и ацтеков (см: Yamauchi E. Op. cit. P. 15).

²⁵⁷ См.: Yamauchi E. Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the proposed evidences. Grand Rapids, 1973. P. 18 -19.

²⁵⁸ Термин вводит А. Л. Хосроев. См. *его* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991. С. 40.

²⁵⁹ Наряду с библейским Яхве.

своеобразные и внутренне целостные религиозно-философские системы, в которых разнородный концептуально-образный материал приобретал новое содержание. Но что́ это за содержание, какими принципами руководствовались гностики в своей интерпретации, иначе говоря — каковы *экзистенциальные основания* гностицизма и, в частности, гностической софиологии? Для ответа на эти вопросы необходимо ясно представлять себе общую *историко-философскую* специфику позднеантичного гностицизма.

Однако с историко-философских позиций гностицизм оценивается так же неоднозначно, как и с историко-культурологических. Здесь можно выделить три основных подхода. Сторонники первого, наиболее распространённого, видят сущность гностицизма в радикальном *онтологическом дуализме* между Богом и миром, человеком и миром, между духовным, душевным и материальным элементами в самом человеке²⁶⁰. Сторонники второго подхода делают акцент на важности *мистического*, или *эзотерического познания* в гностицизме и определяют последний как “радикальный имманентизм”²⁶¹, “свободную теософию”²⁶² и т.д. (Естественно, что при таком подходе границы гностицизма резко расширяются: гностиками оказываются и неоплатоники, и еврейские мистики, и новоевропейские масоны). Наконец, сторонники третьего подхода определяют сущность гностицизма как противоречивое *сочетание и борьбу несовместимых космологических и личностных интуиций*²⁶³. Необходимо также отметить, что в настоящее время в

²⁶⁰ См.: Jonas H. Op. cit. P. 18 – 19; Yamauchi E. Op. cit. P. 15 – 17; Wilson R. McL. Gnostics — in Galatia? // Studia Evangelica IV, 1968. P. 362; Соловьёв В. С. Гностицизм // Христианство: энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 415 – 418.

²⁶¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 38.

²⁶² Quispel G. Gnosis als Weltreligion. Brill, 1951. Ср. также: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965. P. 1; Yamauchi E. Op. cit. P. 17.

²⁶³ Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василиды) — Карсавин Л. П. Малые сочинения. М., 1995. С. 86; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 218 – 308.

исследовании гностицизма обнаруживается общий кризис “философской составляющей”²⁶⁴.

Таким образом, и к началу XXI в. единого и достаточно определённого понимания того, что такое гностицизм, всё ещё не сложилось. Поэтому перед тем как приступить к непосредственному исследованию софийной терминологии гностических текстов, представляется необходимым совершить предварительный экскурс, посвящённый историко-философской идентификации гностицизма. Поскольку для того чтоб определить некую вещь, необходимо провести границу между нею и всем окружающим, мы сопоставим гностицизм с каждым из основных религиозных и религиозно-философских течений его времени — с иудаизмом, эллинистической философией и ранним христианством.

Гностицизм и иудаизм

Проблема взаимоотношения гностицизма и иудаизма издавна привлекала внимание исследователей: с одной стороны, сходство гностических и иудейских учений о небесах и ангелах, частое использование в гностических сочинениях ветхозаветных и апокрифических иудейских образов, а также особое неприязненное отношение гностиков к Яхве и закону Моисееву позволяет говорить о существовании проблемы *иудейских истоков* гностицизма; с другой стороны, существование в самом иудаизме оккультно-эзотерического направления позволяет ставить проблему дохристианского

²⁶⁴ Эта тенденция становится заметной уже с к. 70-х гг. XX в. Ср. дискуссию, развернувшуюся в 1978 г. на Йельском семинаре вокруг доклада U. Bianchi (Bianchi U. Religio-Historical Observation on Valentinianism. — The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. Leiden, 1980. P. 103 – 117); тогда критика философского подхода к гностицизму связывалась с необходимостью сосредоточить внимание на скрупулёзном освоении массива коптских гностических текстов из Наг Хаммади (замечательно, что защитником Бьянчи в этой дискуссии выступил представитель старшего поколения исследователей гностицизма, ученик М. Хайдеггера и Р. Бульмана Ханс Йонас). В 1998 г. отказ от “обобщений” в изучении гностицизма звучит уже как настойчивое требование, выражающее общее “корпоративное чувство” (см.: Williams M. A. Variety in Gnostic Perspectives on Gender — in: Images of the Feminine in Gnosticism. Ed. K. L. King. Harrisburg, 2001. P. 2).

*внутрииудейского гностицизма*²⁶⁵. Если первый вопрос был достаточно полно исследован и получил в целом положительное решение в трудах С. Н. Трубецкого, Р. М. Уильсона, К. Рудольфа и Ж. Даниэлу²⁶⁶, то вопрос о существовании дохристианского внутрииудейского гностицизма по сей день вызывает жаркие споры. Можно ли считать гностическими, например, раввинистические умозрения (осуждённые позднее Талмудом²⁶⁷) о первых главах книги Бытия и о видении Меркабы в книге Иезекииля 1:4-28, — т.е. попытки проникнуть в самое таинство богоявления? Может ли считаться гностической та литература откровений и восхождений, в которой подробно описываются семь небесных миров, всё их устройство и население (“Книга Эноха праведного”²⁶⁸, “Восхождение пророка Исаяи”²⁶⁹, апокалипсисы Ездры и Баруха); являются ли гностическими умозрения о именах Божиих и ангельских, которыми полна апокрифическая иудейская литература?

Положительный ответ на этот вопрос в разное время давали С. Н. Трубецкой и Э. М. Поснов, кардинал Ж. Даниэлу и Р. Бультман. Отрицательный — В. С. Соловьёв, Э. Ямаучи, В. ван Унник и А. Ф. Лосев. Достаточно осторожно высказываются по вопросу о существовании дохристианского иудейского гностицизма Х. Йонас и Р. М. Уильсон. Разногласия учёных вызваны разным пониманием сущности гностицизма, его критериев. Если сторонники гипотезы о существовании дохристианского иудейского гностицизма понимают гностицизм как некое мистическое знание, познание сокровенного, то их оппоненты утверждают, что гностицизм —

²⁶⁵ Подробный историографический обзор проблемы см.: Yamauchi E. Op. cit. P. 143 – 162.

²⁶⁶ Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. М., 1906; Wilson R. McL. The Gnostic Problem. L., 1958. P. 172 – 215; Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco, 1987; Danielou J. The Theology of Jewish Christianity. Cambr., 1964. P. 69 – 73.

²⁶⁷ См.: Талмуд. Мишна и Тосефта. Критич. Пер. Н. Переферковича. СПб., 1899. Т. II. С. 519.

²⁶⁸ От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология ближневосточной литературы I тыс. н.э. М., 1994. С. 101-109.

²⁶⁹ Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. С. 294-306.

это не просто эзотеризм, но целостное учение, связанное с отношениями Бога, человека и мира и обладающее собственной спецификой. Таким специфическим свойством гностицизма, по мнению Э. Ямаучи, является *радикальный дуализм* между истинным Богом и творением — дуализм, заставляющий относить ветхозаветного Бога-Творца к разряду низших существ²⁷⁰. По отношению к тем течениям, где представлены лишь отдельные гностические элементы, но нет целостной дуалистической системы, Ямаучи предлагает применять термин “предгностицизм” (pre-gnosticism).

На наш взгляд, эта точка зрения ближе к истине, хотя не следует забывать, что гностический “дуализм” очень отличен от дуализма греческого или иранского. Впрочем, учитывая общее для эпохи негативное отношение к “миру сему”, подчас бывает очень трудно провести грань между монотеистическим иудаизмом и дуалистическим гностицизмом. Так, в апокрифическом “Восхождении пророка Исаяи” хотя Бог Всевышний и именуется “Творцом” и “Богом мира”, но в то же время Велиар (сатана) называется “царём мира от начала творения”²⁷¹.

Гностицизм и эллинизм

Поскольку, будучи явлением в принципе синкретическим, гностицизм обнаруживает тесное сходство и с античной философской традицией (проявляющееся, в частности, в теории эманаций у Валентина или — с другой стороны — в гностических тенденциях у Плутарха²⁷²), в науке издавна стоит проблема идентификации гностицизма относительно античной философии и античного миропонимания вообще.

²⁷⁰ Yamauchi E. Op. cit. P. 15-16, 19.

²⁷¹ Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. С. 300.

²⁷² См.: Betz H. B. Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarh // International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1973. Stockholm, 1977 (далее — ICG). P.169-178.

Долгое время гностицизм понимался как попытка эллинистически образованных людей I – IV вв. совместить свои взгляды с христианством, эллинистически осмыслить его. Основания к такому подходу в понимании гностицизма положили раннехристианские отцы Церкви, яростно полемизировавшие с гностиками²⁷³, и независимо от них — Плотин, трактовавший гностицизм как извращённый платонизм: "... всё, что в их доктринах заслуживает внимания, восходит к Платону; остальное же лежит за пределами истины... В той мере, в какой они следуют этому учению, их мысли ясны и понятны, но как только начинают они ... выдвигать собственные теории, тут же становятся грубы и нетерпимы" (Энн. II.9.6)²⁷⁴. Следует заметить, что трактат "Против гностиков" был написан Плотинем в опровержение тех гностических идей, которые имели хождение в кругу его собственных слушателей. Характерно, что ученик Плотина Порфирий, сам написавший опровержение против гностической "Книги Зороастра", называет гностиков из окружения Плотина христианами, "которые отпали от старинной философии"²⁷⁵, разумея под последней платонизм. Таким образом, и христиане, и языческие философы одинаково отталкивали от себя гностицизм: первые видели в нём нечто языческое, вторые — нечто христианское.

Научно обосновал взгляд на гностицизм как на "эллинизм, склонившийся перед Христом", Адольф Гарнак, видный лютеранский богослов и историк религии, в к. XIX – н. XX в. По его мнению, гностицизм — это эллинизм, который ко II в. н. э. "впитал в себя все мистерии и восточную религиозную мудрость ... и при помощи философского, т.е. аллегорического толкования ... соткал из всего этого многоцветную ткань"; он "склонился пред Иисусом Христом

²⁷³ Ср., например: утверждение "все ереси — из эллинских басен" у Епифания Кипрского; стремление Ипполита Римского доказать зависимость симонианского гносиса от неопифагорейской, а валентинианского — от платонической философии; ироничное "платоник Валентин" и "Маркион — ревностный стоик" у Тертуллиана.

²⁷⁴ Приводим по публикации: Гностики, или "О лжеименном знании" / пер. С. Еремеева. Киев, 1996. С. 173.

²⁷⁵ Порфирий. Жизнь Плотина, 16 // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 659.

как Спасителем мира, он принёс этой религии в дар ... все сокровища своей культуры и мудрости, но поставил условием признание Церковью их значения". Таким образом, по Гарнаку, гностицизм — это "попытки острой эллинизации христианства"²⁷⁶.

Отчасти с Гарнаком можно согласиться: попытки эллинистически образованных, философски мыслящих людей осмыслить христианское учение — "безумие креста" (Н. А. Бердяев²⁷⁷; ср. 1 Кор 1:22-23) действительно могли принимать гностическую форму. Не случайно гностический докетизм кажется Цельсу наиболее благочестивым вариантом решения проблемы боговоплощения и распятия²⁷⁸.

Тех исследователей, которые оценивали гностицизм с позиции античной философии, поражало отсутствие в гностических системах чётко продуманной системы категорий, обилие метафор и неясных символов. Это возмущало ещё Плотина. А современный немецкий учёный В. Тайлер определяет гностицизм как "ущербную философию", пролетарский платонизм²⁷⁹.

Но следует ли рассматривать гностицизм с позиций античной философии? Пример иного подхода находим, например, в работе немецкой исследовательницы Барбары Аланд, которая исследовала проблему взаимосвязи гностицизма II – III вв. с современной ему философией на примере гностического трактата "Arophasis Megale" ("Великое толкование"). Автор этого трактата использовал для изображения тео- и космогонического процесса неопифагорейско-платоническое учение о не-сущей первичной силе, нераздельной точке, которая потенциально содержит в себе вселенную и последовательно выводит её из себя, раскрываясь в беспредельное множество. Аланд доказывает,

²⁷⁶ Гарнак А. Сущность христианства. СПб., 1907. С. 150, 151.

²⁷⁷ Бердяев Н.А. Антихристианская мысль // Путь. Париж, 1926 (репринт: М., 1992). С.642.

²⁷⁸ Цельс. Правдивое слово. VI, 74 (цит. по: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 316).

²⁷⁹ W. Theiler. Gott und Seele in kaiserzeitlichen Denken. Leipzig, 1966. F. 112; цит. по: Aland B. Gnosis und Philosophie // ICG. P.69.

что, как ни привлекательно казалось это учение для гностика, включившего его в свой трактат (ибо последовательное и закономерное развёртывание первосилы до уровня чувственно-воспринимаемого *доказывает*, тогда как гностический миф лишь *полагает*, существование в каждом человеке скрытой божественной искры и нерушимой связи с божеством, а также возможность вернуться в свой божественный исток посредством самостоятельного "развития" этой искры), оно принципиально несовместимо с основной гностической установкой, предполагающей полное разделение Бога и мира.

Если в неоплатонизме раскрытие первоединого с неизбежной закономерностью ведёт к прекрасному космосу, в котором присутствует Бог, то гностик Валентин вносит в аналогичный процесс "*трагическую прерывность*" — своеобразный порыв Софии, следствием которого является её падение в неведение, начало её страстей и мук, т.е. начало космогонического процесса. При понимании онтологической пропасти между Богом и миром самостоятельное восхождение в "мистико-интеллектуальной автаркии" (как в неоплатонизме) для гностика оказывается невозможным. Поэтому в гностицизме остро ощущается необходимость в откровении божественного Спасителя — откровении, которое может быть воспринято только верою. Б. Аланд делает вывод, что гностицизм не являлся ни "ущербной философией", ни "подготавливающей философией" (как рассматривал его Х. Йонас по отношению к неоплатонизму), но был религией спасения и откровения; содержанием гностической проповеди являлось "откровение надежды для безнадежно падших"²⁸⁰.

близких позиций подходил к проблеме идентификации гностицизма относительно эллинистической философии А. Ф. Лосев, который считал, что главным отличием гностического миропонимания от античного был *персонализм*, выразившийся, в частности, в учении о Божестве как *абсолютной личности* (в отличие от античного безличного всеобъемлющего единого) и в учении о мировом процессе как *истории*, имеющей свою цель и смысл (в отличие от античного

²⁸⁰ См.: Aland B. Op. cit. P. 73.

бесконечного круговорота). Без этого напряжённого чувства личности в её исключительности и неповторимости, которое составляет центральную интуицию гностицизма, последний принципиально не отличался бы от платонизма²⁸¹.

Гностицизм и христианство

Наибольшую сложность представляет идентификация гностицизма относительно христианства. Действительно ли гностицизм являлся лишь христианской ересью, следствием внесения в христианство тех или иных чужеродных элементов, — как полагали древние отцы Церкви, а позднее — А. Гарнак, Х. Лейзеганг, Х. Пьюэш, С. Петреман и ряд других авторов? Или правы такие исследователи, как Р. Рейтценштейн, Р. Бультман, В. Шмитхальс и Х. Йонас, которые считали гностицизм гораздо более широким явлением и находили проявления его и в иудаизме, и в эллинизме, и в герметических текстах, и в религии Мани?

Подробно точки зрения по вопросу о существовании до- и внехристианского гностицизма были рассмотрены Э. Ямаучи в его работе “Дохристианский гностицизм”, где автор оценивает обоснованность гипотез о герметическом, иранском, сирийском, коптском, мандейском и иудейском типах гностицизма и приходит к выводу о том, что нехристианский гностицизм вторичен по отношению к христианскому²⁸².

Впрочем, проблема отношения гностицизма к христианству далека от своего решения, о чём свидетельствует, например, работа А. Л. Хосроева “Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади”²⁸³, где автор хотя и оставляет за “гностицизмом” “право обозначать лишь вполне конкретные религиозные (внутри христианства) системы II в. н. э.” и показывает, что дуалистическое гностическое понимание христианства, наряду с церковным, было одним из двух полюсов в христианстве II в. (причём

²⁸¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 218 – 308.

²⁸² Yamauchi E. Op. cit. P. 181.

²⁸³ Хосроев А. Л. Александрийское христианство. М., 1991.

между полюсами не было никакой строгой границы), всё же полагает, что “гностическая религиозность” коренилась не в самом христианстве, но была гораздо более широким явлением, порождением религиозного синкретизма.

* * *

Итак, гностицизм был многими нитями связан с каждым из духовных течений своего времени. Все их объединяло одно: неприятие наличного состояния мира и стремление вырваться из него. Можно вполне согласиться с утверждением Х. Йонаса о том, что “общая религия периода есть дуалистическая трансцендентная религия спасения”²⁸⁴.

Но обладал ли позднеантичный гностицизм собственной сущностной спецификой? Была ли такая грань, которая отделяла гностическое миропонимание от эллинистического, христианского или иудейского? Чтобы ответить на этот вопрос, сопоставим гностицизм с современными ему явлениями духовной культуры, с которыми он был наиболее тесно связан, — с иудаизмом, античной философией и христианством, — по таким темам, как теология, космология, антропология и сотериология. Разумеется, в рамках данного экскурса невозможно всесторонне осветить все аспекты учения гностиков в сопоставлении с соответствующими аспектами учений христиан, иудеев и языческих философов; поэтому мы ограничимся примерами лишь наиболее близкого сходства. Оговоримся также, что мы сознательно не входим в обсуждение вопроса о происхождении гностицизма.

Теология

Богословские концепции гностицизма были весьма многообразны и подчас противоречивы. Так, в одном лишь валентинианстве существовало два направления — монистическое и резко дуалистическое, а ученик Маркиона

²⁸⁴ Jonas H. The Gnostic Religion... P. 32.

Апеллес, вопреки различению им Бога, демиурга и сатаны, утверждал единого Бога, не умея доказать эту веру, но чувствуя её внутреннюю необходимость. Всё же, постараемся выявить основные интуиции, направлявшие гностическую теологию, в сопоставлении с теологическими концепциями христианства, иудаизма и античности.

Прежде всего, Бог мыслился гностиками как *абсолютно совершенный*, не имеющий вне себя никакого другого, совечного себе, начала. Этим обусловлена очень сильная монистическая тенденция в гностицизме, иногда сближающаяся с идеей креационизма (Василид), иногда использующая концепции эллинистического эманатизма (учение Валентина в изложении Иринейя Лионского, трактаты "Зостриан" и "Апофасис Мегале"), но никогда не доходящая до тождества с христианскими или античными учениями: так, при учении о Сыновстве и творении из ничего, близком к христианству, у Василида Бог (в лице "третьего Сыновства") оказывается пленён миром и томится в стремлении к самовоссоединению; у Валентина в процесс диалектического эманативного самораскрытия Божества вмешивается трагическая случайность — грехопадение Софии.

Далее, гностическая теология *персоналистична*. Если в античности Бог понимался как "идеально-смысловое и вполне безличное обобщение" всего сущего, то Бог гностиков — "один и единственный Бог"²⁸⁵, "особенный", а не "всеобщий"²⁸⁶. Если античные божества суть персонификации, порождённые безличным природным целым, то в учении Валентина — совершенно напротив, — все силы природы суть объективации переживаний абсолютной личности — Софии. Персонализм гностической теологии предполагает и учение о личном Спасителе — *ponsens* для античной философской мысли²⁸⁷. Персонализм гностической теологии выражается и в том, что Бог гностиков, как и в христианстве, и в иудаизме, абсолютно

²⁸⁵ Corpus Hermeticum, IV.8. Цит. по: Jonas H. Op. cit. P. 52.

²⁸⁶ Jonas H. Op. cit. P. 35.

²⁸⁷ Ср.: Цельс. Правдивое слово, VI 77.

трансцендентен миру, тогда как в античном мировосприятии Бог слит с космосом самим своим существом.

Этот персонализм как будто сближает гностическую теологию с христианской, однако вместо учения о едином триипостасном Боге в гностических системах божество в своём самораскрытии распадается на череду эонов, каждый из которых не то личность, не то живая диалектическая категория. Настоящая божественная личность — это последний из эонов плеромы, София, но она оказывается грешащей в своём своевольном порыве к Отцу (что создаёт неразрешимую в гностицизме проблему теодицеи) и в конечном итоге пленена порождаемым ею миром. Это учение о грешащей, пленённой и тоскующей о самовоссоединении божественной личности позволило А. Ф. Лосеву определять гностицизм как "сниженный" или "натуралистический персонализм"²⁸⁸.

Наконец, Бог гностиков мыслится как *абсолютно благой* (ср. высказывания Василида: "Всё готов я утверждать, но только не то, что Провидение жестокосердно" и Маркиона: истинный Бог "кроток, утешающ, только благ и всеблаг", "Бог Лучший"²⁸⁹).

Но тогда со всей остротой встаёт проблема теодицеи: как совместить абсолютную благодать Бога с существующим в мире злом и несовершенством? Если традиционная античная тео- и космодицея строилась на признании источником зла вечной пассивной материи, не до конца оформленной идеей²⁹⁰, если христиане видели активное злое начало в дьяволе — падшем творении Божиим (и здесь проблема существования зла разрешалась, в конечном итоге, в учении об особой

²⁸⁸ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики (далее ИАЭ). Т. VIII. Кн. 1. М., 1992. С. 255.

²⁸⁹ Цит. по: Карсавин Л. П. София земная и горняя // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 86.

²⁹⁰ Ср., например, у Цельса: "Зло в сущем ни раньше, ни теперь, ни в будущем не может стать ни больше, ни меньше, ибо природа всего едина и одинакова и происхождение зла одинаково ... Зло не от бога, ... оно прилагается к материи и внедряется в смертное; цикл всего преходящего одинаков от начала до конца, и в соответствии с установленным круговоротом одно и то же неизбежно возникало, существует и будет существовать." // Цельс. Правдивое слово. IV, 62-65 (цит. по: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990).

природе и свободной воле твари), то гностики не могли признать ни совечности материи Богу, ни создания Богом дьявола, становящегося источником зла, ни, наконец, иранского учения о совечности доброго и злого начал²⁹¹, которое могло бы избавить Бога от творения зла (ибо, как мы уже говорили, в гностицизме слишком сильно чувство абсолютности и совершенства Бога, да и где залог победы добра, если зло ему совечно и в этой совечности — равно?). Таким образом, отсутствие учения о свободе твари вместе с убеждением в невозможности существования совечного Богу и независимого от Него начала принуждают гностиков признать первичное грехопадение *внутри самого Божества*, в то время как стремление "освободить" абсолютно благого Бога от творения греховного мира приводит к признанию творцом космоса другой силы — невежественного, а подчас и злого демиурга, отождествляемого гностиками с демиургом Платона или с Яхве — позиция, в принципе несовместимая ни с христианством, ни с иудаизмом, ни с античной философией.

Космология

Издавна было замечено близкое сходство между космологическими системами гностицизма и иудаизма первых веков нашей эры: и в гностических текстах, и в иудейской апокалиптике ("Книга Эноха Праведного", "Восхождение пророка Исайи" и др.) мы встречаемся с учениями о многочисленных небесах, с их ангельскими чинами и воинствами, со "славами, престолами и местопребываниями, и храмами, и колесницами, ... и воинствами сил божественных, и господами, и ангелами, и архангелами, десятками тысяч без числа"²⁹². Как правило, эти небеса тождественны семи планетным сферам; впрочем, у Василида их число доходит до 365. Но если в иудейских памятниках содержится указание на то, что все эти небеса сотворены Богом Всевышним, Который сам являет "лик славы Своей" на высшем из них, то в

²⁹¹ См.: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988. С. 47.

²⁹² Из трактата "Происхождение мира" // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с коптск. и коммент. А. И. Еланской. СПб., 1993. С. 321.

гностическом понимании они суть всего лишь небеса мироправителей-архонтов, небеса валентинианской кеномы, подобные тюрьмам и лабиринтам, в которых томится человеческая душа, отделённая от Бога:

«Заплутавши некогда в лабиринтах зла,
бедная Душа не находит дороги назад ...
Ищет спастись она из горького хаоса
и не ведает — как вознестись»²⁹³.

Каждое из небес — это особый мир, или "уровень бытия" — эон, наделённый не только "астрономическим", но и духовно-этическим содержанием: так, в "Евангелии от Марии" эти "небеса" носят имена "вожделение", "незнание", "лукавство", "гнев" и т.д.²⁹⁴ Вместе с тем происходит их персонификация: каждый эон — это не просто пространственное царство, но и архонт — демоническая личность, стремящаяся уловить душу.

В гностической космологии получают своеобразное преломление и античные представления о εἰμαρμένη — вселенской судьбе, определяемой соразмерным движением небесных светил. В гностических текстах ("Происхождение мира", "Выдержки из Теодота" и др.) имармена — это совокупная власть архонтов, в физическом аспекте проявляющаяся в законах природы, а в психическом, включающем в себя также заповеди и постановления Закона Моисеева, — направленная на порабощение человека.

Именно архонты, или же их глава (протоархонт), являются если не творцами, то зодчими этого мира.

Таким образом, своеобразие гностической космологии заключается не в учении о множественности небес и их обитателей (что было и в иудаизме, и в раннем христианстве), не в одушевлении небесных светил, что также было общепринятым, но в ярко выраженном *акосмическом дуализме между миром и Богом*.

²⁹³ Из псалма наасенов, приводимого Ипполитом (Ref. V.10.2).

²⁹⁴ См.: Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 326-327.

Антропология

При всём многообразии антропологических концепций в гностических памятниках, во всех них можно выделить некую единую основу. Прежде всего, гностическая антропология *пневматична*: подлинный человек — это не социальный человек, не "психофизическое единство", но внутренний, духовный человек, скрытый где-то в глубинах души и пленённый чувственными помышлениями, "усыплённый ядом неведения", страдающий от разделённости со своим вышним истоком.

Часто встречается представление, что предвечный Человек существует задолго до начала мира и его творца, он представляет собой один из божественных эонов ("Апокриф Иоанна", 6.2; учение Валентина в изложении Ириния Лионского и т.д.).

Общим для гностиков является и учение о тройственном телесно-душевно-духовном составе человека (которому соответствует разделение человечества на три "рода": плотских, или материальных, — не способных принять спасение и не нуждающихся в нём, на душевных — обладающих свободой выбора и спасающихся делами веры, — и на духовных по природе). Тело слеплено архонтами из праха по образу божественного Первочеловека и одушевлено их собственными психическими силами — желаниями и страстями природного человека, каждая из которых соотносится с той или иной космической сферой, а все вместе составляют "астральную душу". В силу общности происхождения, душа и плоть иногда называются "душевым и вещественным телом" ("Апокриф Иоанна", 19.5).

Таким образом, человек понимается гностиками как своеобразный микрокосм: подобно тому, как в макрокосме человек заключён, отгорожен от Бога семью космическими сферами, так в нём самом духовная искра заключена семью душевными элементами, истекшими из этих сфер. Смысл мирового процесса заключается в освобождении этих искр и в возвращении их на свою божественную родину. При этом тело

подлежит разложению, а покровы чувственной души снимаются духом в процессе преодоления космических сфер²⁹⁵.

В античной философии удивительно близкий аналог антропологической трихотомии гностиков находим у Платона ("Тимей", 42b-69e): человек состоит из тела и двух видов души — смертного и бессмертного; как в "Апокрифе Иоанна" тело и "вещественную душу" человека творят многочисленные "власти" и демоны, а дух вдыхает в него сам демиург (19.24-30; притом дух этот есть сила самой божественной Софии), так в "Тимее" тело человека и "смертный вид души" (вместилище удовольствия, страдания, дерзости, боязни и т.д.) творится "сотворёнными богами" (69d-e), а бессмертное начало души — самим демиургом. Бессмертное начало души создано из той же самой "смеси", что и вселенская душа (41d); будучи заключено в смертное тело, оно стремится на свою небесную родину и достигает её при условии праведной жизни на земле (42b-d). Добавим, что утверждение о существовании в человеке некой искры божества высказывалось на всём протяжении развития античной религиозной философии, от орфиков до неоплатоников.

Таким образом, казалось бы, в гностической антропологии мы имеем дело лишь с повторением общих мест античной философии: взгляд на тело как темницу (могилу) души, представление о трёхчастной природе человека (Платон), учение о метемпсихозе и стремление вырваться из круга перевоплощений, наконец, учение о существовании в человеке божественного начала.

Однако при более внимательном взгляде обнаруживаются существенные различия. Античная антропология принципиально натуралистична: у Платона и орфиков небесная родина высшей части души и цель её стремлений — звёзды, а не личный надкосмический Бог; если

²⁹⁵ Такую антропологическую концепцию находим в мандейских текстах и в трактатах "Апокриф Иоанна", "Происхождение мира", "Сущность архонтов". Несколько иное представление о человеке встречается в "Евангелии от Марии", "Евангелии от Филиппа", в "Толковании о душе", где "внутренний человек" понимается как женское начало, душа, упавшая в мир и нуждающаяся в спасении.

для стоиков космическая судьба, имармена, была мудрым проявлением божественного Логоса, то гностикам она представлялась тяжёлыми узами, налагаемыми на душу враждебными ей космическими силами. Если для Платона предел духовных усилий человека — уподобить свою душу душе космоса в её гармоничном круговращении, а Марк Аврелий находил вполне для себя утешительным исчезнуть в породившем его космическом Целом²⁹⁶, то для гностицизма характерно отвращение ко всем бесчисленным "мирам и векам" и стремление преодолеть их, чтобы достичь единственной истинной реальности — "одного и единственного Бога".

Следует обратить внимание на глубокое различие между античным философским дискурсом (например, неоплатоническим) и познанием гностиков. Если в первом случае мы имеем дело с автаркичным непрерывным и последовательным восхождением созерцающего ума по ступеням духовного бытия (так что и само экстатическое погружение во сверхумную сущность, о котором учил Плотин, является закономерным венцом этого восхождения), то "знание" (γνῶσις) гностиков есть мистическое знание, не выводимое понятийно, но дающееся в форме мифа как откровение о трансцендентном и воспринимаемое как внутреннее озарение. Можно подчеркнуть свойственную гностическим текстам трактовку понятия "знание", подразумевающую предельное тождество познания и бытия, которая может быть выражена в формуле "я *есть* настолько, насколько я причастен истине, т.е. насколько я *знаю* её". Недостаток реальности, присущий чувственному космосу, порождён именно неведением о истинной и конечной реальности — о Боге, трансцендентном этому космосу. Поэтому с откровением истинного Гносиса (связанным, как правило, с откровением личного божественного спасителя) и с принятием этого Гносиса происходит реальное приобщение к

²⁹⁶ Марк Аврелий. Наедине с собой. Кн. IV,14 // Римские стоики. М., 1994. С. 289.

сущности того, что даётся в откровении, и вслед за этим — столь же реальное изменение всего мира.

Из натуралистической установки античного мирозерцания вытекает и меньшая степень трагизма и драматизма античных антропологических концепций: при достаточно скептическом отношении к телу и "смертному виду души", которое мы замечаем у Платона, он всё же утверждает: "боги, построившие нас", создали "человеческий род настолько совершенным, насколько это возможно" ("Тимей", 71d). Кроме того, как можно заключить из "Федра", душа возносится в небесные обители в своём полном трёхчастном составе, не претерпевая качественных изменений, что предполагает возможность новых падений и восхождений ("Федр", 246a-256e).

Таким образом, грань между античной и гностической антропологией — это грань между идеей бесконечного круговращения и имеющей свою цель и смысл историей, между растворением в безличном космическом целом и вечным воссоединением с единым личным Богом, между натурализмом и персонализмом.

В раннем христианстве (до Аполлинария, IV в.) также было широко распространено подчас близкое к гностическому представление о тройственной — телесно-душевно-духовной структуре человека. Так, в учении Иринея Лионского о теле, душе и духе душа полагается бессмертной лишь в силу своего единства с духом, без него она, покидая тело, рассеивается. Сам же дух трактуется двояко: как тварный человеческий дух и как Дух Божий в человеке. Таким образом, как и в гностических учениях, у Иринея дух, сущий в человеке, оказывается тождествен Духу Божию. Однако если в гностических учениях дух пленён плотью, страждет и рвётся покинуть её, то по Иринею дух Божий в человеке не отчуждён от Бога, но "во Христе и через Христа ... соединился с человеком", даруя ему возможность возвести свою душу до слияния с духом, что предполагает также и воскресение тела²⁹⁷.

²⁹⁷ См.: Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 52-54.

Ещё более ярко грань между гностической и христианской антропологией проявляется в гностическом учении об избранничестве и разделении людей на три рода: плотских (ὕλικοί, σωματικοί), душевных (ψυχικοί) и духовных (πνευματικοί), т.е. самих гностиков; этот род гностики часто возводили к сыну Адама Сифу и полагали, что он является носителем духовного начала в человечестве). Даже в тех текстах, которые наиболее близки к христианству (например, "Евангелие от Филиппа"), избрание мыслится как нечто укоренённое в самой природе гностика: Бог избирает из мира Своих, изначально предназначенных ко спасению в силу самой своей духовной природы. Христиане не отрицали само представление о существовании статусов людей плотских, душевных и духовных, но понимали их не как разделённые "роды" в человечестве, а как определённые степени духовного роста, "достигаемые всяким, по воле его"²⁹⁸.

Мы видим, что в сравнении с христианской антропологией, допуская движение человека от телесного статуса к духовному через статус душевный, гностическая антропология тяготеет к более жёсткому разделению этих статусов, особенно настаивая на безблагодатности, безнадёжности положения соматиков, т.е. "плотских" людей. Здесь перед нами фаталистический вариант антропологии, дополненный уже известным нам учением гностиков о жёстком разделении материального и духовного мира. В христианстве же мы видим большой демократизм, сотериологический горизонт в нём развёрнут для всех; и это принципиально отличает христианство от гностицизма. Вместе с тем, этот демократизм предполагает христианский коллективизм, христианскую соборность: спасение происходит только в Церкви, являющейся, своего рода, всеобъемлющим духовным телом (мистическим телом Христа).

²⁹⁸ Ср., например, ст. "Человек" в словаре В. И. Даля, где выделяются следующие статусы: "человек плотской: мёртвый", "человек чувственный", "человек духовный" и "человек благодатный"; ср. у Климента Александрийского: "Нет *по природе* ни гностиков, ни психиков, но все, когда освобождаются от плотских страстей, равны пред Господом и духовны" (Цит. по: Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 59).

Гностический же путь спасения связан с большим, чем в христианстве, индивидуальным усилием, соотносящимся с гностическим "знанием": обладающий гносисом обладает тем самым принципиальным преимуществом перед остальными. "Знание", таким образом, — аристократическая привилегия избранных и, в то же время, индивидуально преуспевших, приложивших известное усилие к спасению. Если христианство можно представить (условно) как религиозную демократию, равенство всех перед Богом и в Боге, то гностицизм, опять же условно, соответствует, как нам кажется, аристократической республике "знающих".

Кроме того, христианская сотериология сильно окрашена кенотической интонацией: прежде чем спастись, христианин должен предельно самоумалиться, "потерять" свою душу во имя Бога. Только "потерявший" себя в Боге, отказавшийся от себя человек может "получить" себя обратно в качестве личности. Таков основной сотериологический парадокс христианства. Образцом человеческого самоумаления (кенозиса) при этом является добровольная жертва Бога во имя человека (Бог принимает на Себя "зрак рабий", умирает и затем воскресает). В гностических текстах мы почти не заметили кенотических интонаций и образов (исключение составляют некоторые пассажи из "Евангелия от Филиппа" и "Евангелия истины"). Гностическое спасение избранных предполагает иную интонацию — напряжённую интонацию индивидуального разрыва с дольным миром, воспринимаемым как онтологическая ловушка. И на втором плане можно выделить своего рода снобизм избранничества, чувство привилегированной выделенности из общего фона.

* * *

Подведём итог; постараемся определить, что же представлял из себя гностицизм в культурном контексте поздней античности.

При изучении гностических памятников в глаза бросается прежде всего пестрота и разнородность входящего в

них материала; поэтому, например, Р. М. Уильсон назвал гностицизм "*сущностно синкретичным*" явлением²⁹⁹. В своей открытости всем течениям гностицизм, возможно, наилучшим образом воплощает синкретический дух поздней античности. Во многом, именно этой открытостью обусловлено огромное многообразие гностических систем и концепций: например, при тесном контакте с античной философией (как, например, среди тех гностиков, которые примыкали к школе Плотина) рождались трактаты типа "Зостриан"³⁰⁰, где гностицизм, перенимая принцип неоплатонической триады, превращался в сильно мифологизированный платонизм.

Но при существовании в гностических памятниках иудейских, вавилонских, эллинистических и многих других элементов, гностицизм не был простой эклектикой: всё, что заимствовалось гностиками, получало новое содержание.

Чем же определяется специфика позднеантичного гностицизма? Представляется справедливым утверждать, что основной установкой гностицизма был *персонализм* — рождающееся чувство личности в её исключительности и несводимости к природному целому. Именно этим персонализмом обусловлены гностический акосмизм — отвращение и страх перед всеми "мирами и веками", которые отделяют душу от единственной истинной реальности — надмирного личного Бога, и трансцендентизм (Бог — надмирная абсолютная личность, спасение — за пределами космоса).

Именно из персонализма — напряжённого чувства единственности и неповторимости личности — рождается и гностический "историзм" (пусть ещё весьма мифологизированный): мировой процесс для гностика — не бесконечно повторяемое круговращение, а единственная драма обретения Богом Своей изначальной целостности.

²⁹⁹ Essentially syncretic; см.: Wilson R. M. The Gnostic Problem. London, 1958. P. 174.

³⁰⁰ См.: Robinson J. M. The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // International Colloquium on Gnosticism: Stockholm, August 20 – 25, 1977. Ed. by G. Widengren. Stockholm, 1977 (далее — ICG). P. 133-136.

Специфической чертой гностического персонализма является его индивидуалистический характер, выразившийся и в акценте на индивидуальное самостоятельное познание, и в своеобразном снобизме гностиков по отношению к "простецам", которые веруют в то, чего не знают. Этот индивидуализм проявился и в том, что гностики (за исключением Маркиона и, несколько позднее, Мани), при всём своём стремлении к духовному единению (ср.: "Блаженные же, явившись в своих светах, явились разным образом, и каждый из них ... открыл своё познание Церкви, которая явилась среди творений гибели"³⁰¹), так и не создали настоящей церкви. Можно говорить о принципиальном различии между индивидуалистическим персонализмом гностиков и христианской персоналистической соборностью, а также предположить, что гностицизм создал прецедент индивидуалистической элитарно окрашенной религиозности.

Другой важнейшей особенностью гностицизма является радикализм, выразившийся главным образом в абсолютизации всякой раздельности. Эта особенность гностической мысли была отмечена ещё В. С. Соловьёвым, писавшим, что "гностические идеи ... суть плод более аналитической, нежели синтетической работы ума"³⁰²: уж если мир противостоит личности, то противостояние это абсолютно; мир невозможно спасти, из него надо бежать. Гностицизм более радикально, чем христианство, осуществлял разрыв с античностью, отмену культа природы: в гностицизме происходит не десакрализация космоса, как в христианстве, а его "демонизация" (выражение Х. Йонаса³⁰³): весь мир оказывается подвластен демоническим архонтам, которые стремятся поработить человека.

Таким образом, в своём онтологическом акосмизме (ибо мир сотворён и управляется не всевышним Богом, а невежественными и злыми силами) гностицизм наиболее

³⁰¹ Из трактата "Происхождение мира" (в переводе А. И. Еланской); ср. также "Евангелие от Фомы", 30; "Евангелие от Филиппа", 12 и т.д.

³⁰² Соловьёв В. С. Гностицизм // Христианство: энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 417.

³⁰³ Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958. P. 47.

радикально выражает акосмическую тенденцию, присущую его эпохе.

В значительной мере, гностицизм можно назвать религией отчуждённой, духовно маргинальной личности — напряжённо стремящейся к самообретению и самовоссоединению, к "истине, которая — восстановление"³⁰⁴, к запредельной родине, где все "неразорванные, вечные"³⁰⁵, — и с роковым постоянством утверждающей новую разорванность в непреодолимой пропасти между Богом и миром, в разделении трёх природ в человечестве и трёх элементов (из которых спасается лишь один) в отдельном человеке и т.д.

Сопоставление гностицизма с иудаизмом выявляет как ряд общих черт (трансцендентность Бога миру и учение о Божестве как абсолютной личности, сходство иудейской англелологии, выраженной в апокалиптике и т.н. *Nekhaloth*-литературе³⁰⁶, и гностической эзонологии, относительная близость образов иудейской Шехины и гностической Софии), так и ряд принципиальных различий. Прежде всего, при всём многообразии течений в иудаизме первых веков нашей эры, все их объединяет монотеизм — почитание Яхве единственным Богом, Творцом неба и земли. Напротив, в гностицизме мы встречаемся с дуализмом двух богов и соответственно — двух систем миров: высших миров божественной полноты (плеромы) и низших, "внешних" миров инобытийной пустоты, кеномы, к числу которых принадлежит и наш мир. При этом иудейский Бог со всеми небесами и ангелами рассматривается лишь как невежественный, а то и злобный, демиург кеномы. С этим связана и переоценка ветхозаветных образов в гностических текстах. Так, например, Норея-Наама, которую еврейская традиция изображает как нечестивую жену Ноя, служительницу злых сил, мешавшую строительству ковчега, в гностических текстах "Мысль Нореи" и "Сущность архонтов"

³⁰⁴ "Евангелие от Филиппа", 67.

³⁰⁵ Там же, 10.

³⁰⁶ См.: Scholem G. G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. N.Y., 1965.

становится "софийной" фигурой: она одновременно и "женская небесная сила, redeemer-figure, трудящаяся на стороне гностического человечества против махинаций мироправителей, и символ духовного человечества, нуждающегося в избавлении"³⁰⁷.

Основной гностический тезис по отношению к иудаизму можно сформулировать следующим образом: Бог, создавший мир, в котором господствуют смерть, неведение и разделение, не может быть совершенным, истинным Богом. А значит, превыше его есть истинный Бог, к Которому надо стремиться.

Отсюда и второе ключевое отличие гностицизма от иудаизма: если для последнего всегда оставался чрезвычайно важным национальный аспект (Яхве — "Святой Израилев")³⁰⁸, то для гностиков, как и для современных им христиан, характерно ощущение своей надмирности и наднациональности или, если угодно, особой "национальности" знающих (характерен эпизод из "Песни о жемчужине", где встреча двух гностиков в дольнем мире описывается как встреча на чужбине двух земляков "сродной крови"³⁰⁹).

Наконец, важное отличие между гностицизмом и иудаизмом обнаруживается в учении о богопознании. Ортодоксальное иудейское учение основывалось на заповеди "начало мудрости — страх Господень" (Притч 1:7, 9-10; Псалм 110:10 и др.). Подлинное ведение Господа есть ведение тварью своего Творца (ср. Иерем 31:33-34; 3 Цар 18:37; Ос 2:20), мудрое послушание Его воле, познание, "что Господь есть Бог, что Он сотворил нас и мы — Его" (Псалм 99:3). Попытки всякого иного богопознания — стремление проникнуть в само таинство теофании, — в ортодоксальном иудаизме расценивались как недопустимая и глупая дерзость, к тому же

³⁰⁷ Pearson B. A. The Figure of Norea in Gnostic Literature // ICG. P. 152.

³⁰⁸ Некоторым исключением здесь могла бы считаться община Кумрана, провозгласившая приоритет не национального, а духовного критерия. Однако и кумраниты поддержали общеиудейское восстание Симона Бар-Кохбы.

³⁰⁹ См.: От берегов Босфора до берегов Евфрата: антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. М., 1994. С. 140.

и смертельно опасная — "человек не может увидеть Меня и остаться в живых" (Исх 33:20).

В гностицизме же, наряду с учением о непознаваемости Бога даже для собственных эманаций и с широко представленной отрицательной теологией, сильны тенденции имманентного богопознания, постулирующие порой полное отождествление познающего с божественным объектом: "Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел Отца — ты станешь Отцом" ("Евангелие от Филиппа", 44)³¹⁰.

Таким образом, при сопоставлении с иудаизмом оказывается ясным, что специфическим для гностицизма являлось страстное неприятие этого мира и стремление вырваться из него и из всех небесных сфер (которые характеризуются как "тюрьма", "ловушка", "лабиринт") для непосредственного соединения (точнее, воссоединения) со всеблагим Богом. Очевидно, что при такой отрицании мира и его Творца, гностицизм никак не мог существовать внутри иудаизма. Поэтому, признавая вполне возможным его иудейское происхождение, по вопросу о существовании *внутрииудейского гностицизма* мы можем говорить лишь о гностических тенденциях и элементах, но никак не о настоящем гностицизме.

Как бы много ни почерпнула гностическая мысль из античной традиции, сколь бы тесной ни оказывалась порой её внутренняя близость, например, к неоплатонизму, всегда оставалась некая грань, разделяющая эти два мира духовного восприятия. Грань эта определялась различием самих внутренних интуиций, лежащих в основе античной философии и гностицизма. Если античное мирозерцание определялось интуицией материально-чувственного космоса как "прекрасно устроенного" живого тела, с вытекающими отсюда

³¹⁰ Впрочем, остаётся возможным видеть во всех подобных высказываниях учение о самопознании *абсолютного субъекта*. Замечательное основание для такого подхода находим, например, в "Евангелии истины" (См.: Aland B. Gnosis und Christentum // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden, 1980. P.330-350).

представлениями — о Боге как безличной идеально-смысловой обобщённости всего сущего, о мировом процессе как бесконечном круговороте созиданий и разрушений, о зле как неприятном, но неизбежном свойстве этого мира, простом недостатке блага³¹¹, наконец, о реальной значимости лишь объективного бытия — космоса, мировой Души, мирового Ума, Первоединого, кроме которых *вообще ничего нет* (что позволило А. Ф. Лосеву назвать неоплатонизм "абсолютным объективизмом" и "абсолютным имманентизмом", которому соответствует учение об экстазе безлично-природного типа³¹² и полная автаркия философа в его умном восхождении), то в основе гностицизма лежала мучительная интуиция страждущей и тоскующей *личности*, чуждой "явленному", т.е. объективированному миру, но ощущающей своё родство с абсолютной надкосмической личностью — Богом (который, по выражению Ханса Йонаса, является в гностицизме "наивысшим субъектом и, строго говоря, вообще никогда не является объектом"³¹³) — по Плотину, высшая точка гностического ослепления и безбожия³¹⁴.

Из всех современных явлений духовной жизни более всего близко гностицизму христианство. Как и христиане, гностики чувствовали "падшесть" мира, которую сам мир преодолеть не может, необходимость пришествия личного Спасителя и *откровения* истины. Неудивительно поэтому, что гностики пользовались не только философским, но ещё более — христианским языком и символами, неудивительно, что многие из них искренне считали себя христианами, а некоторые и не порывали с епископальной церковью. Ведь и христианство знало акосмизм своего рода: "весь мир лежит во зле" (1Иоан 5:19), управляет им "князь мира сего" (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Иоан 12:31), "начальства", "власти",

³¹¹ Ср.: Цельс. Правдивое слово, IV,62-65.

³¹² См.: Лосев А. Ф. Анализ трактата "Об умной красоте" (Епп. V 8) // Плотин. Соч. СПб.; М., 1995. С. 539-540.

³¹³ Jonas H. Op. cit. P. 35.

³¹⁴ См.: Плотин. Эн. II, 9 ("Против гностиков"), 18 // Гностики, или О лжеименном знании. Киев, 1996. С. 193.

"мироправители тьмы века сего" (Ефес 6:12 и др.); во Втором послании к Коринфянам упоминается даже "бог века сего", ослепляющий умы неверующих (2 Кор 4:4). "Век сей", или просто "век" (Мф 24:3), неминуемо должен прекратиться, уступив место веку грядущему (ср. Мф 13:40; 24:3 и др.), детьми которого ощущали себя апостолы и их последователи, вкушавшие "сил будущего века" (Евр 6:5). В "Дидахе" (10:6), одном из древнейших памятников христианской литературы, встречаем молитву "да придет благодать и да прейдет мир сей"³¹⁵. Царство Христово — не от мира сего (Иоан 18:36), и князь мира сего во Христе не имеет ничего (Иоан 14:30).

Однако есть и существенное отличие: в Новом Завете "князь мира сего" никогда не называется творцом или демиургом; он сам, все его "власти" и "силы" суть лишь "мироправители", падшие ангелы, вероломные работники из притчи о виноградунике. Творец же всему — Бог Всевышний, и искупление есть искупление *всего* творения Божия через Иисуса Христа (ср. Рим 8:19-21). Именно эту позицию отстаивали христианские апологеты в споре с гностиками.

Подведём некоторый итог вышесказанному. Можем ли мы назвать некую фундаментальную особенность позднеантичного гностицизма, особенность, обусловившую всю его историческую специфику и отличающую от христианства, выразившуюся в радикальном акосмизме — неприятию падшего мира и падшего человечества, в отчаянном стремлении спасти свою душу от всех сил отчуждения, от пленения, разрывания её миром в процессе объективации? Да, можем. На наш взгляд, такой фундаментальной особенностью являлся *недостаток любви* — той любви, которая невозможна без объективации и саморасточения, но которая только и может преодолеть отчуждающую силу объективации. Для христиан образом и примером такой любви был сам Христос (крестную смерть Которого гностики предпочитали интерпретировать докетически). Гностицизм ярче, чем какое-либо иное современное ему религиозно-философское

³¹⁵ Дидахе / пер. и коммент. А. И. Сидорова // Символ. Париж, 1993. Вып. 29. С. 282.

движение, выразил противоречивый дух своей эпохи; его нельзя определять ни как "радикальный имманентизм" (С. Н. Булгаков³¹⁶), ни как принципиальный дуализм или трансцендентизм (В. Aland, Н. Jonas³¹⁷): обе тенденции сосуществуют и борются в нём — на основе рождающегося *самоосознания личности* — осознания её единственности и неповторимости, стремления к преодолению (само-)разорванности и (само-)отчуждённости, но при этом — и возможно, именно из-за этого (из-за страстного стремления обрести *себя*) — то отсутствие смирения (выражаясь христианским языком), которое отличает гностический персонализм от христианского и не даёт понять диалектический парадокс: обрести себя можно лишь в свободной отдаче себя (ср. Лк 9:24).

* * *

Перед нами нелёгкий выбор. Требование научной полноты склоняет нас к всестороннему исследованию софийной терминологии гностицизма. Однако при несомненном родстве исходных интуиций, гностические памятники отличает невероятное многообразие терминологического и концептуально-образного материала; отдельные трактаты, даже принадлежащие одному и тому же гностическому течению, зачастую представляют совершенно своеобразные, не схожие друг с другом религиозно-философские системы. Должны ли мы в рамках нашей сравнительно небольшой работы пытаться представить всё смысловое многообразие этих систем в виде некой обобщённой схемы?

³¹⁶ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 38. Определению "радикальный имманентизм" более соответствует языческая философия (неоплатоническое учение о непрерывном эманативном развёртывании первоединого из неразличимой точки во всё множество космоса и соответствующее ему учение о самостоятельном восхождении к Единому). Гностицизм есть решительный отказ от такого имманентизма.

³¹⁷ Aland V. Gnosis und Philosophie // ICG. P.72; Jonas H. Op. cit. P. 47. Йонас очень хорошо чувствует исключительную важность личностных интуиций в гностицизме, но останавливается на "парадоксе, которым является гностическая религия" и, в отличие от Лосева, не разрешает его.

Не является ли более перспективным, с точки зрения возможной глубины понимания, другой путь — вдумчивое исследование отдельного памятника, обладающего своеобразной категориальной структурой, несущего неповторимый отпечаток личности своего автора и в то же время — глубоко погружённого в контекст культуры, связанного множеством нитей с каждым из её феноменов?³¹⁸

На наш взгляд, замечательным образцом такого памятника является “*Евангелие истины*” — одно из самых интересных и сложных произведений христианского гностицизма.

³¹⁸ О преимуществах такого “текстоцентрического” подхода свидетельствует и опыт современных исследований гностицизма. См., например: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1978; Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991; Good D. J. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. Atlanta, 1987.

2. “Евангелие истины”: в поисках точной интерпретации

В 2010 г. исполнилось 65 лет с момента открытия “Евангелия истины” в составе коптской библиотеки Наг-Хаммади в Верхнем Египте³¹⁹ и 55 — со времени его первой публикации³²⁰. За это время “Евангелие истины” не раз оказывалось в центре научного внимания, оно неоднократно издавалось и переводилось, ему посвящена обширная литература на многих европейских языках³²¹. В то же время, если не считать кратких характеристик в работах А. И. Сидорова³²², И. С. Свенцицкой³²³ и А. Л. Хосроева³²⁴, в отечественной науке “Евангелие истины” остаётся практически неизвестным.

Между тем, благодаря своему исключительному положению в ряду известных нам гностических памятников,

³¹⁹ Об истории открытия библиотеки, её составе и возможных владельцах см.: Robinson J. M. Introduction // *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd edit. San Francisco, 1988. P. 1 – 25; Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II,7; VI,3; VII,4; IX,3). М., 1991; Он же. Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. Русские переводы ряда текстов библиотеки, помимо указанных работ А. Л. Хосроева, см.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с коптского и коммент. А.И. Еланской. СПб., 1993.

³²⁰ Puech H. Ch., Quispel G., van Unnik W. C. *The Yung Codex*. Ed. F. L. Cross; London, 1955.

³²¹ Назовём лишь важнейшие работы: *Evangelium Veritatis*. Ed. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel. Zurich, 1956; Schenke H. M. *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*. Berlin, 1958; Grant R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. New-York, London, 1959. P. 128-142; Jonas H. *The Gnostic Religion*. Boston, 1958. Ch. 8; *ego же Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation* // *Studia Patristica* 6. Berlin, 1962. P. 96 – 111; Menard J. E. *L'Evangile de Verite*. Leiden, 1972; Finnestad R. B. *The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis* // *Temenos*, vol. 7. Helsinki, 1971. P. 38-49; Aland B. *Gnosis und Christentum* // *The Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1: *The School of Valentinus*. Leiden, 1980 (далее RG 1). P. 330-350; Wilson R. McL. *Valentinianism and the Gospel of Truth* // RG 1. P. 133-145; Schoedel W. R. *Gnostic Monism and the Gospel of Truth* // RG 1. P. 378-390.

³²² Сидоров А. И. Гностическая философия истории // Палестинский сборник. Л., 1984. Вып. 29 (92). С. 55.

³²³ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1988. С. 283 – 286.

³²⁴ Хосроев А. Л. Александрийское христианство. М., 1991. С. 28, 50-51.

данный памятник заслуживает самого пристального внимания. Так, при бесспорной близости к системе Валентина (в том виде, как она изложена Иринеом Лионским в “Обличении и опровержении лжеименного знания”, кн. I), “Евангелие истины” стоит на строго монистических позициях, а мир, который в большинстве гностических систем II в. понимается как неудачное творение невежественного демиурга, оказывается в нём важной ступенью в процессе теофании, богоявления. Данное обстоятельство, а также сходство языка и стиля “Евангелия истины” с подлинными фрагментами Валентина³²⁵, заставило некоторых исследователей утверждать, что памятник был создан именно этим “самым значительным гностическим философом и одним из гениальнейших мыслителей всех времён” (В. С. Соловьёв)³²⁶ в период, предшествовавший его отходу от церкви (т.е. во второй четверти II в.)³²⁷. И действительно, при внимательном прочтении “Евангелия истины” создаётся впечатление, что перед нами в свёрнутом виде то учение, которое позднее развивалось, дорабатывалось, детализировалось в многочисленных вариациях как самим Валентином, так и Птолемеом, Колорвасом, Марком и прочими “отпрысками Валентиновой школы”³²⁸.

Помимо вероятного авторства Валентина, наш выбор именно «Евангелия истины» в качестве своего рода образчика системы софийных категорий в гностицизме обусловлен тем, что, оставаясь вполне гностическим, данный памятник находится как бы на перекрестье основных религиозно-философских традиций своей эпохи; внимательный

³²⁵ См.: Standaert B. L'Évangile de Verite: Critique et Lecture // New Testament Studies. 1976. P. 17 – 42. На основании тщательного текстологического анализа исследователь приходит к выводу о том, что автор “Евангелия истины” и фрагментов, которые Климент Александрийский относит непосредственно к Валентину, — один и тот же.

³²⁶ Соловьёв В. С. Валентин и валентиниане // Христианство: энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 320.

³²⁷ Подробный историографический очерк проблемы происхождения ЕвИст см.: Wilson R. McL. Valentianism and the Gospel of Truth // RG 1. P. 133-145.

³²⁸ Так, учение валентинианина Марка о творении как изречении Богом букв своего имени (см. Иринея Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания, I.14) можно понять как пространный комментарий на ЕвИст, 22.33 – 18; 38.5 – 40.29.

категориальный анализ позволяет наблюдать сложный диалог этих традиций внутри единого текста³²⁹.

Прежде чем вплотную приступить к анализу основных категорий “Евангелия истины”, необходимо сказать несколько слов о литературной форме памятника. Как и все тексты библиотеки Наг-Хаммади, “Евангелие истины” (находящееся в библиотеке в двух вариантах: третий текст кодекса I и — в очень фрагментарном виде — второй текст кодекса XII), первоначально было создано на греческом языке и позднее (во II — IV вв.) переведено на коптский. Несмотря на название³³⁰, наш памятник едва ли можно отнести к евангелиям: в отличие от канонических, в нём нет последовательного рассказа о жизни, проповеди, распятии и воскресении Христа, в отличие от апокрифических гностических, подобных “Евангелию от Фомы”, — нет указания на “тайные слова Христа живого”, поведанные одному из апостолов. В настоящее время “Евангелие истины”, автор которого обнаруживает несомненное знакомство с каноническими евангелиями и с посланиями Павла, обычно рассматривается как проповедь, гомилия³³¹ или как “медитация на тему евангелия”³³². Язык символов и иносказаний, призванный защитить священную глубину предмета и в то же время побудить читателей или слушателей к самостоятельному осмыслению, позволяет сближать “Евангелие истины” со “Строматами” Климента

³²⁹ Несмотря на то, что в тексте «Евангелия истины» не встречается термин «София», *проблемно-концептуальное содержание* памятника обнаруживает поразительное сходство с системами, традиционно носящими название «софиологических» — будь то система гностика Птолемея в изложении Иринея Лионского или, скажем, «Чтения о Богочеловечестве» В.С. Соловьёва. Так, если совокупность эонов, которые пребывают в Уме-Логосе (Христе) как его совокупное смысловое содержание и мыслятся автором «Евангелия истины» как изначальное человечество, мы обозначим термином «София», — то этим достигнем полного тождества с теми метафизическими концепциями, которые развивает В.С. Соловьёв в VII, VIII и IX «Чтениях о Богочеловечестве».

³³⁰ Название дано исследователями по первым словам текста. Вопрос об отношении “Евангелия истины” к одноимённому валентинианскому сочинению, упоминаемому Иринеем Лионским в “Обличении и опровержении лжеименного знания”(III.11.9), остаётся открытым.

³³¹ См.: Attridge H. W., MacRae G. W. The Gospel of Truth. Introduction // The Nag Hammadi Library in English. P. 38; Finnestad R. B. Ibid. P. 39.

³³² См.: Wilson R. McL. Ibid. P. 144.

Александрийского, а также с такими памятниками христианского гностицизма, как “Евангелие от Фомы” и “Евангелие от Филиппа”.

Важно также отметить весьма серьёзный, напряжённый характер речи автора, превращающий проповедь в действие. Он проявляется и в постоянном смешении космологических и исторических перспектив³³³, в котором сами слушатели оказываются мирами и зонами, участниками вселенской драмы божественного самопознания, и в напряжённом умозрении, которое достигается в ходе проповеди и осмысливается автором как реальное пребывание в горнем мире³³⁴. Это позволяет поставить “Евангелие истины” в один типологический ряд с раввинистической литературой “восхождений в пардес” (сад сокровенных смыслов Священного Писания) и с неоплатоническими текстами, для которых так важно требование практического характера умозрений, — словом, позволяет видеть в “Евангелии истины” общую тенденцию религиозных и философских исканий поздней античности — требование практики.

* * *

Теперь постараемся вкратце изложить основное учение “Евангелия истины”, рассеянное в “строматической” мозаике образов и притч по всему тексту памятника.

Прежде появления всякого определённого бытия существует Бог, именуемый здесь Отцом, или Отцом Всего, — единственный Суций, беспредельный, всеблагодный, содержащий в себе абсолютную полноту всякого совершенства — своё *имя*. Эта абсолютная полнота совершенно свободного³³⁵,

³³³ Ср., например, ЕвИст 24.9 – 25.20.

³³⁴ Ср. ЕвИст 41.15 – 42.38 и далее: “что же до остального, пусть знают, что не пристало мне после *пребывания* в месте покоя говорить о чём-то ещё” (42.39 – 43.2).

³³⁵ Важно подчеркнуть, что эта свобода связывается в ЕвИст с учением о *воле* Отца: потенции будущих миров, “слова Его размышления” (первый шаг к самоопределению-самоограничению Отца) суть “творения одной лишь Его воли” (37.3,5); “лишь в воле Отец успокоен и доволен лишь с нею” (37.20-21, по переводу R. M. Grant); примечательным образом познание воли Отца, открытой в евангелии,

безграничного, а значит, бескачественного бытия есть отправная точка всего дальнейшего мирового процесса, который оказывается в “Евангелии истины” процессом *самонаречения и самоопределения* Бога.

Такой первой определённой бытия становится Логос, первоначально — имманентный ум Отца (37.10,13), в котором, как “глубины Его мысли”, “слова Его размышления” произрастают (ср. образ Ума-Логоса как райского сада 36.36-37; ср. также 41.16-19) потенции всех будущих миров (36.35 – 37.14): “И это – совершенство в мысли Отца, они же – слова Его размышления” (36.39). Важно отметить, что, будучи глубинами Отчей мысли, эти ещё не ставшие миры лишены всякой самостоятельной определённости (“формы и имени”) и всякого самостоятельного познания (ср. 27.36 – 28.15).

Весь исполненный Отчих энергий, непосредственно созерцающий Отца во всей его полноте и способный адекватно выразить это познание, т.е., говоря языком памятника, “обладающий силою дать Ему имя” (39.9-10; ср. 39.23; 40.20-23), Логос трактуется автором “Евангелия истины” как совершенный *сын* Отчий, как *имя* его, или – как *сам Отец в своём выражении*. Следует заметить, что, наряду с частыми отождествлениями имени и сына, т.е. Логоса (38.7; 39.19-20,25-26; 40.8), мы встречаемся и с их различием: “Он – видим. Имя же невидимо... Имя Отца не произносится, но открыто оно чрез Сына” (38.15-17, 21-23). Представляется наиболее справедливым следующее объяснение: именем Отца автор называет всю полноту совершенства Отца, изначально пребывающую с ним. В первом самоопределении (самонаречении) Отца, при котором в Боге появляется различие субъекта и объекта и которое поэтому с необходимостью трактуется как исхождение (38.7-9), это имя полагается в Логосе – совокупности и вместилище “слов Его размышления” (ср. 39.7-12). Таким образом, Логос – это Бог, созерцающий самого себя и наполняющийся от этого созерцания; иначе – Логос есть *первое выражение* имени

означает познание самого его естества и приобщение к нему (ср. 22.28 – 23.19; 24.9-20).

Божия, и притом выражение адекватное и подлинное, что особо подчёркивается в тексте памятника (39.1-2; 40.5-14).

Здесь мы встречаемся ещё с одной трактовкой Логоса, сближающей учение “Евангелия истины” не только с эллинистическими концепциями *Λογος*, но и с иудейскими раввинистическими умозрениями о предмирной Торе: как и у Филона Александрийского, Логос оказывается не только вместилищем всех явленных аспектов божества, не только миром идей-первообразов, но и “живой книгой жизни, ... написанной в мысли и уме Отца и прежде основания Всего пребывавшей в Его непостижимости” (19.35 – 20.3). Далее мы увидим, что весь дальнейший тео- и космогонический процесс мыслится как осуществление этого замысла и предначертания и что подлинно существовать — значит быть вписанным в книгу жизни. Таким образом, Логос — плод Божьего самосозерцания — оказывается в то же время Его *замыслом о мире*. Чуть забегаая вперёд, скажем, что корень этого отождествления, едва ли приемлемого с точки зрения христианской ортодоксии, — в пантеистической установке памятника, согласно которой мир есть не тварь, имеющая свою собственную тварную природу, а сам Бог на одном из уровней самовыражения.

Когда было то угодно воле Отца, Ум-Логос самоизрекается в “единственном Слове” (37.9 —18); всё многообразие его содержания, открывающееся в этом речении, получая от Отца имя и форму, или определённые уделы (41.19-20; ср. 22.21-24), приходит в бытие как самостоятельные миры, или зоны³³⁶ (27.9 — 28.15). Эти зоны — одновременно качественно определённые модусы бытия и живые личности — в своей совокупности образуют плерому (полноту божества в его внутреннем самораскрытии), или явленное Всё. При описании процесса исхождения всего сущего из Отца автор

³³⁶ Эон (греч. ἰών, из αἰών — всегда сущий) — первоначально — век, вечность. Позднее, при переводе библейских книг на греческий, это слово усвоило также значение еврейского *olam*, которое в противопоставлениях типа “век сей” и “век грядущий” (см. особ. Третью книгу Ездры, гл. 6-8) обозначало мир в его наличном (падшем) и будущем (преображённом) состоянии. Заметим, что в ЕвИст слово ἰών в библейском значении “век сей” встречается лишь однажды, в 19.1.

“Евангелия истины” охотно пользуется терминологией, характерной для эллинистических учений об эманации³³⁷: зоны произрастают в Отце и из Отца, питаясь от своего корня — Логоса, уходящего в отчие глубины (41.16-19); они исходят от Отца, как ароматы, пропитывающие всё окружающее³³⁸, или как дуновение, первоначально единое и тёплое, затем — разделяющееся и остывающее (33.39 — 34.34). В тесной связи с учением об эманации стоит и откровенный пантеизм памятника: миры и зоны суть *члены тела* Отца (18.39-40).

Здесь важно подчеркнуть, что, несмотря на то, что в своей совокупности зоны составляют всю полноту явленного содержания Логоса, что они пребывают в Отце, который “окружает всякое место, Его же ничто не объёмлет” (22.25-27) и имеют в нём свой вечный источник (20.20-21), каждый отдельный эон, исшедший из Логоса (который автор “Евангелия истины” характеризует как знание, в котором согласны все эманации воли Отчей (22.36-37), или “знание, совершенное в своём единстве” (19.5-6), а Климент Александрийский — как “место, где всё содержится в целокупности” (Строматы, V,11,73)) и ограниченный своей формой, является лишь частичным выражением Отца и обладает лишь частичным (соответствующим своему имени) познанием его. Единство воли Отчей, а с ней и совершенство Всего (т.е. Всё как оно мыслится самим Отцом) остаются сокрытыми в Логосе³³⁹, глубина Отца, которую страстно стремятся постичь зоны, остаётся неведомой для них.

Именно это стремление познать, т.е. качественно определить беспредельного Отца, превосходящего всякое помышление (17.9), приводит к тому, что зоны покидают определённые им уделы и устремляются в поиски Отца —

³³⁷ Примеры употребления самого термина “эманация” см. 22.37, 26.25, 26.29, 27.11 (все миры — эманации Отца), 41.15-17 (все эманации Отца суть плеромы, их корень — в Отце).

³³⁸ Любопытно, что тем же образом пользовался позднее Плотин (Эн. V 1.6).

³³⁹ Ср. 18.36 – 19.6: Отец сохраняет в себе *совершенство Всего* и являет его в откровении Христа-Логоса; 22.27-37: во времена неведения эонов *воля* Отца “ещё не исходила из Него”, но открывается во Христе.

поиски, неизбежно порождающие заблуждение (πλάνη)³⁴⁰, которое, становясь самостоятельной демонической силой, захватывает божественные эманации в плен, создавая из их объективированной муки и ужаса ложное подобие истины – материальный мир.

В дискуссиях, посвящённых нашему памятнику, не раз поднимался вопрос о том “месте”, где совершается вся драма мирового бытия, поражённого заблуждением. Вопрос этот приобретает особую остроту оттого, что, в отличие от современных “Евангелию истины” эллинистических концепций, здесь нет места учению о совечной Богу материи, зато важную роль играет учение об Отце, объёмлющем собою всё сущее (18.34-35: “в Нём Всё пребывает и в Нём Всё нуждается”; ср. 17.6-7; 22.25-33), так что кажется, что сама драма мира, отчуждённого от Бога, томящегося неведением о нём, происходит всё же в Боге. Вопрос о “топологическом” отношении Бога и мира имеет долгую историю; в разные времена возникали разные попытки его разрешения (назовём лишь учение о “тайне стягиваний” в Каббале, согласно которому бесконечный Бог по Своей непостижимой милости даёт в Самом Себе место конечному, относительному, тварному³⁴¹), но возникали и указания на прямую абсурдность самого представления о подобном соотношении, в котором о Боге пытаются мыслить в пространственных категориях, возникающих только вместе с творением и существующих лишь в этой сфере тварного. Так, по Иоанну Дамаскину, мир находится вне Бога “не по месту, но по природе”³⁴². Гностик мог бы сказать: не по месту, но по неведению. Вспомним о двух категориях, чрезвычайно важных для валентинианства: о плероме – мире божественной полноты и ведения, – и кеноме

³⁴⁰ Ср. в этой связи проблему отношения гностических учений о необходимости откровения свыше и эллинистической философии, где никакого откровения не требуется, а говорится о последовательном восхождении от чувственного к умопостигаемому. – Aland B. Gnosis und Philosophie // International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P. 34-73.

³⁴¹ См.: Соловьёв В. С. Каббала // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д., 1997. С. 154.

³⁴² См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 222.

(буквально, “пустоте”; этой категории в “Евангелии истины” соответствуют “неполнота” и “лишённость”) – мире неведения, отчуждения и смерти, т.е. нашем мире. W. R. Schoedel показал, что для монистического варианта валентинианства (хронологически более раннего и, возможно, выраженного в “Евангелии истины”) характерна не “топологическая”, а строго гностическая трактовка этих категорий³⁴³, что делает наиболее вероятной следующую интерпретацию: эоны пребывают в плероме, если находятся в определённых им уделах и обладают отпущенным им познанием Отца через Логос (“внимают своему корню” – ср. 42.33-34)³⁴⁴, – и в кеноме, если, отворотившись от корня и оставив свой удел (свое предназначение)³⁴⁵, лишаются этого знания³⁴⁶, оказываются пленены собственным заблуждением (πλάγη).

Чтобы уразуметь причину и суть того состояния, в котором оказались эоны, самовольно покинувшие определённые им уделы, взглянемся в те символы, при помощи которых это состояние описывается:

“Когда Всё блуждало в поисках Единственного, из которого изошло, – а Всё было внутри Него, необъятного, непостижимого, превосходящего всякое помышление, – неведение об Отце вызвало страдание и ужас; и страдание стало плотным, как туман, так что никто не мог видеть” (17.4-13).

Как тут не вспомнить рассуждения П. А. Флоренского о грехе как Аде (ἀ-ἴδης – том месте, том состоянии, которое препятствует истинному видению реальности, “в котором нет видимости, ... которое невидно и в котором не видно”³⁴⁷: объективированные страсти падших эонов (заметим, что и сама

³⁴³ Schoedel W. R. Gnostic Monism and the Gospel of Truth // RG, I. P. 380-389.

³⁴⁴ Равно и наоборот: если ведают Отца — пребывают в плероме.

³⁴⁵ Ср. Иуд., 6 об ангелах, “не сохранивших своего достоинства, но оставивших своё жилище”, и особ. – интерпретацию этого места П. А. Флоренским (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1. С. 330).

³⁴⁶ Позднее такой же “гностический” подход использовал и Ориген, когда говорил о тьме внешней как о “тьме глубокого неведения, в которую будут ввергнуты лишившие себя всякого света познания” (Ориген. О началах. II.10.7).

³⁴⁷ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 178.

эта ложная, давящая объективация порождена начальным грехом³⁴⁸, нарушением, которое эоны вносят в строй бытия; здесь – та столь важная для гностицизма “трагическая прерывность”³⁴⁹, которая врывается в закономерный процесс раскрытия первоначала, внося в мир отчуждение, ложь и смерть), возникшие от бессилия познать Отца, захватывают их и становятся тем материалом, из которого заблуждение творит свой собственный мир. Пленённые этим подобием истины, эоны погружаются в забвение об Отце и о своей собственной природе – своих именах, которыми они были наречены при исхождении из Отца (это забвение изображается также как потеря ими одежд знания – ср. 20.38-39).

Какова же природа заблуждения? Согласно “Евангелию истины”, действительно существуют лишь Отец и то, что им порождается. Существовать — значит иметь корень в Отце (41.24-28; 42.33-36), т.е. быть насаждённым в раю-Логосе, или быть вписанным в книгу жизни (21.3-5), или иметь имя, изречённое Отцом (21.25 – 22.12). Заблуждение, как ложная объективация, результат нарушения, не имеет подобной онтологической значимости: “они были как *ничто* – эта боль и забвение, и творение лжи,— тогда как непреложная истина неизменна, невозмутима и всепрекрасна” (17.24-27); заблуждение не имеет корня (17.30) и не знает истины (17.17); оно не имеет никакого самостоятельного содержания (ср. 26.26-27), но может существовать лишь как *извращение* подлинно существующего, как паразит на теле пленённых им божественных эманаций. Поэтому и творимый заблуждением материальный мир есть лишь иллюзия, “тревожный сон”³⁵⁰ эонов, опьянённых им (22.16-17; 29.1-25)³⁵¹. “Создания забвения” не имеют бытийного корня, они по своей природе не

³⁴⁸ Ср. там же. С. 175.

³⁴⁹ См. Aland B. Ibid. P. 70-73.

³⁵⁰ Или даже “сон смертный”: ср. 42.17, где рождение в мире трактуется как схождение в Аид.

³⁵¹ Символика опьянения, сна и лишения одежд гносиса позволяет сблизить “Евангелие истины” с известной “Песнью о жемчужине”, приписываемой основателю сирийской гимнографической традиции гностику к. II в. Бар-Дайшану (Вардесану). См.: От берегов Босфора до берегов Евфрата: антология ближневосточной литературы I тыс. н.э. / пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994. С. 142.

способны познать истину (т.е. “укорениться” в ней, сущностно ей приобщиться), поскольку они не существовали в замысле Отца и не имеют имени, изреченного им (21.25 – 22.1). Ужас, неведение, смятение, сомнение, отчуждение, составляющие “материю” этого мира, суть лишь объективированные аффекты; их существование призрачно. В действительности существуют лишь божественные эоны, оставившие своё предназначение и томящиеся неведением об Отце.

(Сходным образом строится и антропология памятника. При всём том, что в “Евангелии истины” мы не встречаемся с характерным для валентиниан разделением людей на три рода (плотских, или материальных, — не способных принять спасение и не нуждающихся в нём, на душевных — обладающих свободой выбора и спасающихся делами веры, — и на духовных по природе), что обладание духом мыслится не как изначально присущее избранным, а как *дарованное* чрез Христа³⁵², всё же в антропологии памятника ясно виден первородный грех всякого гностицизма — недостаток любви. Да, всё сущее подлежит спасению. Но ведь подлинно существует лишь то, что имеет корень в Отце, что, изойдя, ищет Его и томится неведением. Таковы те из людей, которые в своём горнем состоянии суть сами божественные эоны. Лишь им уготовано спасение, ведь лишь они и нуждаются в нём. Те же, что довольны этим миром, что “остаются невежественными до конца”, изначально лишены онтологического корня, они — “создания забвения” (21.35), которые возникают, как тени и призраки ночи, и исчезнут вместе с ним (ср.28.16-28; 31.1-4; 35.30-33). В свете этого натуралистического детерминизма сами дела любви и милосердия, о которых с таким пафосом говорится в 32.35 — 33.11, имеют действительный смысл лишь в качестве упражнений, направленных на *самосовершенствование*: “сильные, поступающие так, становятся ещё сильнее”).

В других валентинианских памятниках *πλάγη*, т.е. “заблуждению”, “ложному помыслу” падших эонов,

³⁵² ЕвИст 31.18-20; ср. Еф.1:17; Рим. 8:13-17; Ириной Лионский, Обличение ... V 9.1-4.

соответствует Демиург — сын падшей Софии, творящий из её объективированных страстей видимый мир. Возможно, Демиурга следует рассматривать как *отчуждённый разум* падшей Софии — то самое ущербное, неполное “помышление” о самостоятельном творении мира, которое и стало причиной её падения.

В целом же, учение о *космогонической объективации* в “Евангелии истины” и других гностических памятниках заслуживает того, чтоб рассмотреть его более внимательно. Сама по себе данная концепция встречается в истории философии нередко. Суть её в том, что абсолютное начало силою и на основании своей мысли (иногда также — чувства, переживания) порождает, как бы выносит из себя объективно-предметный универсум. Уходя корнями в мифологическую древность многих культур, эта концепция переживает философское оформление в эпоху поздней античности, проходит через всё средневековье, появляется подчас у мыслителей нового времени. В разных её вариантах речь может идти или о творении *по воле* абсолютного субъекта (ср. у П. Флоренского: “*Бог мыслит вещами*”³⁵³), или об эманативном порождении новых ступеней бытия, происходящем как бы “естественно”, без участия чьей-либо воли. Именно этот вариант был безусловно преобладающим в эпоху поздней античности. Замечателен в этом отношении текст, который Плотин вкладывает в уста Природы, низшей части мировой Души:

«Порождаемое мною есть результат моего безмолвного созерцания, и продукт этого созерцания рождается от меня естественным образом... Моё созерцание порождает продукт созерцания, подобно тому, как геометры чертят фигуры, созерцая. Но я не черчу фигур, я созерцаю, и очертания тел реализуются, как если бы они выходили из меня»³⁵⁴.

³⁵³ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 326.

³⁵⁴ Эн. III, 8, 4,1. Приведённый текст можно рассматривать как особый, “космогонический”, вариант широко распространённого в античности учения о творческой объективации: здесь слова Платона о душе, беременеющей от созерцания

Важно заметить, что в основной массе эллинистических философских текстов, содержащих учение о космогонической объективации, последняя описывается именно как закономерный *мировой* процесс, в котором нет ни трагедии, ни какой бы то ни было персоналистической проблематики.

Принципиально иную трактовку данной концепции мы встречаем в гностических системах II – III вв. (помимо “Евангелия истины”, следует назвать такие тексты, как “Апокриф Иоанна”³⁵⁵, мандейская “Гинза”³⁵⁶, а также известное изложение системы Птолемея в “Обличении” Иринея Лионского³⁵⁷). Обнаруживая безусловную связь с античными философскими представлениями³⁵⁸, учение о космогонической объективации, представленное в этих гностических памятниках, отображает совершенно иной, отнюдь не античный опыт — опыт *абсолютной личности*. Не обобщённо безличный жизненный принцип, подобный Мировой душе платоников, а абсолютная личность (София, Эннойа, Мана) — одновременно индивидуальная и универсальная (ср. давно отмеченное соответствие между Софией валентинианского мифа и зонами — совокупным духовным человечеством “Евангелия истины”), является субъектом космогонической объективации. (Воздействием той же чрезвычайно сильной персоналистической интуиции определяется персоналистическая интерпретация учения о

Блага и порождающей науки и искусства (“Пир”, 208d-209d, 212a), прилагаются к мировой Душе, которая в созерцании Ума безмолвно порождает прекрасный космос.

³⁵⁵ Первое сочинение II кодекса библиотеки Наг Хаммади, 9. 25 и далее.

³⁵⁶ См. Ginza, fr.457, где Мана, “частица от Жизни великой” (мандейский аналог Софии), взывает: “Кто вверг меня в страданье миров, кто забросил меня в злую тьму? Как я долго терзаюсь, заточённая в мире, как долго я пребываю среди *дел моих рук!*” (цит. по: Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958. P. 56).

³⁵⁷ Иринея Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания. I. 1, 1 – 2, 6.

³⁵⁸ Достаточно отметить лишь одну параллель: как в неоплатонизме каждая последующая эманация порождает новую в процессе умного созерцания предыдущей (Ум, наполняясь от созерцания Первоединого, порождает Мировую душу, та в созерцании Ума порождает космос), так и гностические зоны порождают новые ступени бытия, созерцая ступени более высокие.

идеях: платонический κόσμος νοήτος превращается в небесную церковь).

Однако не случайно А. Ф. Лосев в своё время назвал гностицизм *космологически сниженным персонализмом*: абсолютная личность, как её мыслили гностики, оказывается подвержена самому обыкновенному человеческому своеволию, ὕβρις. Именно это своеволие становится причиной метафизического *грехопадения* абсолютной личности и её космогонической объективации. Подчеркнём, что если для Плотина τόλμα (“дерзость”) Ума, исходящего из Первоединого (ср. Эн. VI 9.1), τόλμα Души, отделяющейся от Ума, на деле не более чем аллегория (ведь Ум и Душа вполне безличны, космогонический процесс в действительности — необходим и закономерен), то в нашем случае, когда субъектом космогонической объективации является настоящая личность, своеволие, ὕβρις, означает для неё подлинное грехопадение, ввергающее и её, и порождаемый ею мир в состояние падшести. Не случайно центральной фигурой валентинианского мифа является именно София — страждущая, стремящаяся вырваться из мира и в своих невольно объективируемых страстях непрерывно его порождающая, рвущаяся к горней святости и одержимая своевольными помыслами (по сути, абсолютизация, проекция на вселенский уровень души самого гностика).

Говоря о космогонической объективации в гностицизме, необходимо помнить, что объективация как таковая есть необходимый и неизбежный момент процесса *выражения*: выраженный образ вещи всегда есть нечто иное, “внешнее”, по отношению к вещи-в-себе. Но пока сохраняется тождество (пусть и не абсолютное) между вещью и её явленным образом, мы можем говорить о *действительном выражении*. Если для эллинистического философа нет непреодолимой преграды между эйдосом и его выражением в чувственном мире, то для гностика такое подлинное, действительное выражение возможно лишь в плероме. В космосе же оно всегда искажённо, ущербно: единая вещь здесь

разрывается и пленяется множеством своих частичных проявлений, не согласных друг с другом и не составляющих единого образа вещи; каждое из таких проявлений пытается выступить как самодовлеющее. Таким образом, для гностика выражение в мире, — в силу падшести, составляющей фундаментальную основу последнего, — ограничено *одной лишь* объективацией, это *только* отчуждение и самораспад. За категорией объективации здесь стоит более сильная категория *отчуждения*.

Остаётся добавить, что наиболее острое, трагическое переживание объективации как самоотчуждения наблюдаем в такие исторические периоды, когда весь ценностно-смысловой универсум прежней культуры переживает острейший кризис; человек остаётся один — наедине со своей душой, окружённый чужим миром. Отсюда гностическая “заброшенность в чужое”, “поиск утраченной родины и родного”.³⁵⁹

Итак, эоны томятся в поисках неведомого Отца, в плену заблуждения и забвения порождая чувственный космос. Их “космогоническое падение” (термин R. В. Finnestad) — результат самовольного исхождения из “определённых им мест”, но также — результат первоначального неведения о глубине Отца, того отделённого от Отца и друг от друга состояния, в котором оказались эоны, ограниченные формой, по исхождению из Логоса. Самостоятельно преодолеть это разделение и неведение, вновь обрести себя и Бога посредством последовательного восхождения (подобного последовательному дискурсу языческих философов) эоны не могут. Поэтому сотериология “Евангелия истины” строится как учение об *откровении* Бога в мире.

Не будет ошибкой согласиться с утверждением Барбары Аланд³⁶⁰ о том, что смысловой осью всего “Евангелия

³⁵⁹ См. также: Каменских А. А. Трагедия космогонической объективации в валентинианстве и в русской религиозной философии // Россия и Гнозис: материалы научной конференции. М.: ВГБИЛ, 21 – 22 апр. 2003; М.: Рудомино, 2004. С. 122 – 129.

³⁶⁰ Aland B. Gnosis und Christentum // RG 1. P. 342.

истины” является “*событие Христа*”. В своём стремлении понять подлинное значение и смысл Его воплощения и земной жизни, опираясь на Евангелие от Иоанна и христологию Павла, используя при этом философские концепции (преимущественно платонические) и технику раввинистической экзегезы, автор памятника строит достаточно своеобразное и последовательное учение.

Прежде всего, Христос есть явленный Логос – имманентный ум самого Отца, в котором Отец выражает себя целиком: “Премудрость Отца созерцает Логос, учение Отца изрекает его, и так Его знание явило его. Поскольку терпение – венец его, и радость Отца – в согласии с ним, слава Отца превознесла его, образ Отца явил его, покой Отчий принял его в себя, Его любовь соделала вокруг него тело, и Его верность объяла его” (23.18-33)³⁶¹. Во Христе Отец открывает свою сокровенную *волю*³⁶², из-за незнания которой зоны оказались в плену заблуждения (ср. 22.33-34; 24.2), а с ней – полноту *знания* о самом себе³⁶³, причём знания не внешнего, случайного

³⁶¹ Едва ли случайно совпадение числа и ряда значений названных здесь аспектов Отца, созидающих Логос, с десятью сефиротами (явленными аспектами сущности Божества), составляющими Адама Кадмона, о которых говорится в Каббале (см.: Соловьёв В. С. Каббала // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д., 1997. С. 154; Scholem G. Kabbalah. N.Y., 1974. P. 96-116. См. также: Аверинцев С. С. Адам Кадмон // Мифы народов мира: энцикл. слов. М., 1991. Т. 1. С. 43-44). Так, “премудрости” соответствует сефирот Хокма, “венцу” – Кэтер, “радости” – Нэцах, “славе” – Ход и т.д. Едва ли подобные представления могли быть почерпнуты автором «Евангелия истины» из работ Филона Александрийского. Ведь несмотря на то, что учения, гипостазирующие различные силы Божества, позднее составившие основную часть Каббалы, проникли в александрийский мидрашим задолго до Филона и были ему, безусловно, известны (см.: Трубецкой С. Н. Филон и его предшественники // Вопросы философии и психологии. 1897. №5. С. 145), сам Филон говорит лишь о *семи* верховных силах Божества и нигде не соотносит Логос с Адамом Кадмоном. Вероятней, имеющее раввинистическое происхождение учение о десяти аспектах Божества, являющих себя в образе небесного Человека, пришло в ЕвИст из иудео-христианской среды. Ср. учение о Христе как небесном Адаме у апостола Павла (1 Кор. 15:45-49); об использовании приёмов раввинистической экзегезы у ранних христиан см.: Danielou J., Marrou H. The First Six Hundred Years. L., N.Y., 1978. P. 9-10, где J. Danielou использует даже термин “раввинистическое христианство”.

³⁶² См. выше примеч. 335.

³⁶³ Поэтому не случайно, что Христос называется “сокровенным Отца” (24.9-13; 27.7-9); в пер. Р. М. Grant даже “сокровенным естеством (hidden self) Отца”. Христос как *знание* Отца см.: ЕвИст 16.33; 18.4,25; 19.5; 20.36; 22.36,38; 26.24; 37.37.

и частичного, а изрекаемого Отцом из самой глубины своего естества, трактуемого поэтому как *имя* Отца.

Мы уже видели, что Логос в “Евангелии истины” совмещает в себе два аспекта: по отношению к Отцу, он – плод его самопознания, по отношению ко Всему – мир идей или замысел Божий о мире³⁶⁴. Поэтому и Христос есть не только явленное миру “сокровенное Отца”, но и “совершенство *Всего*”, которое Отец сохраняет в себе и во Христе открывает всему находящемуся в мире (19.5-6) – как призыв к пробуждению, как оклик по забытому имени (ср. 21.25 – 22.13), как напоминание: “вот кем вы были на самом деле, пребывая во Мне (= пребывая в замысле Моём); и вот кем вы должны стать!” На языке “Евангелия истины” эта же мысль выражена в словах: “Он отвратил многих от заблуждения. Он прошёл перед ними до их собственных мест, которые они покинули” (22.20-23). Поэтому с принятием откровения в “Евангелии истины” связывается гностический вариант анамнесиса: внимающий благой вести “знает, откуда он приходит и куда направляется. Он знает это, как человек, который, напившись допьяна, очнулся от своего опьянения и, придя в себя, восстановил своё” (22.14-20; ср.29.26 –30.15).

Наряду с этим, в общем-то, типичным для гностических текстов учением об откровении Гносиса и следующим за этим духовном пробуждении и воспоминании-постижении своей собственной природы и природы Божества³⁶⁵, в “Евангелии истины” мы находим неожиданное для гностического памятника учение о распятии, крестных муках и смерти Христа (18.24-25;20.5 – 21.2). Обычно гностики либо обходили стороной “безумие креста” (Н.А. Бердяев)³⁶⁶, не считая

³⁶⁴ Ср. у П. А. Флоренского о Софии: “Образующий разум в отношении к твари, она – образуемое содержание Бога-Разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом” (Флоренский П. А. Столп...Т. 1. С. 326). Однако у Флоренского София – *тварна* (“содержание, ... вечно творимое”), в то время как в ЕвИст и сам божественный разум (Логос), и его “психическое содержание” (зоны) мыслятся как *эманации* Божества.

³⁶⁵ Сходным образом этот процесс описывается, например, в “Песни о жемчужине” (От берегов Босфора до берегов Евфрата... С. 141-142) или в “Апокрифе Иоанна” (31.1-30). – Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 216-217.

³⁶⁶ Бердяев Н. А. Антихристианская мысль // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 641-642.

распятие достойным упоминания (“Песнь о жемчужине”, “Апокриф Иоанна”, “О сотворении мира” и т.д.), либо, стараясь придать ему наиболее приемлемый для античного благочестия вид, говорили о кажущемся, мнимом воплощении и распятии: во-первых, разве не кощунственно говорить о подлинных страданиях и смерти всевышнего Бога³⁶⁷? А затем, для того, чтоб возвестить гностикам истину о Боге, о их собственной сути и о природе космоса, вовсе не требуется *подлинного* воплощения Спасителя и тем более – его *подлинного* страдания и смерти.

Как же понимал распятие автор “Евангелия истины”, посвятивший ему самые выразительные строки? Действительно ли в его изображении крестной смерти Христа “нет никакого докетизма”³⁶⁸? Для того, чтоб ответить на эти вопросы, внимательно рассмотрим сам текст памятника — фрагменты 18.11-25, 20.5 — 21.2 и 22.34 — 23.18.

Прежде всего, нам станет очевиден тот факт, что для автора “Евангелия истины” в “событии Христа” важно не *вочеловечение Бога* (т.е. действительное принятие Им всей человеческой природы — “зрака рабьего” — и спасение её, освобождение от греха), а *явление миру Слова Божия*; при этом исторический, личностный, богочеловеческий момент в понимании Христа воспринимается как неважный, “сопутствующий”, он отступает на задний план и теряется. Автору данного памятника Христос интересен как явленный Гносис, как *само евангелие* (18.12-17). Отсюда — “гностическое” понимание евхаристии (18.24-31): истинное вкушение от Христа есть вкушение от евангельского слова (действительное приобщение к телу Логоса), которое открывается перед душой её внутренним наставником — живым Христом³⁶⁹.

³⁶⁷ Не случайно гностический докетизм казался Цельсу наиболее благочестивым вариантом решения проблемы боговоплощения и распятия. — См.: Цельс. Правдивое слово. VI.74 // Ранович А. Б. Первоисточники по истории христианства. М., 1990. С. 316.

³⁶⁸ Attridge H. W., MacRae G. W. The Gospel of Truth // Nag Hammadi Library in English. San Francisco, 1988. P. 39.

³⁶⁹ Ср. далее 26.5-6 о Христе как Логосе, “пребывающем в сердце тех, что произносят его”. Ср. также у А. Ф. Лосева о “космологически сниженном

Далее, распятие Христа находится в теснейшей связи с “принятием” им живой книги жизни — книги, “написанной в мысли и уме Отца и прежде основания Всего пребывавшей в Его непостижимости”(19.35 — 20.3), во Христе открывающейся эонам как выражение воли Отчей (22.34 — 23.18) и через благовестие явившейся в сердце “малых детей”, которые “обладают знанием Отца”³⁷⁰ (19.27-36; ср. 21.3-5 о “живых, вписанных в книгу жизни”). Выше мы уже говорили о тождестве Логоса и “живой книги жизни”, аналогичном отождествлению Логоса и предмирной Торы у Филона Александрийского или Хокмы (Премудрости Божией) и Торы у палестинских книжников³⁷¹. Поэтому весь земной путь Христа трактуется автором “Евангелия истины” как *распятие*, т.е. *исполнение* замысла Отчего, полное и адекватное *выражение знания* об Отце, о сущности и предназначении Всего (воли или имени Отца, совершенства Всего) — в *ином*, в мире заблуждения³⁷².

Итак, Христос есть выражение Отца, или имя его, и в то же время — явленное миру перводанное совершенство Всего, свободное от всякого неведения и заблуждения; весь его земной путь есть, для автора “Евангелия истины”, путь откровения этого совершенства, или — книги жизни.

Теперь необходимо взглянуть на другую сторону сотериологии нашего памятника. Истина явилась, но что происходит с принятием этой истины, как совершается спасение — и что оно означает для автора “Евангелия

персонализме” как принципе исторической специфики гностицизма. — Лосев А. Ф. ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 248-256.

³⁷⁰ Т.е. тождественны эонам предыдущего отрывка.

³⁷¹ См.: Scholem G. Kabbalah. N.Y., 1978. P. 9.

³⁷² Ср. важную для ЕвИст антитезу: распятие, как выражение в “ином” через его преодоление, и “пребывание в покое”, как выражение в “своём” — понимающем и принимающем (38.28-32; 24.9-20; 37.19-21).

Возможно, это учение о распятии как принятии-исполнении-явлении Христом “живой книги жизни” родилось из размышления над евангельскими словами: “Не нарушить пришёл Я, но исполнить. Ибо ... доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, доколе не исполнится всё” (Мф 5:17,18); “Как же сбудутся Писания, что так должно быть?” (Мф 26:54; ср. Мф 26:56; Лк 4:21, 24:27; Ин 2:22 и мн. др.) — словами, венчаемыми последним крестным “Свершилось!” (Ин 19:30).

истины”? Мы уже видели, что благовестие воспринимается гностиком как призыв к пробуждению от “тревожных снов” чувственного мира, как оклик по забытому имени; с его принятием происходит обращение, восхождение к Отцу и “восстановление своего” — т.е. осознание себя божественным эоном, связанным со своим истоком вечными и неразрывными узами. В свете учения об эманации это *обращение* почти тождественно тому, о котором несколько позже писал Плотин:

«Мы все составляем одно. Но мы не ведаем об этой общности, ибо обращаем свой взгляд вовне, вместо того, чтоб обратить его к точке, к которой привязаны. Мы все подобны лицам, повёрнутым наружу, но связанным изнутри с единой вершиной. Если бы мы могли вдруг обернуться или нам бы посчастливилось и “Афина потянула нас за волосы”, то увидели бы одновременно Бога, себя и всё сущее» (Энн. VI 5,7,8)³⁷³.

Впрочем, сотериология нашего памятника обусловлена не только платоническим контекстом и Христос “Евангелия истины” — больше, чем “Афина, потянувшая за волосы”. С принятием откровения эоны получают новое качественное содержание, которым они изначально не обладали и отсутствие которого послужило причиной их падения (ср. 22.24-26, 33-37). Ведь по исхождению из Логоса каждый эон был явлен в своём определённом качестве (“имени и форме”), отличном от качеств всех иных эонов, а значит не имел в себе знания о других аспектах выражения Отца. Со словом откровения — “знания, в котором совпадают все её (воли Отчей — примеч. А.К.) эманации” (22.36-37), — он получает знание об Отце и обо всём подлинно сущем, “имя всяческого приходит к нему” (22.12-13; ср. 20.15-21 и 25.19-24). Так устраняется первоначальная неполнота; качественная множественность, разность эонов разрешается в сущностное единство, причём с исчезновением первоначального неведения исчезает и

³⁷³ Цит. по: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 45-46.

порождённое им заблуждение, и материя³⁷⁴, и сам чувственный космос³⁷⁵.

Здесь необходимо подчеркнуть свойственную “Евангелию истины” “гностическую” трактовку понятия “знание” (γνῶσις), подразумевающую предельное тождество познания и бытия, которая может быть выражена в формуле “я *есмь* настолько, насколько я причастен истине, т.е. насколько я *знаю* её”. Нет нужды говорить, что “знание” в этом случае принципиально отлично от “информации”. Это знание о трансцендентном, мистическое знание, дающееся в откровении и воспринимаемое как внутреннее озарение³⁷⁶. Недостаток реальности, присущий чувственному космосу, порождён именно неведением о истинной и конечной реальности — об Отце. Поэтому с откровением во Христе истинного Гносиса (“имени Отчего”) и с принятием этого Гносиса происходит реальное приобщение к сущности того, что даётся в откровении, и вслед за этим – столь же реальное изменение всего мира³⁷⁷.

Важно подчеркнуть, что, согласно автору памятника, с принятием слова откровения, т.е. с приобщением к телу вселенского Логоса, гностик приобщается к *внутренней жизни* Слова – он исполняется Духом Святым и “соединяется с устами Отчими”³⁷⁸, т.е. сам становится живым откровением, выражением истины. В связи с этим, любопытно сопоставить два фрагмента “Евангелия истины”: 26.28 – 27.7 и 41.15 – 42.48, где этот процесс рассматривается в первом случае в историческом (раскрытие внутреннего содержания Логоса –

³⁷⁴ 25.10-19, ср. 34.5-9. Не следует забывать, что “материя” ЕвИст — это не совечная Богу ὕλη античных философов, а отчуждённые, объективированные ужас и мука падших божественных эонов, с необходимостью исчезающие при познании ими Бога.

³⁷⁵ Ср.: 23.33 — 25.19; 18.4-11; 26.23-27; 29.26 — 30.4.

³⁷⁶ Ср., например, связь “сыны внутреннего знания” — “свет непреходящий” в 32.23-34.

³⁷⁷ Попытку дать более общее и полное (из 16 пунктов) определение понятию γνῶσις см.: Yamauchi E. Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences. Grand Rapids, 1973. P. 14-15.

³⁷⁸ Ср. Откр 3:16 (истинный проповедник пребывает в устах Христа – предвечного Слова Божия).

Духа Святого – в жизни церкви, исполнение им³⁷⁹), а во втором – в вечном, “внутриумном” плане.

В плероме, которая восстанавливается через покаяние (35.23) — обращение эонов к корню-Логосу (внимая своему корню, эоны поднимаются “во все высоты до Отца”, становятся “соучастниками в лике Его посредством объятий” — 41.24-34), каждый из них пребывает в неразрывном единстве с Отцом, в непрестанном познании его (впрочем, если это и познание, то особое: оно не связано ни с трудом и поисками истины, ни с утомлением — 42.23-25; там совершенно едины пребывание в истине и бытие истиной, которое есть в то же время её изречение — 42.21-38; 43.5-23). Там совершается постоянное внутреннее становление, выражение, рост (41.15-19; 36.35-39; 42.33-35), причём, как уже сказано, выражение это мыслится как *изречение* истины, через которое осуществляется всё более полное произрастание в ней (“они ... истинно являют себя, ибо пребывают они в истинной и вечной жизни и *рекут* о свете совершенном”, 43.9-13; ср. 36.14-15; 41.4-5). Таким образом, в плероме не исчезает объективация, но, в отличие от всегда ложной и давящей объективации космоса, выражение там вполне адекватно выражаемому, является его радостью и покоем (ср. 38.28-32; 42.21-30). Наконец, в учении “Евангелия истины” о плероме необходимо отметить ещё два существенных момента. Познание и изречение, которые составляют её внутреннюю жизнь, суть познание и изречение *имени Отчего* — имени, первоначально сокрытого в глубинах его невыразимой сущности, утаённого от самих эманаций Божества, которое, открываясь эонам и — через познание — в них самих, делает последних *сынами Божиими* — “детьми совершенными и *достойными имени Его*” (43.20-21), “в которых *имя* Отца

³⁷⁹ Ср. Ин. 16:13 – 15. На наш взгляд, отрывок ЕвИст 26.28 –27.7 имеет прямое отношение к практике пророческого служения – одного из даров духа, – о важности которого для жизни ранней Церкви свидетельствуют Деяния Апостолов (2:1-11; 13:1-2; 15:32; 20:23; 21:4, 10-11; 11:27-29), послания апостола Павла (Рим 12:6; 1 Фес 5:20; 1 Кор 12:10-29; 13:2, 8-9; 14:1-25, 29-32, 37-39), книга “Пастырь”, составленная, по преданию, его учеником Ермом (см.: Писания мужей апостольских / введ., пер. с греч. и примеч. прот. П. Преображенского. М., 1862), а также такой памятник раннехристианской литературы к. I – н. II в. как “Дидахе” (10.7; 11.7-12; 15.2).

пребывает в покое и которые сами успокоены в нём” (38.29-32). Возможно, именно с этим связано необычное употребление слова “плерома” во множественном числе в 41.15-16: “все эманации Отца суть *плеромы*”, иными словами, каждый эон, обретая в себе всю полноту имени Отца, став его сыном, несёт в себе богатство всей плеромы, сам является всей плеромой. Поэтому можно говорить, что результатом теокосмического процесса, изображённого в “Евангелии истины”, является не просто типичный для гностических систем ἀποκατάστασις (“восстановление”), но *обогащение, качественное преумножение самой божественной природы* (ср. “глубина Отца была преумножена”, 35.15).

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображённого в “Евангелии истины”, является выражение, или прославление *имени* Отчего (“явились же они во славу и на радость имени Его”, 38.5-6) — его раскрытие, актуализация, самопознание Божества в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается, осуществляется (“произрастает”) далее во всей совокупности эонов.

Подчеркнём, что совершается это самораскрытие Божества не в чувственном космосе, а в чисто духовной сфере, что составляет специфику нашего памятника. Ведь когда античный мыслитель, или христианин, мыслящий на языке философии, или эллинистически образованный иудей, подобный Филону Александрийскому, говорят об Уме-Логосе, они трактуют и Ум, и весь умный мир как прообраз чувственного космоса или как совокупность идей-волений Божиих о мире, которые в этом мире (посредством несотворённой чувственной материи или, напротив, посредством творения ἐξ οὐκ ὄντων) себя осуществляют. Здесь же осуществление всего исходящего из Ума мыслится в *плероме эонов*, которая становится, таким образом, *умной же осуществлённостью* замысла Божия, без принципиальной необходимости своего инобытия в чувственном космосе³⁸⁰.

³⁸⁰ В отличие от античного мыслителя, гностик не видит необходимости чувственного мира — грани между смысловыми истечениями первоначала и

Поэтому и грехопадение эонов, приведшее к появлению чувственного мира, не является чем-то безусловно необходимым, — в той же мере, как не являлось безусловно необходимым, с точки зрения христианской ортодоксии, грехопадение Адама, ставшее причиной истории падшего мира и падшего человечества³⁸¹.

Таково, вкратце, содержание “Евангелия истины”. Теперь хотелось бы обратить внимание на два вопроса, которые уже почти полвека стоят в центре дискуссий, посвящённых памятнику. Прежде всего, это вопрос о том внутреннем опыте, который выражен в “Евангелии истины”, иначе говоря — вопрос об экзистенциальном содержании текста. Назовём две, достаточно характерные, на наш взгляд, попытки такого рода интерпретации. Первая принадлежит видному французскому исследователю гностицизма А. Ш. Пюэшу, который, используя психологическую терминологию, писал о “Евангелии истины” следующее: “Из ‘отчуждённого’ существования мы возвращаемся к нашему онтологическому состоянию, к глубине, к всеобщей и перманентной реальности нашего *его*; мы идём ... из владений ‘космоса’, из временного и феноменального мира к эону, к вечному и вне-временному”³⁸². При очевидных достоинствах этой характеристики (при восхождении к Отцу мистик действительно обретает изначальную цельность своего подлинного “я”), нельзя не заметить в ней некоторого упущения: во-первых, автор “Евангелия истины” стремится не только к “всеобщей и перманентной реальности своего *его*”, но

безвидной материей, в отличие от христианина или иудея, не чувствует его онтологической тварной благости, видит в нём лишь страдание, разделение, смерть, стремится трактовать его поэтому как трагический, но преходящий *этан* в едином становлении умного космоса.

Впрочем, здесь следует отметить два противоречивых воззрения на космос, которые встречаются в ЕвИст и которые мы рассмотрим чуть ниже.

³⁸¹ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 244-245.

³⁸² Puech H. Ch., Quispel G., van Unnik W. C. The Yung Codex. Ed. F. L. Cross; London, 1955. Цит. по: Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. N.Y., L., 1959. P. 12-13.

и к другим “я” — понимающим и принимающим, к тем “верным братьям”, о которых идёт речь на последних страницах памятника. Идеал автора — не одинокая автаркия мудреца, а *церковь*, мыслимая им одновременно в земном и небесном аспектах.

Другая характеристика экзистенциального содержания “Евангелия истины” принадлежит финскому исследователю Р. Б. Финнештаду, увидевшему в космогоническом мифе памятника описание самого человека. По его мнению, “экзистенциальной отправной точкой” для автора “Евангелия истины” являлся опыт двойственности самой человеческой природы: с одной стороны, человек способен превосходить самого себя (этот аспект относится к падшим зонам мифа), с другой — он связан, подвластен судьбе. Само понятие падения основывается, таким образом, на противоречивом чувстве свободы (“трансцендировании”) и одновременно — подвластности тёмным силам, действующим в собственной душе. Космогоническое падение есть символическое выражение этого противоречивого состояния (видения сущностной природы человека в её конфликте с человеком, актуально существующим)³⁸³.

Всё это так. Однако для историко-философского осмысления важен не просто перевод “Евангелия истины” на язык современной психологии и философии; адекватное понимание возможно лишь в контексте современной ему духовной жизни. Таким образом, мы оказываемся перед вопросом о происхождении памятника и его месте в контексте культуры поздней античности. Чтобы ответить на этот вопрос, сопоставим наш памятник с основными религиозными и философскими движениями, определявшими духовный климат эпохи.

I. “Евангелие истины” и эллинизм. При первом знакомстве с “Евангелием истины” складывается впечатление, что имеешь дело с одним из многочисленных эллинистических

³⁸³ Finnestad R. B. The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos. Vol. 7. Helsinki, 1971. P. 42.

памятников I – II вв., который подвергся, правда, некоторой христианизации. Бросаются в глаза типичный для таких текстов пантеизм и эманатизм, учение о идеях в Уме-Логосе и о выражении Первоединого во всём сущем. Общая структура бытия, как она представлена в “Евангелии истины”, вполне сопоставима с образом мирового древа у Плотина (Эн. III 8, 10): движение от изначальной цельности корня “вниз по ветвям к листьям” ведёт к рассеянию, отчуждению, забвению об Отце; движение к корню есть восхождение к Отцу, открытие своего тождества с ним.

Однако при более внимательном изучении памятника обнаруживается, что всегда остаётся некая грань, отделяющая учение памятника от сходных эллинистических построений. Так, если платоники не видели никакого принципиального затруднения в обращении к корню, онтологическая связь с которым (как и в ЕвИст, ср. 20.20-21) никогда не прерывалась, “Евангелие истины” говорит о драме мира, не способного своими силами вернуться к Богу, о необходимости Спасителя и откровения.

Кроме того, при всех пантеистических формулировках “Евангелия истины”, даже на самых высоких ступенях духовного восхождения подлинное “я” гностика никогда не сливается в неразличимое единство с самим Отцом, что мы видим, например, в действительно последовательном пантеизме Плотина³⁸⁴.

Любопытный пример использования эллинистических, и прежде всего, платонических идей мы находим в притче об овцах и числах (ЕвИст 31.35 — 32.17), когда вслед за пересказом евангельской притчи о пастыре, оставившем девяносто девять овец и ушедшем искать одну заблудившуюся³⁸⁵, автор даёт ей такое неожиданное толкование: “Девяносто девять — это число левой стороны, которая владеет им. Когда же находит он одну, всё число перемещается в правую сторону. Когда то, что нуждается в единице, то есть в истинно правой стороне, притягивает

³⁸⁴ См., например, Эн. V 8.11.1-19 или VI 9, 9.

³⁸⁵ Ср. Мф. 18:12-13; Лк. 15:4-6.

имеющее недостаток и берёт его с левой стороны и перемещает направо, число становится сотней. Это число обозначает Отца” (32.4-17). Толкование становится понятным, если мы сопоставим его со словами Плотина: “Двойство неопределённое может быть принимаемо за субстрат, или материю³⁸⁶, между тем как всякое определённое число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума, так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого” (Эн V 1,5). Если учесть, что “единица” в приведённой цитате из “Эннеад” — это Первоединое, или Отец и что идея об определяющем воздействии единого на любую множественность имела широкое хождение в поздней античности (неопифагорейцы, средний платонизм), рассуждение о 99 и единице в “Евангелии истины” может быть осмыслено так: 99 — это Всё, исшедшее из Отца и не имеющее знания о нём, пленённое заблуждением (“принадлежащее левой стороне”). “Захватываемое” (определяемое и восполняемое) единицей (ведением Отца), оно возвращается в свой исток, становясь мыслимым содержанием Ума-Логоса (ср. ЕвИст 36,35 - 37,18; 41,4 - 43,19), или сотней, т.е. совершенным выражением Отца. Впрочем, и здесь между “Евангелием истины” и сходными эллинистическими концепциями есть существенное различие: если в последних речь идёт об определении Первоединым совечной ему материи, то в “Евангелии истины”, для которого характерен более строгий монизм и ни о какой совечной Богу материи не может быть и речи (напомним, материя в нашем памятнике — лишь объективированная страсть падших эонов), “определяемыми” оказываются эманации самого божества, первоначально не ведавшие его.

Но наиболее резко различие между “Евангелием истины” и эллинистической философией проявляется в оценке

³⁸⁶ Ср. материю как ἀόριστος δυάς (неопределённую двоицу, т.е. принцип всякой беспорядочной множественности), определяемую Единым, т.е. Богом, у предшественника Плотина Нумения (В. Aland. Gnosis und Philosophie // International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P.47).

мира: если для философа мир есть последняя ступень выражения Первоединого в ином, мудро устрояемый мировой душою прекрасный космос с его мерной пульсацией мировых пожаров, “чувственный бог, образ бога умопостигаемого”³⁸⁷, то у автора “Евангелия истины” результатом сходного, казалось бы, процесса эманаций из первоначала становится *ночной кошмар*, пусть необходимый, но отнюдь не вечный *этап*³⁸⁸ в процессе теофании.

Таким образом, очевидно, что по отношению к “Евангелию истины” можно говорить лишь о внешней эллинизации, об использовании античной философской терминологии для выражения иного, совсем не античного опыта — опыта одинокой, внутренне разорванной человеческой *личности*. Именно этот опыт составляет содержание большинства известных нам гностических текстов.

II. Иудейский момент в “Евангелии истины” Едва ли наше представление о происхождении “Евангелия истины” и о его месте в культуре поздней античности будет полным, если мы пройдем мимо вопроса о связи памятника с иудейской, в особенности, эзотерической иудейской традицией³⁸⁹. Учение о Шехине (“присутствии”, т.е. выражении Яхве в Своём творении) как *имени Божиим*³⁹⁰, тождество Логоса (Премудрости Божией, Хокмы) и “живой книги жизни” (надмирной Торы)³⁹¹, учение о *воле* Божией как первой ступени

³⁸⁷ Платон. Тимей, 113с.

³⁸⁸ В связи с этим можно говорить о своеобразном гностическом “историзме”. См. также: Сидоров А. И. Гностическая философия истории // Палестинский сборник. Л., 1984. Вып. 29(92).

³⁸⁹ Заметим, что этот вопрос был поставлен ещё в 1965г. видным гебраистом Г. Шолемом. См.: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965. P. 2.

³⁹⁰ О Шехине как имени Божиим см. в Ветхом Завете Втор. 12:5; Иерем. 7:12; ср. также раввинистические умозрения о Метатроне как верховном ангеле, который “несёт имя Божие” — “великую печать, которою запечатаны небо и земля”, то имя, которым, согласно Еврейской книге Еноха (гл. 41), были сотворены “небо и земля, горы и холмы, моря и реки, деревья и травы, ... престол славы и колёса Меркабы,” которым “весь мир держится”. См.: Scholem G. Ibid. P. 41-42, 79; Шипфлингер Т. София — Мария: целостный образ творения. М., 1997. С. 305-312; Мейлах М. Б. Шехина // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 642.

³⁹¹ См.: Scholem G. Kabbalah. N.Y., 1974. P. 9.

выражения бесконечного и непостижимого в Своём существе Бога — все эти концепции, характерные для иудейской мистики I — III вв., обнаруживаются и в “Евангелии истины”. Более того, если верно наше предположение о том, что в ЕвИст 23.18-33 речь идёт о выражении в Логосе десяти аспектов сущности Божества, то перед нами — одно из самых ранних свидетельств существования учения о десяти сефиротах, позднее составившего основную часть Каббалы.

Впрочем, из вышесказанного ещё не следует вывод о иудейском происхождении памятника. Не исключено, что со всеми этими концепциями его автор познакомился в христианской (иудео-христианской) среде (об этом, как будто, говорит отсутствие специфически иудейских реалий в тексте памятника); более чем вероятно его знакомство с трудами Филона Александрийского, где, как и в “Евангелии истины”, Логос предстаёт одновременно: а) вместилищем всех явленных аспектов Бога — энергий и сил; б) Словом Божиим — вечной Торой (книгой жизни); в) умным миром — платоновским миром идей и, наконец, г) раем (именно в небесном раю, т.е. в идеальном мире, был создан Адам; его грехопадение толкуется Филоном как воплощение³⁹²)³⁹³. В целом, автора “Евангелия истины” роднит с Филоном одно общее стремление — осмыслить и выразить *откровение на языке* (эллинистической) *философии*.

III. Христианский гносис? При бесспорном знакомстве автора “Евангелия истины” с каноническими евангелиями и с посланиями Павла, при личном осознании себя христианином, мы вправе поставить вопрос: в какой мере гносис данного памятника является христианским, насколько взгляд на мир и на Спасителя, выраженный в “Евангелии истины”, был (даже при всей неопределённости границ

³⁹² Ср. аналогичную концепцию у раннего Валентина (см.: Stead G. C. In Search of Valentinus // The Rediscovery of Gnosticism. Leiden, 1980. Vol. 1: The School of Valentinus. P. 82).

³⁹³ См.: Трубецкой С. Н. Филон и его предшественники // Вопросы философии и психологии. 1897. № 5. С. 5-59.

христианской ортодоксии в середине II в.) совместим с церковным воззрением?

Здесь, на наш взгляд, прежде всего необходимо утверждать, что основой сотериологии ЕИ является не платоническое учение о мировом Уме и не филоновский Логос, но — чего не знали ни платоники, ни Филон — *событие Христа*; именно для осмысления, интерпретации этого события, переживаемого весьма глубоко и страстно, осознаваемого ключевым моментом истории плеромы и космоса, неба и земли, привлекаются все другие концепции.

Можно также утверждать, что его учение о Христе как явленном *имени Отцем*, которое через Его проповедь открывается в сердцах тех, кто принял откровение (38.5 — 41.3), основывается на словах Евангелия от Иоанна (“Я открыл имя Твоё человекам, которых Ты дал Мне от мира”, 17:6) и обнаруживает тесную связь с таким вполне ортодоксальным памятником конца I в., как “Дидахе”:

«Благодарим Тебя, Святый Отче, за Святое Имя Твоё, которое Ты вселил в сердца наши, и за ведение (γνώσις), веру и бессмертие, которые Ты открыл нам через Иисуса, Отрока Твоего ... Ты, Владыка Вседержитель, сотворил всё ради Имени Твоего» (10:2,3)³⁹⁴.

Автору “Евангелия истины” принадлежит попытка сформулировать, с опорой, преимущественно, на Евангелие от Иоанна, учение о Духе Святом как особой ипостаси Троицы³⁹⁵ — одна из первых в истории христианской мысли³⁹⁶, а для гностического памятника, пожалуй, даже исключительная.

Наконец, можно говорить о принципиальной близости внутреннего опыта “Евангелия истины” (а вместе с ним ряда

³⁹⁴ Цит. по: Дидахе (пер. и коммент. А. И. Сидорова) // Символ. Париж, 1993. Вып. 29. С. 282.

³⁹⁵ См. ЕвИст 24.9-11; 26.30 — 27.7; 30.16-32; 31.18; 42..32; 43.16.

³⁹⁶ Ср.: “учения о св. Духе они (апологеты до Иринея Лионского — А. К.) касаются лишь стороной и вообще не обращают на него большого внимания”. — Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 3.

других произведений христианского гностицизма) и многих христианских памятников — опыта обращения и покаяния, по-разному, но с одинаковой силой переживавшегося и христианами, и гностиками³⁹⁷. Чрезвычайно важно, что обращение здесь происходит через внутреннее восприятие слова откровения (приходящего в форме мифа — “в словах данной чудесной личностной истории”³⁹⁸) — и узнавание в нём себя.

(Здесь, кстати, становится заметной исключительно важная особенность рассматриваемого памятника — сосуществование в “Евангелии истины” как бы двух планов: на одном — *миф*, с напряжённым чувством богооставленности и неизбежной тоски по Богу, с жаждой искупления и спасения, с учением об откровении и о страстях Христовых, с безграничной радостью освобождения; здесь зоны — живые страдающие личности, а *πλάνη* — столь же личное злокозненное существо. На другом плане — лишённое всякого трагизма, логически выверенное учение о самопознании божества в своём выражении, об определении первоединым разности, множественности своих проявлений (о прибавлении к девяносто девяти овечкам сотой), причём зоны здесь — не более чем диалектические категории, качественно определённые модусы бытия. Очень ярко сосуществование этих двух планов проявляется в двух противоречивых воззрениях на чувственный космос: с одной стороны, космос — это иллюзорное подобие истины, созданное заблуждением из ужаса и муки падших эонов (17.10-35), их темница (31.21-25) и Ад (42.17-18), с другой — форма, вместе с отдельными именами данная эонам при их исхождении самим Отцом как необходимое условие их самостоятельного бытия (27.15-33; ср.24.22-24: “форма же его — мир, в котором он (Христос-Логос, прим. А. К.) совершал своё служение”), и по

³⁹⁷ Ср., например, с одной стороны, описания обращения Павла (Деян. 9:1-28), Фёклы (“Деяния Павла и Фёклы”) и Аврелия Августина (в его “Исповеди”), а с другой — гностическое “поверивший в истину начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живёт” (“Евангелие от Филиппа”, 4), “вспомнил, что сын царей я” (из “Песни о жемчужине”), покаянные плачи Софии в “Пистис София” и мн. др.

³⁹⁸ Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1993.

достижении мирами-зонами совершенства растворяющаяся в слиянии с Единством (24.20 — 25.19). Здесь — вполне безличностная диалектика³⁹⁹).

Однако в “Евангелии истины” есть момент, который решительно отличает его от любого ортодоксального христианского памятника. Речь идёт о его неприкрытом эманатизме — учении о непосредственном истечении всего сущего непосредственно из Бога, из Его собственной природы. Едва ли совместимый с христианскими воззрениями на природу тварного, этот, казалось бы, вполне античный эманатизм приобретает здесь совсем не античное звучание. Дело в том, что в своём стремлении к абсолютному монизму автор “Евангелия истины” идёт дальше Филона и платоников: он отказывается от представления о совечной Богу несотворённой материи (кстати, тем самым отрезая себе путь традиционной античной тео- и космодицеи⁴⁰⁰). Но в “Евангелии истины” мы не находим и учения о творении из ничего и об особой, иноприродной Богу тварности (благодаря которой было бы возможно учение о свободной воле творения и путь к христианской теодицеи). Остаётся одно: утверждать, что всё сущее может существовать *только* как эманация божественного Духа, который оказывается, таким образом, *единственной и всеобщей субстанцией*. Говоря об отношении памятника к проблеме креационизма, мы можем указывать на сходное некритическое использование стойко-платонической эманативной терминологии ещё Филоном⁴⁰¹, на недостаточную разработанность учения о творении к середине II в., но ясно,

³⁹⁹ вышеприведённым лосевским определением мифа ср. его же определение гностицизма как отчаянной, безнадёжной попытки соединения христианских персоналистических и античных, натуралистических интуиций (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 248-256).

⁴⁰⁰ Ср., например, у Цельса: “Зло в сущем ни раньше, ни теперь, ни в будущем не может стать ни больше, ни меньше, ибо природа всего едина и одинакова и происхождение зла одинаково ... Зло не от бога, ... оно прилагается к материи и внедряется в смертное; цикл всего преходящего одинаков от начала до конца, и в соответствии с установленным круговоротом одно и то же неизбежно возникало, существует и будет существовать.”— Цельс. Правдивое слово. IV,62-65 (цит. по: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990).

⁴⁰¹ Ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1990. С. 86.

что со столь откровенным эманатизмом и самообожествлением, которые выражены здесь, не согласился бы ни один церковный автор. Можно сказать поэтому, что в “Евангелии истины” представлен христианский гностицизм, но не христианский гносис.

IV. Валентин? Неупомянутым у нас остался довольно широкий круг учений, с которым “Евангелие истины” обнаруживает наиболее близкое родство, — учений, связанных с именем Валентина и его последователей. Убедиться в этом родстве нетрудно. Так, учение об Отце, первоначально заключавшем в себе всё в состоянии неразличения и неведения, всё обнимающем, но ничем не объемлемом (ср. ЕвИст 17.6-9; 18.34; 22.25-27; 27.9-33; 28.5-15; ср. также более позднее неоплатоническое учение о первоедином, в котором всё сущее совпадает в одной неразличимой точке), содержится в валентинианской рукописи, которую цитирует Епифаний⁴⁰². Как и в “Евангелии истины”, в *Exerpta ex Theodoto* и в Иринеевом изложении системы Птолемея целью теокосмического процесса — процесса эманативного самораскрытия божества, — оказывается, в конечном счёте, его стремление к полному и изобильному выражению во всех своих проявлениях (эонах)⁴⁰³.

Можно проводить параллель между антропологическими концепциями автора “Евангелия истины” и взглядами Гераклеона, одного из наиболее ярких представителей школы Валентина. Оба утверждают тождество Логоса и духовного “я” гностиков. Впрочем, если в “Евангелии истины” речь идёт об исконном и субстанциальном тождестве (будучи зонами, гностики являлись совокупным смысловым содержанием Логоса), то по Гераклеону (опирающемуся на т.н.

⁴⁰² См.: Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917 (репринт: Брюссель, 1991). С. 518.

⁴⁰³ Ср. выдержку из *Exerpta ex Theod.*, 29 в указ. соч. М. Э. Поснова, с. 514. У Птолемея (Иринея. Обличение ... I.2,1) все эоны томятся желанием постичь беспредельного Отца, причём желание это в тайне возбуждено в них самим Отцом и реализуется через падение Софии и её последующее восстановление в плероме (а через это — восстановление самой плеромы в новом качестве).

“гностический миф”), оно *сообщается* Христом-Логосом духовному семени Софии (которое Демиург, не ведая о том, посеял в мир) как некая соббразность Ему⁴⁰⁴.

Нетрудно увидеть единый миф в учении о падших зонах и в учении о падении Софии, происходящем вследствие её самовольной попытки богопознания, о появлении мира из её объективированных страстей и о пленении в нём Софии⁴⁰⁵. Что есть *πλάγη* — ложное помышление падших эонов, как не Демиург — объективированный разум падшей Софии, из её страстей и стремлений формирующий чувственный космос⁴⁰⁶?

Сходна со всеми валентинианскими памятниками и особая трактовка материи в “Евангелии истины”, и особое понимание гносиса, или “Духа познания”⁴⁰⁷, как субстанции, онтологической основы всего сущего (благодаря чему и само неведение, *ἄγνοια*, оказывается лишь неким ущербным, недостаточным состоянием того же гносиса), предполагающее реальное приобщение к сущности познаваемого и столь же реальное изменение всего мира в результате познания.

Однако при всём этом “Евангелие истины” стоит особняком от большинства известных валентинианских памятников, оказывается “самым христианским” из них. Было

⁴⁰⁴ Ср. слова Гераклеона, которые приводит Ориген в своём “Толковании на Евангелие от Иоанна” (II, 137. 77. 25, 27-29): “Логос и духовные люди — одно и то же. Ведь он предоставил им первое оформление согласно рождению, возведя и отнеся всеянное другим к собственной форме, освещению и очертанию”. См.: А. Д. Пантелеев, А. В. Петров, А. В. Цыб. Фрагменты Гераклеона гностика из трактата Оригена “Толкование на Евангелие от Иоанна” // АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма: межвуз. сб. науч. тр. / под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. СПб., 2000. Вып. 2. С. 305 – 328.

⁴⁰⁵ Заметим, однако, что в отличие от большинства гностических систем, где речь идёт о падении лишь одного эона плеромы — Софии, в ЕвИст говорится о падении и пленении в чувственном космосе *всех* эонов (ср. ЕвИст 17.4-6). Впрочем, как следует из изложения учения Птолемея (Обличение ... I.2,5), опасности, постигшей Софию, подвергаются и все другие эоны плеромы; с другой стороны, в ЕвИст 41.35 — 42.10 упоминаются некие эоны, очевидно, не подвергшиеся падению.

⁴⁰⁶ Вновь отметим некоторое расхождение: если у большинства последователей Валентина было принято проводить различие между Демиургом — мировым умом, пусть и ограниченным, но справедливым и “ненавидящим зло” (из письма Птолемея к Флоре), и дьяволом — злом чистым, беспримесным, в *πλάγη* ЕвИст мы находим их полное отождествление.

⁴⁰⁷ Ср. *Excerpta ex Theod.*, 29 (Поснов М. Э. Указ. соч. С. 514).

уже много сказано о его подчёркнутом монизме. Вместо систематически разработанного учения об эонах, в иерархической последовательности сизигий истекающих друг из друга, мы встречаем здесь учение о Троице и об Отце, который сам вводит в бытие каждый мир. Категории самораскрытия божества, которые у всех последователей Валентина представлены как самостоятельные сущности (Глубина, Мысль, Ум, Истина, Логос, Жизнь и т. д.), здесь понимаются как аспекты единого Бога. (В связи с этим интересно вспомнить слова Тертуллиана: “Явился потом Птолемей, который, обозначив имена и числа эонов, обратил их в личные сущности, но поставил вне Бога, тогда как Валентин *включал их в сущность божества* под названием ощущений, желаний и движений”⁴⁰⁸).

Бросается также в глаза меньший мифологизм “Евангелия истины”, отсутствие упоминаний о Софии, демиурге, архонтах и т. д.

Что же такое “Евангелие истины”? Произведение раннего Валентина, попытка осмысления христианских реалий (писания, преданий, повседневного религиозного опыта ранне-христианских общин) на основании своего личного мистического опыта, обогащённого эллинистической образованностью, или имеющая за собой развитое гностическое учение проповедь пропедевтического (Attridge, MacRae⁴⁰⁹) или апологетического (Schoedel⁴¹⁰) характера, обращённая к церковным христианам? В последнем случае для гностического автора было вполне естественно смягчить свой дуализм и исключить связанные с ним мифы о Софии и демиурге. Но ведь так же естественно было бы скрыть и эманатизм, столь явный в “Евангелии истины”!

⁴⁰⁸ Творения Тертуллиана, христианского писателя в к. II и в н. III века / пер. Е. Карнеева. СПб., 1849. Т. II. С. 33. Ср. также характеристику раннего Валентина как “библейского платоника”, которую делает на основании анализа подлинных фрагментов его сочинений G. C. Stead (Stead G. C. In Search of Valentinus. — RG 1. P. 78).

⁴⁰⁹ Attridge H. W., MacRae G. W. The Gospel of Truth. Introduction // The Nag Hammadi Library in English ... P. 38.

⁴¹⁰ Schoedel W. R. Gnostic Monism and the Gospel of Truth // RG 1. P.389.

Поэтому мы склонны присоединиться к тем учёным, которые рассматривают Валентина как наиболее вероятного автора памятника⁴¹¹. Впрочем, кем бы ни был в действительности его автор, “Евангелие истины” представляет собой одну из первых попыток (пусть и неудавшуюся) универсального христианского синтеза, попытку примирить на христианской почве мудрость иудеев и эллинов, философски осмыслить и выразить христианское учение. В этом своём качестве оно обозначает начало того пути, по которому позднее пойдут Климент и Ориген.

⁴¹¹ К сказанному следует добавить внимательное изучение трудов Филона в александрийской христианской общине, к которой принадлежал будущий ересиарх. Об этом см.: Runia D. T. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought // *Studia Philonica Annual* 7. 1995. P. 151.

Заключение

Итак, мы можем утверждать, что в культурном пространстве поздней античности действительно складывается единое диалогичное образно-понятийное поле софийной проблематики, на котором соприкасались, взаимодополняя друг друга, умозрения палестинских равви о Хокме, творческой Премудрости Божией, и неоплатонические учения о мудрости-софии как особой внутримирной жизни (вечном эйдетическом становлении, в котором новые, рождающиеся смыслы воплощаются в интеллигибельной материи), — то смысловое поле, на котором гностические мифы о духовном человечестве как падшей и пленённой миром Софии могли находить опору в новозаветном учении о церкви как соборном теле Христовом.

Конечно, речь не идёт о существовании в данную эпоху *синтетического универсального понятия Софии*, общего для всех религиозно-философских традиций. Можно говорить лишь о едином *диалогичном поле софийной проблематики*, притом, что представители каждой из религиозно-философских традиций, участвовавших в «диалоге»⁴¹² (иудеи, гностики, представители эллинистических философских направлений, ранние христиане), стояли на собственных — подчас весьма отличных друг от друга — мировоззренческих позициях. Таким образом, при существовании единого поля софийной проблематики (заданного проблемой отношения абсолютного начала к эмпирической действительности) в каждой из названных традиций существовала своя собственная система софийных образов и категорий, своя собственная софийная логика.

В первом приближении эту логику можно характеризовать как диалектику выражения абсолютного бытия (в той специфической форме, в какой оно мыслится в

⁴¹² О том, какие формы принимал подчас этот диалог, см.: Каменских А.А. Диалектика иного в религиозно-философском дискурсе поздней античности. (Игры с «Парменидом») // Перечитывая Доддса. Рационализм и иррационализм в античной философской традиции: материалы научной конференции. Новосибирск: НГУ, 2007. URL: <http://www.nsu.ru/classics/dodds/schedule.htm>

каждой из религиозно-философских традиций эпохи) в бытии мира и человека. Однако понятие выражения оказывается лишь самой общей характеристикой комплексов софийных образов и категорий. Это их необходимое свойство, не исчерпывающее, однако, полноту их смыслового содержания. В понятии *Софии*, а также в категориях, вовлечённых в круг софийной проблематики, в процессе категориального анализа обнаруживается чрезвычайно важный момент *творческой мудрости*, созидающей всё сущее, наделяющей его и бытием, и смыслом.

Разумеется, нашей задачей ни в коей мере не являлось оправдание или осуждение той или иной «софиологии» (будь то гностическая, эллинистическая, раннехристианская или, скажем, русская). Автор — не теолог и не теософ, а историк философии (религиозной, коль скоро в рассматриваемую эпоху она была именно таковой), данная работа на всём её протяжении представляет собой позитивное историко-философское исследование. Мы стремились обозначить (на материале поздней античности) то *проблемно-понятийное поле*, на котором — в русле данных традиций — в разные эпохи возникают и требуют своего решения одни и те же проблемы. Одним из свидетельств этого является то, что в другую эпоху и в совсем иной культурной ситуации самые решительные противники т.н. русской софиологии (Г. Флоровский, В. Н. Лосский) в своих собственных богословских и философских сочинениях оказываются вынуждены формулировать и решать *те же самые вопросы* (о бытийно-смысловом основании человеческой личности, об «образе мира» в вечной Божьей мысли и т.д.), что и их оппоненты, и их далёкие предшественники.

Список литературы

I. Источники

1. Книги Ветхого Завета и иудейские памятники поздней античности

1. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / пер. С. Г. Фруга. М., 1993.
2. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета (Синодальный перевод). United Bible Societies, 1991.
3. Ветхозаветные апокрифы / под ред. П. Берснева. СПб., 2001.
4. Иосиф Флавий. Иудейская война / пер. М. Финкельберг. М.; Иерусалим, 1993.
5. Книга Иеремии / пер., вступит. статья и коммент. Л. В. Маневича. Минск, 2001.
6. Книга Иова / пер. и примеч. С. С. Аверинцева // Мир Библии. 1993 /1. С. 37 – 64.
7. Рижский М. И. Книга Иова. Новосибирск, 1991.
8. Книга Эноха праведного // От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. / пер., введен, и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994.
9. Талмуд. Мишна и Тосефта: в 6 т. / критический пер. Н. Переферковича. СПб., 1899 – 1904.
10. Тексты Кумрана / пер. с древнееврейского и арамейского, введен., и коммент. И. Д. Амузина. Вып. 1. М., 1971.
11. Учение. Пятикнижие Моисеево / пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1993.
12. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / пер. и коммент. А. В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских, Е. Д. Матусовой [и др.] М., 2000.

2. Основные гностические тексты

13. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства / пер., предисл. и коммент. Е.В. Афонасина. URL: http://www.philosophy.ru/afonasin/gnosis_texts.html.
14. Апокриф Иоанна; Гром. Совершенный Ум; Евангелие от Филиппа; Евангелие от Фомы; Евангелие от Марии; Книга Фомы Атлета // Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
15. Афонасин Е. В. Валентин и его школа: фрагменты и свидетельства. СПб., 2001.
16. Климент Александрийский. Извлечения из Теодота / пер. и коммент. Е.В. Афонасина. URL: <http://philos.nsu.ru/rus/classics/stromateis.html>.
17. Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997.
18. Происхождение мира; Сущность архонтов; Откровение Адама // Изречения египетских отцов: памятники литературы на коптском языке / пер., введен. и коммент. А. И. Еланской. СПб., 1993.
19. Толкование о душе; Поучение Силуана; Подлинное учение; Свидетельство истины // Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991.
20. The Nag Hammadi Library in English, translated and introduced by members of the coptic gnostic library project of the Institute for Antiquity and Christianity. Ed. by J. M. Robinson. 3rd edition. San Francisco, 1988.
21. Evangelium Veritatis. Ed. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel. Zurich, 1956.
22. The Gospel of Truth // Grant R. M. Gnosticism. N.Y., 1961. P. 45 – 57.

3. Другие источники

23. Августин. Исповедь / пер. с лат. и коммент. М.Е. Сергеенко. М., 1992.
24. Августин. Цветы благодатной жизни. СПб., 1997.

25. Брихадараньяка Упанишада / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. Упанишады: в 3 книгах. Кн. 1. М., 1992.
26. Иринея, еп. Лионский. Творения. М., 1996.
27. Климент Александрийский. Строматы. Кн. V, гл. 11 – 13 / пер. и коммент. Е. В. Афонасина // Историко-философский ежегодник`95. М., 1996. С. 254 – 267.
28. Марк Аврелий. Наедине с собой // Римские стоики. М., 1995.
29. Ориген. Гомилии на Песнь песней / пер. Н. Холмогоровой // Альфа и Омега. М., 1995. №1, 2.
30. Ориген. О началах. Новосибирск, 1993.
31. Писания мужей апостольских / пер., введ. и примеч. П. Преображенского. М., 1862.
32. Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М., 1990 – 1995.
33. Плотин. Против гностиков (Энн. II, 9) // Гностики, или О лжеименном знании. Киев, 1996. С. 170 – 193.
34. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах / под ред. Ю. А. Шичалина. СПб., М., 1995.
35. Плутарх. Исида и Осирис. Киев, 1996.
36. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / пер. М. Л. Гаспарова. М., 1998. С. 427 – 440.
37. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1993.
38. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990.
39. Творения свят. Григория Нисского. М., 1861. Ч. I.
40. Тертуллиан. Творения / пер. Е. Карнеева. СПб., 1849 – 1850. Т. 1 – 2.
41. Учение двенадцати апостолов (Дидахе) // Символ. Париж, 1993. С. 275 – 306. Вып. 29.
42. Цельс. Правдивое слово // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 263 – 330.
43. The Enneads by Plotinus on Windsor Castle (translated by Stephen MacKenna). URL: <http://oaks.nvg.org/salra6.html>.

44. The Greek New Testament. 4th Revised Edition. Ed. by B. Aland, K. Aland etc. Stuttgart, 1994.

II. Исследования

45. *Аверинцев С.С.* Адам Кадмон // Мифы народов мира: энциклопедический словарь. М., 1991. Т. 1. С. 43 – 44.
46. *Аверинцев С.С.* Греческая "литература" и ближневосточная "словесность" // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
47. *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
48. *Аверинцев С.С.* София — Логос. Киев, 2001.
49. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.
50. *Амусин И.Д.* Кумранская община. М., 1983.
51. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
52. *Бердяев Н.А.* Антихристианская мысль // Путь. Париж, 1926 (репринт М., 1992). С. 642.
53. *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.
54. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
55. *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. М., 1993.
56. *Бурмистров К.* Каббалистическая экзегетика и христианская догматика: еврейская мистика в учении русских масонов к. XVIII в. // Россия и Гнозис: материалы конференции. ВГБИЛ, 22-23 апр. 2002 г. М., 2003. С. 102 – 113.
57. *Бычков В.В.* Aesthetica Patrum. М., 1995.
58. *Винников И.Н.* Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // Палестинский сборник, 1966. Вып. 15 (78).
59. *Гарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1907.
60. *Гинцбург Д.* Каббала, мистическая философия евреев / предисл. и примеч. В.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1896. Май – июнь.
61. Гностики, или О лжеименном знании. Киев, 1996.

62. *Джонсон П.* Современность: мир с двадцатых по девяностые. М., 1995. Т. 1.
63. *Иванов В.В.* Гностическое понимание мудрости и его продолжение в русском учении о Софии // Россия и Гнозис: материалы конференции. М., 1996. С. 6 – 12.
64. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.
65. *Каменских А. А.* Гностицизм в культурном контексте поздней античности // Религиоведение. 3/2002. С. 21 – 36.
66. *Каменских А.А.* Диалектика иного в религиозно-философском дискурсе поздней античности. (Игры с «Парменидом») // Перечитывая Доддса. Рационализм и иррационализм в античной философской традиции: материалы научной конференции. Новосибирск: НГУ, 2007. URL: <http://www.nsu.ru/classics/dodds/schedule.htm>
67. *Каменских А.А.* “Евангелие Истины”: в поисках точной интерпретации // Религиоведение. 4/2003. С. 63 – 77.
68. *Каменских А.А.* Об одном из источников софиологии Валентина // Россия и Гнозис: материалы конференции. ВГБИЛ, 22-23 апр. 2002 г. М., 2003. С. 19 – 23.
69. *Каменских А.А.* «Сизигии» Филона Александрийского // СХОЛН. Т. III, вып. 2. 2009. С. 445 – 450.
70. *Каменских А.А.* Страсти Софии по Валентину и архаическая мифологема космогонической жертвы // Родовое сознание и духовное предпринимательство: материалы международной молодёжной научно-практической конференции. Пермь, 2002. Часть 2. С. 99 – 103.
71. *Каменских А.А.* Трагедия объективации в древнем гностицизме и в русской религиозной философии // Религия в изменяющейся России: материалы российской научно-практической конференции. Пермь, 2002. Т. 1. С. 11 – 13.
72. *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 58 – 75.

73. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
74. *Карсавин Л.П.* София земная и горняя // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 76 – 98.
75. *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
76. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
77. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьёв и его время. М., 1990.
78. *Лосев А.Ф.* Имя. СПб., 1997.
79. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992.
80. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2.
81. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000.
82. *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994.
83. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
84. *Майоров Г.Г.* Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1992. Вып. 2. С. 139 – 151.
85. *Мейлах М.Б.* Шехина // Мифы народов мира: энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 2. С. 642.
86. *Мельник С.* Плотин об идеях отдельных вещей // Логос. № 6. 1999. С. 59 – 67.
87. От берегов Босфора до берегов Евфрата: антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. / введ., пер. и примеч. С. С. Аверинцева. М., 1994.
88. Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ. Вып. 29. Париж, 1993. С. 199 – 216.
89. *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873.
90. *Поснов М.Э.* Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917 (репринт: Брюссель, 1991).
91. *Раджак Т.* Иосиф Флавий. Историк и общество. М., Иерусалим, 1993.

92. *Рубинштейн Р.И.* Серапис // Мифы народов мира: энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 2. С. 427.
93. *Сидоров А.И.* Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // Религии мира: история и современность. Ежегодник. М., 1982. С. 159 – 183.
94. *Сидоров А.И.* Гностическая философия истории // Палестинский сборник. Л., 1984. Вып. 29 (92).
95. *Сидоров А.И.* “Дидахе” (вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи) // Символ. Париж, 1993. Вып. 29. С. 307 – 318.
96. *Сидоров А.И.* Зарубежная литература по гностицизму. (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978.
97. *Сидоров А.И.* Проблемы гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982.
98. *Сидоров А.И.* К. Rudolph, Die Gnosis. Leipzig, 1977 // Вестник древней истории, 1981. №2. С. 208 – 215.
99. *Смагина Е.* Библейская экзегеза и истоки гностицизма // Россия и Гнозис: материалы VII научной конференции (ВГБИЛ, апрель 2001). М., 2002. С. 4 – 10.
100. *Соловьёв В.С.* Валентин и валентиниане; Вардесан; Василид; Гностицизм; Каббала; Симон // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д., 1997.
101. *Соловьёв В.С.* Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В. С. Сочинения. М., 1994.
102. *Соловьёв В.С.* София // Соловьёв В. С. Полное собр. соч.: в 20 т. М., 2000. Т. 2.
103. *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.
104. *Спаский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914.

105. Тейяр де Шарден П. Гимн Вечной женственности; Мировая душа // Шипфлингер Т. София — Мария: целостный образ творения. М., 1997. С. 259 – 263.
106. *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V. С. 9 – 62.
107. *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
108. *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. М., 2000.
109. *Тынтарев К. (Ифтах Цур).* Поэзия откровения: от иерусалимских книжников к раннему гностицизму. Из древнееврейской поэзии // Человек. 1992. № 5. С. 136 – 149.
110. *Флоренский П.А.* Имена. М., Харьков, 1998.
111. *Флоренский П.А.* Оправдание космоса. СПб., 1994.
112. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1, 2.
113. *Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998.
114. *Френч М.* Премудрость в личности // ВФ. 2000. № 4. . 80 – 111.
115. *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991.
116. *Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997.
117. *Чистяков Г.П.* Комментарий к докладу Евг. Смагиной // Россия и Гнозис: материалы VII научной конференции (ВГБИЛ, апр. 2001). М., 2002. С. 11-16.
118. Шатёр, над которым облако: сборник статей о религиозном значении еврейской женщины / сост. и пер. Г. Розенштейн. М., Иерусалим, 1990.
119. Шехина // Еврейская энциклопедия. М., 1991 (репринтное издание). Т. XVI. С. 20 – 23.
120. *Шохин В.К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // ВФ. 1994. №7.
121. *Aland B.* Gnosis und Christentum // RG I. P. 330-350.
122. *Aland B.* Gnosis und Philosophie // ICG. P. 34-73.

123. Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity (ed. R. L. Wilken). Notre Dame, 1975.
124. *Attridge H. W., MacRae G. W.* The Gospel of Truth. Introduction // The Nag Hammadi Library in English. San Francisco, 1988. P. 38 – 39.
125. *Betz H. B.* Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarh // ICG. P. 169 – 178.
126. *Bianchi U.* Religio-Historical Observation on Valentinianism // The Rediscovery of Gnosticism. Leiden, 1980. Vol. I. P. 103 – 117.
127. *Danielou J., Marrou H.* The First Six Hundred Years. L., N.Y., 1978.
128. *Danielou J.* The Theology of Jewish Christianity. Cambridge, 1964.
129. *Finnestad R.B.* The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos. Helsinki, 1971. Vol. 7. P. 38 – 49.
130. *Good D.J.* Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature. Atlanta, 1987.
131. *Grant R.M.* Gnosticism and Early Christianity. N.Y., London, 1959.
132. Images of the Feminine in Gnosticism / Ed. by K. L. King. Harrisburg (Pennsylv.), 2001.
133. *Jonas H.* Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation // Studia Patristica 6. Berlin, 1962. P. 96 – 111.
134. *Jonas H.* The Gnostic Religion. Boston, 1958.
135. *Menard J.E.* L'Evangile de Verite. Retroversion greque et commentaire. Paris, 1962.
136. *Morgan D.F.* Wisdom in the Old Testament Tradition. Atlanta, 1981.
137. *Pearson B.A.* The Figure of Norea in Gnostic Literature // ICG. P. 152.
138. *Robinson J.M.* Introduction // The Nag Hammadi Library in English. 3rd edit. San Francisco, 1988. P. 1 – 25.
139. *Robinson J.M.* The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // ICG. P. 132 – 142.
140. *Puech H.Ch., Quispel G., van Unnik W.C.* The Yung Codex. Ed. F. L. Cross; London, 1955.

141. *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Brill, 1951.
142. *Rudolph K.* Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco, 1987.
143. *Runia D.T.* Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought // *Studia Philonica Annual*, 7 (1995). P. 143 – 160.
144. *Schenke H.M.* Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis. Berlin, 1958.
145. *Schoedel W.R.* Gnostic Monism and the Gospel of Truth // *RG I*. P. 378 – 390.
146. *Scholem G.* Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1965.
147. *Scholem G.* Kabbalah. N.Y., 1974.
148. *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. N.Y., 1991.
149. *Scholem G.* Origins of the Kabbalah. Princeton, 1992.
150. *Smith S.M.* The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. Oxford; N.Y., 2001.
151. *Standaert B.* L'Evangile de Verite: Critique et Lecture // *New Testament Studies*, 1967. P. 17 – 42.
152. *Stead G.C.* In Search of Valentinus // *RG I*. P. 65 – 84.
153. *Theiler W.* Gott und Seele in kaiserzeitlichen Denken. Leipzig, 1966.
154. *Turner J.D.* Gnosticism and Platonism. The platonizing Sethian texts from the Nag-Hammadi Library in their relation to later platonic literature // *Studies in Neoplatonism*, 6. Ed. Wallis R. T. and Bergman J. Albany (Nebraska), 1992. P. 425 – 459.
155. *Whittaker J.* Self-generating Principles in Second-century Gnostic Systems // *RG 1*. P. 176 – 193.
156. *Williams M.A.* Variety in Gnostic Perspectives on Gender // *Images of the Feminine in Gnosticism*. Ed. K. L. King. Harrisburg, 2001. P. 2 – 22.
157. *Wilson R.McL.* Gnostics — in Galatia? // *Studia Evangelica IV*, 1968. P. 340 – 362.

158. *Wilson R.McL.* The Gnostics and the Old Testament // ICG. P. 164 – 168.
159. *Wilson R.McL.* The Gnostic Problem. L., 1958.
160. *Wilson R.McL.* Valentinianism and the Gospel of Truth // RG I. P. 133 – 145.
161. *Wolfson H.A.* Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. I, II. Cambridge (Massach.), 1948.
162. *Yamauchi E.* Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the proposed evidences. Grand Rapids, 1973.

Сокращения

ВДИ — Вестник древней истории.

ВФ — Вопросы философии.

ЕИ — “Евангелие истины”.

Лосев А. Ф. ИАЭ — Лосев А. Ф. История античной эстетики (с указанием соответствующего тома).

ICG — International Colloquium on Gnosticism: Stockholm, August 20 – 25, 1977. Ed. by G. Widengren. Stockholm, 1977.

RG 1 — The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven (Connecticut), March 28 – 31, 1978. Vol. I: The School of Valentinus. Ed. by B. Layton. Leiden, 1980.

Приложение

Евангелие истины (I,3 и XII,2)⁴¹³

I 16,31 — 43,24

Евангелие истины — это радость | для тех, кто принял от | Отца истины дар познания Его | силою Логоса, исшедшего из ³⁵ Плеромы и сущего в мысли | и уме Отца; он⁴¹⁴ | тот, кого называют | “Спаситель”, по имени того труда, что должен он | совершить во искупление тех, кто не **17** ведал Отца. Ведь в имени | Евангелия — весть | надежды⁴¹⁵, в нём открытие | для ищущих Его.

Когда ⁵ Всё блуждало в поисках Единственного, | из которого изошло, — а Всё было | внутри Него, | необъятного, непостижимого, | превосходящего всякое помышление, — ¹⁰ неведение об Отце вызвало страдание | и ужас; и страдание | стало плотным, как туман, | так что никто не мог видеть. | От этого ¹⁵ заблуждение обрело мощь. Оно безрассудно | трудилось над своей собственной материей, | не познав истины. В силе и ²⁰ красоте, оно приступило к творению, | чтоб создать

⁴¹³ Настоящий перевод выполнен нами по изданию The Nag Hammadi Library in English, translated and introduced by members of the coptic gnostic library project of the Institute for Antiquity and Christianity. Ed. by J. M. Robinson. Third edition, completely revised. San Francisco, 1988 (“Евангелие истины” — в переводе H. W. Attridge и G. W. MacRae), с небольшими изменениями по: Grant R. M. Gnosticism. N.Y., 1961. Были учтены также переводы и интерпретации отдельных фрагментов текста у Ж. Менара (J. E. Menard. L’Evangile de Verite. Retroversion greque et commentaire. P., 1962), Р. Финнестада (Finnestad R. B. The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos. Vol. 7. Helsinki, 1971. P. 38 – 49) и Барбары Аланд (Aland B. Gnosis und Christentum // RG I. P. 330-350). Следует оговориться, разумеется, что, не будучи непосредственным переводом с коптского, данный вариант не является переводом в строгом, академическом смысле и может использоваться лишь для общего ознакомления с текстом памятника.

Жирным шрифтом даётся нумерация страниц, а обычным — нумерация строк коптского оригинала.

⁴¹⁴ Т.е. Логос.

⁴¹⁵ Имеется в виду первоначальное значение греч. εὐαγγέλιον — радостная, благая весть.

подобие истины⁴¹⁶. Однако для Него — | необъятного, непостижимого | — не было в том унижения, | ибо они были как ничто — эта боль и забвение, и творение ²⁵ лжи, — тогда как непреложная | истина неизменна, | невозмутима и всепрекрасна. | Поэтому презрите | заблуждение.

Итак, ³⁰ не имея корня, оно оказалось в | тумане, не ведая Отца, поглощённое | подготовкой трудов, и | забвений, и страхов, чтобы с их | помощью увлекать тех, кто ³⁵ от середины, и пленять их.

Забвение заблуждения не | было явлено. Оно не **18** [стало светом наравне с]⁴¹⁷ Отцом. Забвение | не возникло из Отца, | хотя возникло из-за Него. | Но то, что возникает в Отце, — это знание, ⁵ которое было открыто, чтоб | забвение исчезло | и чтоб Отец мог быть познан. Ведь | забвение появилось из-за | незнания Отца; как только ¹⁰ Отец будет познан, забвение | исчезнет.

Поэтому | евангелие Его — Которого они ищут, | явленное | совершенным по милости ¹⁵ Отчей, сокрытое таинство, | Иисус Христос, | просветило пребывавших во тьме | из-за забвения. | Он просветил | их, он показал им путь; ²⁰ путь же тот — истина, | которую он преподал им.

Поэтому | заблуждение прогневалось на него, | преследовало его, было мучимо им | и истощило себя. Он был пригвождён ко древу, он ²⁵ стал плодом познания | Отца. Но вкушаемый, | он не причинил вреда, | напротив, тем, кто вкусил от него, он дал возрадоваться | от открытия, ³⁰ и нашёл он их в себе, | они же нашли в себе его.

Он же, | необъятный, непостижимый, | Отец совершенный, | соделавший Всё, — в Нём Всё пребывает ³⁵ и в Нём Всё нуждается. | Хотя Он удерживал в самом себе их совершенство, которое не дал | Он Всему, Отец не завистлив. |

⁴¹⁶ Важно отметить расхождение исследователей в понимании и переводе строк 17.15-21: J. E. Menard (L'Évangile de Verite. Retroversion greque et commentaire. P., 1962) и R. B. Finnestad (The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos, 7. Helsinki, 1971. P. 40) полагают, что речь идёт о творении мира в “пустом месте” (vacant place), т. е. в кеноме, за пределами плеромы, тогда как в переводах R. M. Grant, Attridge и MacRae говорится лишь о “безрассудстве” или тщетности” стараний заблуждения.

⁴¹⁷ Следуем пер. R. M. Grant. Attridge и MacRae оставляют здесь лакуну.

Поистине, какая зависть может быть ⁴⁰ между Ним и членами Его? **19** Ведь если бы этот эон воспринял | их совершенство, они не смогли бы [достичь совершенства]⁴¹⁸ | Отца. Он сохраняет их совершенство в себе, ⁵ даруя им его как возвращение к Нему и как знание, | совершенное в своём единстве. Ведь это Он устроил | Всё, и в Нём Всё пребывает, | и Всё нуждалось ¹⁰ в Нём.

Как некий | неизвестный, | Он желает, чтоб | они знали Его и | любили Его, и вот, — ¹⁵ ибо в чём же Всё нуждалось, | как не в знании об | Отце? — Он стал водителем, | тихим и неспешным. | Он появился в школах и рёк ²⁰ Слово, как учитель. | И пришли мужи, мудрые | в своих глазах, | чтоб подвергнуть Его испытанию. | Он же посрамил их, ²⁵ как невежд, и возненавидели | Его, потому что в действительности | не были мудры. В конце концов | пришли малые | дети — те, что обладают знанием ³⁰ Отца. Окрепнув, | они научились видам лица | Отчего⁴¹⁹. Они познали | и были познаны. Они были прославлены и сами | воздали славу. В их ³⁵ сердце была явлена живая | книга жизни, книга, написанная | в мысли и уме **20** Отца и прежде | основания Всего пребывавшая в | Его непостижимости, — та книга, | которую никто не смог взять, ⁵ ибо она сохранялась для него — который возьмёт её | и будет поражён. Никто из тех, | кто уверовал во спасение, не мог бы явиться, | если б | не появилась та книга. ¹⁰ Поэтому милосердный, верный | Иисус страдал, принимая муки, | пока не взял ту книгу, | ибо он знает, что смерть его | есть жизнь для многих.

¹⁵ Подобно тому, как лежит сокрытым в завещании, прежде | чем оно открыто, наследие | умершего хозяина дома, | так и Всё было сокрыто до тех пор, | пока Отец Всего, ²⁰ в котором каждый мир имеет свой | источник, был невидим. | Поэтому явился Иисус. | Он облекся в ²⁵ ту книгу. Он был пригвождён ко древу. | Он явил на кресте | повеление Отца. | Сколь великое учение! Он уничижает | себя даже до смерти⁴²⁰,

⁴¹⁸ Следуем пер. R. M. Grant.

⁴¹⁹ Следуем пер. R. M. Grant. У Attridge и MacRae здесь: “they learned about the impressions of the Father”.

⁴²⁰ Ср. Филип. 2:7,8.

хотя облакает его жизнь ³⁰ вечная. Совлекши ¹ с себя тленные лохмотья, ¹ он облёкся в нетление, ¹ которое никто ¹ у него не отнимет. Войдя ³⁵ в пустые миры ¹ страхов, он, как знание ¹ и совершенство, прошёл чрез ¹ тех, что были раздеты донага ¹ забвением, возвещая о том, что в сердце **21** [Отца, став мудростью]⁴²¹ ¹ для тех, что воспримут наставление.

Но те, кому должно научиться, суть ¹ живые, вписанные в книгу ⁵ жизни. Именно они получают наставление, ¹ принимая его ¹ от Отца, вновь к Нему ¹ обращаясь. Поскольку ¹ совершенство Всего — в Отце, ¹⁰ необходимо, чтобы Всё ¹ вошло к Нему. Поэтому если ¹ некто имеет знание, он получает то, что ¹ принадлежит ему, и сам ¹ одевается в это. Ибо ¹⁵ невежественный — в нужде, и ¹ нужда его велика, ¹ ведь он нуждается в том, кто ¹ сделает его совершенным. Поскольку совершенство ¹ Всего — в Отце ²⁰ и необходимо, чтобы Всё ¹ вошло к Нему и чтобы каждый ¹ получил принадлежащее ему, ¹ Он заранее отметил это, предназначив ¹ для исшедших из ²⁵ Него.

Те, ¹ чьё имя Он знал заранее, ¹ были призваны в конце, ¹ так что имеющий знание — это ¹ тот, чьё имя произнёс ³⁰ Отец. Ибо тот, чьё имя ¹ не было изречено, — невежествен. ¹ Поистине, как ему ¹ слышать, если его имя не было ¹ произнесено? Ибо остающийся ³⁵ невежественным до конца является созданием забвения и погибнет ¹ вместе с ним. Если это не так, ¹ то почему же у этих несчастных нет **22** имени, почему они не имеют ¹ названия? Значит, ¹ если кто-то имеет знание, он ¹ — свыше. Если его зовут, ⁵ он слышит, он отвечает, ¹ он обращается к зовущему ¹ и восходит к нему. И ¹ он знает, как он ¹ назван. Имея знание, он творит ¹⁰ волю позвавшего ¹ его. Он желает радовать его и ¹ обретает покой. Имя каждого ¹ приходит к нему. Тот, кому должно обрести познание, так ¹ знает, откуда он приходит ¹⁵ и куда направляется. ¹ Он знает это, как человек, ¹ который, напившись допьяна, очнулся от ¹ своего опьянения и, придя в себя, ²⁰ восстановил своё.

Он (т.е. Христос) отвратил многих ¹ от заблуждения. Он прошёл ¹ перед ними до их собственных мест, ¹ которые они

⁴²¹ Следуем пер. R. M. Grant. Attridge и MacRae оставляют здесь лауну.

покинули; | ведь заблуждение ²⁵ они приняли из-за глубины — глубины Того, кто окружает | всякое место, Его же | ничто не объёмлет. И было весьма удивительно, | что они находились в Отце, | не зная Его, и что они ³⁰ могли оставить собственное, | будучи не в силах | охватить и познать Его | — Того, в Ком они были, ибо поистине, тогда | Его воля ещё не исходила из Него. ³⁵ Ибо Он открыл её | как знание, в котором | согласны все её эманации. |

Это знание | живой книги, которую Он, наконец, открыл **23** зонам как Свои буквы, | объясняя, что | это не просто гласные | или ⁵ согласные, | которые можно читать и | думать о чём-то лишённом смысла, | но буквы | истины, которые произносятся лишь теми, ¹⁰ кто познал их. | Каждая буква — это полная мысль, | подобная полной | книге; ибо эти | буквы написаны ¹⁵ Единством, Отцом, | написавшим их для эонов, чтоб посредством | Его букв | они могли бы познать Его.

Премудрость Отца | созерцает ²⁰ Логос, учение | Отца изрекает его, и так Его знание | явило его. | Поскольку терпение — | венец его, ²⁵ и радость Отца — в согласии | с ним, слава Отца | превознесла его, образ Отца | явил его, | покой Отчий ³⁰ принял его в себя, Его любовь | соделала вокруг него тело, | и Его верность объяла | его. Так Логос | Отца исходит ³⁵ во Всё, как плод **24** Его сердца и | выражение Его воли. | Но он ⁴²² поддерживает Всё; | он, Иисус бесконечной сладости, ⁵ избирает Всё и воспринимает | вид его, | очищая Всё и возвращая обратно | в Отца, в Мать. |

Отец открывает ¹⁰ Своё недро, недро же Его | — Дух Святой. Он | являет сокрытое Своё ⁴²³ — | Своего Сына, | чтоб по милости ¹⁵ Отчей | эоны познали Его, | прекратили свой томительный поиск | Отца и успокоились в | Нём, зная, ²⁰ что это — покой. Наполнив | то, что было неполным, он упразднил | форму; форма же | его — мир, в котором | он совершал своё служение. ²⁵ Ибо там, где зависть | и распря, там — неполнота, | там же, где Единство | — совершенство. Неполнота | возникла из-за незнания ³⁰ Отца, поэтому с той минуты, как Отец будет

⁴²² Т.е. Логос.

⁴²³ В пер. R. M. Grant — “Своё сокровенное естество” (his hidden self).

познан, | неполнота исчезнет. Подобно | неведению человека: |
когда он получает ³⁵ знание, его неведение | исчезает само
собой; | как исчезает тьма | при появлении света, **25** так и |
несовершенство исчезает | в совершенстве. Так, | с той минуты
нет больше формы, ⁵ она растворяется | в слиянии с Единством,
| ибо ныне дела их | лежат разбросанные. Со | временем
Единство приведёт ¹⁰ миры к совершенству. Лишь в | Единстве
каждый | достигнет самого себя, со знанием | он очистит себя от
множественности в ¹⁵ Единство, истребляя | материю в себе, |
как огонь, истребляя тьму | светом, смерть | жизнью.

Поистине, поскольку всё это произошло ²⁰ с каждым из
нас, | нам следует | размышлять о Всём⁴²⁴, чтоб | дом был свят | и
тих для Единства. ²⁵ Подобно тому, как если бы некие люди |
покинули жилища, | имея с собой сосуды, | не во всём добрые,
— ³⁰ они разбили бы их, | хозяин же дома не потерпел убытка, |
но возрадовался бы, ибо | вместо этих испорченных сосудов | у
него есть вполне ³⁵ совершенные. Так и | справедливость,
пришедшая свыше. **26** Она произвела суд над | всяким, она —
обнажённый меч | обоюдоострый, рубящий | в любую сторону.
Когда ⁵ он явился, я разумею Логос, пребывающий | в сердце
тех, что произносят его, — | а он не был просто звуком, | но
стал телом, — великое | смятение произошло среди ¹⁰ сосудов,
ибо некоторые были | опустошены, другие наполнены: | в
некоторые налили, | из других вылили, | некоторые были
очищены, ¹⁵ другие же — разбиты. Все миры | были потрясены
и ошеломлены, | ибо не было в них ни порядка, | ни
постоянства. | Заблуждение смешалось, не зная, ²⁰ что ему
делать. | Глубоко опечаленное, оно стеноло, | оно было вне себя,
ибо не знало | ничего. Когда | же знание встало рядом с ним, как
²⁵ гибель заблуждению и всем его эманациям, — | заблуждение
оказалось пустым, | ибо нет в нём ничего. |

Истина явилась, | все её эманации узнали её. ³⁰ Они
приветствовали Отца в истине | совершенной силою, | которая
соединяет их с Отцом. | Ибо всякий, кто любит истину,— | а
истина — это уста ³⁵ Отчие, язык же Его — | Дух Святой, —

⁴²⁴ Так у R. M. Grant. У Attridge и MacRae: “нам следует прежде всего размышлять об этом”.

будучи соединён **27** с истиной, соединён | и с устами Отчими | своим языком всякий раз, когда должно ему | принять Духа Святого, ⁵ ибо это — явление | Отца и Его откровение | Своим зонам.

Он явил | сокровитное Своё, Он объяснил его. | Ибо кто вмещает, ¹⁰ как не сам Отец? | Все миры — Его эманации. | Они познали, что произошли | от Него, как дети | от совершенного ¹⁵ мужа. Они знали, | что тогда ещё⁴²⁵ | не приняли они ни формы, ни | имени, каждое из которых | производит Отец. ²⁰ Когда же они получают форму | [силою] Его знания, | они, хотя, поистине, и пребывают в Нём, не знают Его. Но Отец | совершенен; Он знает ²⁵ всякий мир, пребывающий в Нём. | Когда пожелает, | Он проявляет любого (sic!), | давая ему форму и давая | ему имя; и Он даёт ему имя, ³⁰ осуществляя его, | чтоб пришли в бытие те, что | прежде своего возникновения не | ведают о Нём, образовавшем их. |

Я не говорю, что ³⁵ те, кто ещё не возникли, | — ничто. Но они пребывают **28** в Нём, доколе Он не пожелает, | чтоб они существовали, подобно | времени, которое должно прийти. ⁵ Прежде, чем что-либо явлено, | Он знает, что | произведёт. Но плод, | который ещё не был явлен, | не знает ничего и ¹⁰ ничего не совершает. Так | каждый мир, пребывающий | в Отце, происходит из | Сущего, который | утвердил его ¹⁵ из того, что не существует. | Ибо тот, кто не имеет | корня, не имеет | и плода, но, | если он думает сам в себе: ²⁰ “Я пришел в бытие”, он тем самым уже губит себя. | Поэтому тот, кто вообще не существовал, | никогда не будет | существовать. Как же Он ²⁵ хотел, чтоб тот думал о себе? | Так: “Я пришёл в бытие, как появляются | тени и призраки | ночи”. Когда | же свет осияет тот ужас, ³⁰ который он испытал, | он познает, что тот был ничем. |

Они были в неведении | об Отце; Он тот, **29** кого они не видели. От | страха и смятения, | и непостоянства, | и сомнения, и ⁵ разделения, перенесли они и многие | обольщения, и | пустое неведение — как если б | они крепко спали ¹⁰ и обнаружили себя добычей | тревожных снов. То бегут они в какое-то | место, то, | обессиленные, преследуют | других, то им приходится

⁴²⁵ Т.е. до своего исхождения из Отца.

наносить ¹⁵ разящие удары, то сносить | удары самим, то падают они с высот, | то взмывают | ввысь — и не имеют крыльев... ²⁰ То — как если б какие-то люди | убивали их, хотя | некому их преследовать, то они сами | убивают тех, кто рядом с ними, | и перепачканы ²⁵ их кровью. | Когда те, что | проходят чрез | это, пробуждаются, они, бывшие средь | всех этих ужасов, ³⁰ не видят перед собой ничего, | ибо те — ничто. | Именно так | те, что сбросили | с себя неведение, ³⁵ как сон, | ставят его ни во что | и не принимают дела его **30** за нечто | настоящее, но | отвергают их, как сон в ночи, ⁵ знание же Отца почитают | зарёю. Именно так | поступил каждый, | как если бы он спал, пока был | в неведении, ¹⁰ и так | пришёл к познанию, как если | бы пробудился. И благо | человеку, который придёт в себя | и пробудится. Поистине, ¹⁵ благословен Он, открывший глаза слепым.

И | Дух ухаживал за ним, | спеша его | пробудить. Протянув свою руку ²⁰ простёртому на | земле, он утвердил его | на ногах, ибо | тот ещё не встал. | Он дал им средства постичь ²⁵ знание Отца и | откровение Его Сына. | Ибо, когда они увидели его и | услышали его, он даровал им | вкусить его, и ³⁰ обонять его, и | коснуться | Сына возлюбленного.

Когда он появился, | благовествуя им об Отце, | непостижимом, когда он вдохнул в них ³⁵ то, что пребывает в мысли, исполняя тем | Его волю, многие восприняли | свет и обратились к **31** нему. Вещественные же были чужды | ему, они не увидели его образа | и не познали | его. Ибо пришёл он ⁵ в подобии плоти, | и ничто не преградило | его путь, ведь | нетление — неудержимо. | Он же, говоря ¹⁰ новое, сказывая о | том, что в сердце Отца, возвестил | слово непорочное. |

Когда свет рёк | через его уста, ¹⁵ и голос его | породил жизнь, он | дал им мысль и понимание, | и милость, и спасение, и Духа силы | из беспредельности ²⁰ и сладости Отчей. | Он заставил исчезнуть наказания | и кары, ибо это они заставили многих, | нуждавшихся в милости, | уклониться от его лица в ²⁵ заблуждение и оковы,— | он мощно сокрушил их | и поразил их ведением. | Он стал | стезёй для заблудших ³⁰ и знанием для | невежественных, открытием для | искавших и поддержкой | для

колеблющихся, | непорочностью для тех, что ³⁵ были нечисты.

Он — тот пастырь, | который оставил девяносто **32** девять овец не заблудившихся | и пошёл искать ту, что | потерялась. Он возрадовался, когда | нашёл её⁴²⁶. Ибо девяносто девять ⁵ — это число левой стороны, | которая владеет им. Когда же | находит он одну, | всё число | перемещается в правую сторону. Когда ¹⁰ то, что нуждается в единице, то есть | в истинно правой стороне, | притягивает имеющее недостаток и | берёт его с | левой стороны и перемещает ¹⁵ направо, | число становится сотней. Это число обозначает | Отца⁴²⁷. | Он работал даже в субботу ради овцы, | которую нашёл упавшей в ²⁰ яму⁴²⁸. Он дал жизнь той | овце, вынеся её наверх | из ямы, чтоб ³⁸ вы, сыны внутреннего ³⁹ знания, | осознали внутренне, | что есть та суббота — день, в который не пристало ²⁵ спасению быть праздным, | чтоб вы могли говорить | из того вышнего дня, в котором | нет ночи, | и из света, ³⁰ который не умалется, ибо он — совершенен. |

Скажите же в своём сердце, что | вы — тот совершенный день | и что в вас пребывает | свет непреходящий⁴²⁹. ³⁵ Поведайте об истине тем, что | ищут её, и о знании тем, | что согрешили в своём заблуждении. **33** Утвердите стопы тех, | что спотыкаются и протяните | руки больным, накормите | голодных и успокойте ⁵ встревоженных, | поднимите тех, кто хочет | подняться, и пробудите тех, кто | спит. Ибо вы — | поддержка и понимание. ¹⁰ Сильные, поступающие так, становятся | ещё сильнее. Направьте внимание на самих себя; | не заботьтесь о | других вещах — о тех, которые вы | отвергли от себя. ¹⁵ Не возвращайтесь | питаться ими вновь. Не будьте молью, | не будьте червями, ибо вы уже | отбросили это. Не будьте ²⁰ местом дьявола, ибо | вы уже уничтожили его. | Не укрепляйте тех, что препятствуют вам, | что разрушаются, хотя вы были для них поддержкой. | Ибо незаконный подвержен ²⁵ болезни более, чем праведный. | Ведь первый | делает своё дело

⁴²⁶ Ср. Мф. 18:12-13; Лк. 15:4-6.

⁴²⁷ Следуем пер. R. M. Grant. У Attridge и MacRae здесь: “Это знак Того, кто пребывает в их значении; это Отец”.

⁴²⁸ Ср. Мф. 12:11.

⁴²⁹ Ср. 1 Фес. 5:5.

как | незаконный, второй же как | праведник творит дело своё ³⁰
среди других. | Творите же волю Отца, ибо вы — от Него. |

Ибо Отец сладостен, и в | воле Его — благо. ³⁵ Он узнал |
дела ваши, и вы можете найти в них покой. | Ибо по плодам |
познаются | дела ваши, ведь дети Отца **34** — это Его аромат,
источаемый | из милости Его | благоволения. Поэтому Отец
любит | Свой аромат и являет его ⁵ во всяком месте; если же он
смешивается | с материей, Отец отдаёт Свой аромат | свету и в
Своём покое Он делает его превосходящим всякую форму | и
всякий звук. Ибо не уши ¹⁰ обоняют аромат, но | лишь дыхание,
обладающее | чувством обоняния и притягивающее аромат | к
себе и погружающееся | в благоухание Отца. И даёт Он ¹⁵ ему
приют, и берёт его в место, откуда оно изошло, | от первого
благоухания, | ставшего холодным. Есть в | душевной форме
что-то, ²⁰ подобное застывшей | холодной воде, | о которой
видящие её думают, что это | земля; потом она тает ²⁵ вновь.
Если дыхание | притягивает её, она становится горячей. Значит,
холодные ароматы | — от разделения. | Поэтому пришла вера; |
она растопила разделение ³⁰ и принесла тёплую Плерому |
любви, чтоб не | вернулся холод, | но восторжествовало
единство | совершенной мысли.

³⁵ Это — слово Евангелия | об открытии Плеромы, для |
тех, что ожидают **35** спасения, приходящего | свыше. Когда их |
надежда, которую | ждут они — те, чей образ — ⁵ свет, в
котором нет тени, | — пребывает в ожидании, в то время |
близка Плерома. | Лишённость | материи возникла не от ¹⁰
беспредельности | Отца, приходящего во время | лишённости,
хотя никто | не мог бы сказать, что Нетленный | придёт
подобным образом. Но ¹⁵ глубина Отца была преумножена, | и
мысль заблуждения — не | с Ним. Это то, что падает, | это то,
что вновь легко исправляется ²⁰ при открытии Его | —
пришедшего к тому, кого Он должен вернуть. | Ибо
возвращение это | называется покаянием. |

Поэтому нетление ²⁵ выдохнуло, оно последовало | за
согрешившим, чтобы нашёл он | покой. Ибо прощение — | это
то, что остаётся для света в лишённости, | [это] слово Плеромы.
³⁰ Так врач спешит к месту | болезни, потому что | такова его

воля. | Обладающий лишённостью не | скрывает её, ибо каждый обладает чем-то, чего ³⁵ не хватает другому. Итак, Плерома, | не имеющая недостатка, | но восполняющая его, — это то, что Он **36** дал от самого себя, чтоб заполнить | то, в чём он нуждается, дабы | мог он воспринять милость. Ибо пока | он был несовершенным, он не имел ⁵ милости. Поэтому | в месте, где нет милости, | было уменьшение. | Когда уменьшенное | было принято, он открыл то, чего ему ¹⁰ не хватало, будучи теперь Плеромой; | таково открытие света | истины, который воссиял к нему, ибо | свет тот неизменен.

Поэтому | те, что были потрясены, говорят о Христе в ¹⁵ среде своей, чтоб могли они | воспринять возвращение, и Он | помазал бы их помазанием. Помазание | — это милость Отца, который помилует | их. Но помазанные Им суть ²⁰ те, что стали совершенными. | Ибо наполненные сосуды | — это те, что постоянно помазуются. Когда же | помазание сосуда прекращается, | сосуд пуст, и ²⁵ причина его опустошённости — в том, | чем производится его масло. | Ибо в то время | оно, пребывающее в | силе того, что с ним, ³⁰ притягивается дыханием. Но с того, | кто не имеет недостатка, печать не снимается | и ничто не выливается из него, | но в чём он нуждается, | совершенный Отец наполняет его вновь. ³⁵ Он — благ. Он знает | насаждения Свои, ибо это Он | насадил их в Своём раю. | Рай же — | это Его место покоя.

И это — **37** совершенство в мысли | Отца, они же — | слова Его размышления. | Каждое из слов Его — ⁵ это творение одной лишь Его | воли в откровении | Его Логоса. Когда они были ещё | глубинами Его мысли, Логос, | бывший первым, кому надлежало изойти, явил ¹⁰ их как ум, | изрекающий единственное Слово в | тихой милости. Он назывался | мыслью, поскольку они | пребывали в нём, прежде чем были явлены. ¹⁵ И было так, что он | стал первым, кому надлежало изойти, когда было то угодно воле Его, | повелевшего. | И воля есть то, что ²⁰ угодно Отцу, и | то, в чём Отец пребывает. Ничто | не происходит без Него и ничто не | случается без воли | Отца, но воля Его ²⁵ непостижима. Его след — | это воля, и никто не | познает Его, и невозможно | изучить Его, чтоб | Его уловить. Но

30 когда Он велит, | это происходит, | пусть даже вид его им не по нраву: | такова Божья воля. Ибо Отец знает 35 начало их всех и их конец. | Ибо при их конце Он будет спрашивать их | лицом к лицу. Конец же принимает знание | о Том, кто сокрыт, а это Отец, **38** из Которого изошло начало | и к Которому | вернётся всё | вышедшее из Него. 5 А явились они во славу и на | радость имени Его. |

Имя же Отца — это Сын. Ведь это Он | в начале дал имя тому, | кто изошёл из Него, кто был Он сам, 10 и Он породил его, как сына. | Он дал ему имя, которое | принадлежало Ему; Он Тот, Кому | принадлежит всё сущее круг | Него, Отец. Его есть имя 15 и Его — Сын. Он — видим. | Имя же | невидимо, ибо | оно одно — | таинство невидимого, 20 всецело им наполненное | чрез посредство Отца, готовое прийти к слышащим. Имя | Отца не произносится, | но открыто оно чрез Сына.

Итак, имя — велико. 25 Кто же сможет поэтому произнести имя Его, | это великое имя, кроме Него | самого, кому | имя принадлежит, и кроме сынов имени, | в которых имя Отца 30 пребывает в покое | и которые сами успокоены | в нём? Поскольку | Отец безначален, Он сам — | тот, кто породил его для Себя как имя, 35 прежде чем произвёл Он | зоны, чтоб имя | Отца — **39** подлинное имя, утверждённое в Его | повелении совершенной силою, | — было над головою их, как | господин. Ибо имя Его не состоит из простых слов и 5 из обычных именованний — | ведь оно невидимо. | Он дал имя лишь ему, | ведь только он видит Его, только он, | обладающий 10 силою дать Ему имя.

| Ибо тот, кто не существует, | не имеет имени. Ибо какое имя дать тому, | кто не существует? 15 Но Тот, кто существует, | — с ним и имя Его, и | только Он знает его, | и Сам знает, как дать Себе имя. | Это Отец. Сын 20 — Его имя. Поэтому Он не | скрывал его, | оно | существовало; Сын же, только он дал имя. | Поэтому имя то есть имя Отца, 25 также, как имя | Отца — это Сын. Ибо где | бы нашло сострадание имя, | как не в самом Отце?

Но | кто-то, пожалуй, скажет 30 своему спутнику: “Кто же | даст имя существовавшему | прежде него самого, | как если бы

дети не получали имя **40** от тех, кто породил их?” Итак, вот о чём нам следует думать прежде всего: что это за имя? Это — истинное имя, имя, исшедшее из Отца, ибо он тот, кто является подлинным именем. Поэтому он не получил имя 10 займы, как другие — согласно той форме, в которой каждому из них должно быть созданным. Но это — собственное имя. 15 Нет более никого, кто дал бы Ему его. Но остаётся Он неизменным, неопишущим, пока тот, кто совершенен, не назовёт его сам. 20 И только он имеет силу произнести Его имя и увидеть его⁴³⁰.

Поэтому, когда Ему было угодно, чтоб имя Его 25 возлюбленное стало Его Сыном и чтоб дал Он имя ему, исшедшему из глубины, он рёк о тайнах Его, зная, что нет в Отце никакого зла. 30 Для этого и послал Он его, чтоб рассказал тот о месте — своём месте покоя, из которого изошёл, **41** и чтоб прославил Плерому, величие своего имени и сладость Отца. Он скажет о месте, из которого 5 изошёл каждый, и в край, где принял основание своё, поспешит он вернуться и взять от места того — места, где он 10 находился, — вкушая от него, принимая окормление и рост. И его собственное место покоя — это его Плерома.

Поэтому 15 все эманации Отца суть плеромы, и корень всех Его эманаций — в Том, кто повелел им произрасти в Нём. Он определил им 20 их уделы. Значит, каждый явлен, чтоб через их собственную мысль [...]. Ибо то место, к которому они посылают 25 свою мысль, то место, их корень — это то, что поднимает их во все высоты до Отца. Они обладают главою Его, которая для них — покой, 30 и поддерживаются, достигая Его, как бы для того, чтоб сказать, что стали соучастниками в лике Его посредством объятий. 35 Но они не были явлены **42** подобным образом, ибо не были превознесены над самими собой. И не были они лишены славы Отчей и не помыслили о Нём как о 5 малом, или гневном, или несправедливом, но лишь как о совершенно благом, невозмутимом, сладостном, знающем все миры прежде их появления и 10 не имеющем нужды в наставлении.

⁴³⁰ Т.е. имя (у Attridge и MacRae it, а не him).

Таковы | они — получившие свыше нечто | от этого | неизмеримого величия, ибо они ¹⁵ ожидают того единственного | и совершенного, который пребывает | там ради них. Они не нисходят | в Аид (Hades)⁴³¹. Нет у них | ни зависти, ни ²⁰ стенания, и нет в них смерти. | Но покоятся они | в Нём, покоящемся, | не утомляя себя и не | вовлекаясь в искание ²⁵ истины⁴³². Но поистине, сами они | — истина, и | Отец пребывает в них, а | они — в Отце, ведь совершенны они | и неделимы в ³⁰ Нём, поистине благом. Они | не нуждаются ни в чём, но | дан им покой, и Дух питает их. | Они будут внимать | корню своему, они будут заняты тем, ³⁵ в чём найдёт Он Свой корень, | и душа Его не потерпит убытка. | Таково есть место | блаженных, это их место. |

Что же до остальных, пусть ⁴⁰ знают, на месте своём, что | не пристало мне **43** после пребывания в месте покоя | говорить о чём-то ещё. Но | именно там я пребуду, чтоб посвятить себя на все времена Отцу ⁵ Всего и верным братьям | — тем, на кого любовь | Отца изливается обильно, и | в чьей среде ни в чём от Него нет недостатка. | Они те, что истинно являют ¹⁰ себя, ибо пребывают они в | истинной и вечной жизни и | рекут о свете | совершенном, исполненном | семени Отца и ¹⁵ сушем в сердце Его и в | Плероме; Дух же Его | ликует в ней и славит | Того, в ком она пребывала, | потому что Отец — благ. И ²⁰ дети Его совершенны и | достойны имени Его, | потому что Он — Отец. Дети | сего рода суть те, кого Он возлюбил.

⁴³¹ Рождение в мире трактуется как схождение в Αἴδης (или — что то же — сошествие во ад).

⁴³² Следуем пер. R. M. Grant. Attridge и MacRae оставляют здесь лауну.