

На правах рукописи

КАМЕНСКИХ Алексей Александрович

**ПРИНЦИП СОФИЙНОСТИ В КУЛЬТУРЕ
ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ**

09.00.03 — история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Екатеринбург 2004

Работа выполнена на кафедре философии Пермского государственного технического университета

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор **В. Н. Железняк**

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор **М. Б. Хомяков**

доктор философских наук, профессор **А.С. Гагарин**

Ведущая организация: Пермский государственный институт искусства и культуры

Защита состоится «___» _____ 2004 г. в _____ часов на заседании диссертационного совета Д 212.286.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Уральском государственном университете им. А.М.Горького (620083, г. Екатеринбург, К 83, пр. Ленина, 51, ауд. 248).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета.

Автореферат разослан «___» _____ 2004 года.

Учёный секретарь диссертационного совета

доктор философских наук, профессор

В. В. Ким

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. 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

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.

души вовнутрь»² и обретение внутреннего «сокровенного сердца человека» (1 Петр. 3:4), которое стало важнейшим достоянием эпохи. 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

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).

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.

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.

Степень разработанности проблемы. 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 *первозданное естество каждой отдельной твари*, «чистота и святость отдельной души»; в новое время (в религиозно-философских исканиях к. XIX – н. XX в.) 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. XX в. С. Н. Булгаков («Философия хозяйства», «Свет невечерний»), Л. П. Карсавин («София земная и горняя») и мн. другие русские религиозные философы. Скрытая софийная проблематика, по существу, близкая к той, что мы находим в гностических источниках II в., 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 эпохи поздней античности.⁴

К сер. 20-х гг., после депортации одних выдающихся философов и политического преследования других, в России исследование софийной проблематики практически сходит на нет 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),

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

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.

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 античность, всегда именно *софийны* (курсив Лосева — А.К.), т.е. всегда функционируют как активно-осмысливающее порождение». А.Ф. 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 «не-сущей» материей.⁶ 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 диссертации.

Софийная проблематика в *ветхозаветно-иудейской* традиции обсуждается (преимущественно, в историко-филологическом ключе) в

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

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

работах Дж. ван Рэда, Д. Моргана; не потерял научного значения ряд статей, вошедших в сборник «Аспекты Премудрости в иудаизме и раннем христианстве».⁷ Этой теме посвящена одна из работ С. С. Аверинцева.⁸ Намечаются подступы к комплексному исследованию системы софийных категорий и образов в *гностической* традиции поздней античности.⁹ Из исследований по проблемам *раннехристианского* софиесловия следует отметить работы Г. Флоровского, В. Бычкова и, особенно, С. С. Аверинцева.¹⁰

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 диссертации.

Цель и задачи исследования. Целью диссертационного исследования является историко-философское изучение принципа

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. — В кн.: Флоровский Г. *Догмат и история*. М., 1998. С. 108 – 150; *его же* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. — Указ. изд. С. 394 – 414; Бычков В. В. *Aesthetica Patrum*. Эстетика отцов Церкви. М., 1995; Аверинцев С. С. Концепция Софии и смысл иконы. — В кн.: Аверинцев С. С. *София — Логос*. Киев, 2001. С. 6 - 13; *его же* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — Указ. изд. С. 214 – 243; *его же* Софиология и мариология: предварительные замечания. — Указ. изд. С. 244 – 251.

софийности на материале основных религиозно-философских традиций поздней античности (эллинистической, ветхозаветно-иудейской, гностической и раннехристианской).

В соответствии с поставленной целью в диссертации решаются следующие задачи:

— выявить и описать комплексы софийных категорий, характерных для каждой из указанных традиций;

— определить онтологический и гносеологический статус софийных категорий; предпринять попытку реконструкции особой софийной логики (на примере одной из традиций);

— определить 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 — определить экзистенциальные основания, специфические исходные интуиции каждой из этих традиций (в частности, уточнить историко-философское определение гностицизма).

Теоретико-методологические основы исследования. 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 автор находит в

трудах А.Ф. Лосева, С.С. Аверинцева, Х. Йонаса, Б. Аланд, Р.В. Светлова, М.К. Трофимовой, И.С. Сидорова.

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 стадильном, 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

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

моменты, описать *систему* этих представлений в её историческом своеобразии. Поскольку задача диссертации заключается именно в выявлении и описании комплексов софийных представлений, характерных для каждой из традиций, составлявших культурное пространство поздней античности, автор следует 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 диссертационного исследования, автор выдвигает на первый план две религиозно-философские традиции эпохи — ветхозаветно-иудейскую и гностическую. Но при этом каждый проблемно-понятийный комплекс данных традиций рассматривается им 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.

Научная новизна исследования. В работе сформулировано понятие принципа софийности, определён онтологический и гносеологический статус софийных категорий. Была доказана взаимосвязь и внутренняя преемственность в развитии софийных комплексов основных религиозно-философских традиций поздней античности.

Проведено историко-философское исследование обширного комплекса софийных категорий ветхозаветно-иудейской мысли; результатом этого исследования явилась попытка реконструкции особой софийной логики данной традиции, утверждение о «вертикальной»

структуре и комплексной соположенности важнейших софийных категорий ветхозаветно-иудейской мысли (таких как Имя Божие, Премудрость, Дух Господень, Слово Божие и ряд других).

На основании проведённого сопоставления гностицизма с основными религиозными и религиозно-философскими движениями поздней античности по ряду ключевых тем (в частности, сопоставляются учения о космогонической объективации в гностицизме и эллинистической философии) были выявлены экзистенциальные основания данного феномена и уточнено его историко-философское определение.

В диссертации впервые в отечественной науке исследуется система софийных категорий «Евангелия истины» — одного из наиболее интересных, с историко-философской точки зрения, памятников христианского гностицизма. Исследование дополняется авторским переводом памятника.

Положения, выносимые на защиту:

1. 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).

2. Софийные категории схватывают момент тождества трансцендентного и имманентного (каким бы парадоксальным факт такого тождества ни казался). Этим объясняется, в частности, особая «открытость» границ этих категорий вверх и вниз.

3. 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).

4. Различные трактовки принципа софийности, которые мы наблюдаем в эллинистической философии, иудаизме, гностицизме и раннем христианстве, отражают существенную специфику каждой из этих традиций.

5. В культурном пространстве поздней античности действительно существовало 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 внутриумной 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.

6. 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.

Практическая значимость исследования. Методологический и содержательно-концептуальный потенциал диссертации может быть использован в педагогической практике преподавания истории философии, религиоведения и культурологии.

Апробация работы. Положения и выводы диссертации прошли апробацию на следующих конференциях:

— Международная молодёжная научно-практическая конференция «Родовое сознание и духовное предпринимательство» (Пермь, 2002);

— Российская научно-практическая конференция «Религия в изменяющейся России» (Пермь, 2002);

— Восьмая ежегодная научная конференция «Россия и Гнозис» (Москва, 2002);

— Девятая ежегодная научная конференция «Россия и Гнозис» (Москва, 2003).

Основное содержание диссертации достаточно полно отражено в 5-ти публикациях автора. Основные идеи и результаты работы обсуждались на кафедре философии ПГТУ и были рекомендованы к защите.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, приложения, заключения, списка источников и использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** автор, обосновав актуальность избранной темы, приводит свою оценку степени её изученности, определяет цель и задачи, стоящие перед исследованием, формулирует его основные методологические принципы.

В **первой главе** («*Софийная терминология в Ветхом Завете и иудаизме первых веков нашей эры*») автор стремится дать историко-философский анализ комплекса софийной терминологии ветхозаветно-иудейской традиции эпохи поздней античности.

При этом источниками ему служат, в первую очередь, материалы I в.

до н.э. — III в. н.э. (талмудические трактаты, памятники т.н. литературы Некhaloth, произведения иудейской апокалиптики, письменные памятники Кумрана и труды Филона Александрийского), а также — поскольку названные материалы представляют традицию, берущую начало в софийных образах Ветхого Завета и постоянно к этим образам обращающуюся в непрерывном толковании и осмыслении, — ряд ветхозаветных текстов, специально посвящённых Софии (Книга Иова, гл.28; Книга Притч, гл. 8 и 9; Книга премудрости Иисуса сына Сирахова и Книга премудрости Соломона) и — шире — весь комплекс книг Ветхого Завета, символику которых иудейские мыслители первых веков нашей эры привлекали к раскрытию проблемы теофании.

В первом параграфе («Термин “София” в традиции позднеантичного иудаизма») рассматриваются тексты, посвящённые категории *премудрости* (חכמה, σοφία), ставятся вопросы о месте и роли данной категории в системе ветхозаветно-иудейской мысли. Автор приходит к выводу, что в иудейских источниках тема софии теснейшим образом связана с проблемой возникновения тварного, вне-божественного бытия. В отличие от греческих философов, для которых “чувственный бог”, вечный космос был последней и абсолютной реальностью, иудейские мыслители были убеждены в том, что мир (как земной, так и небесный, ангельский) обязан своим возникновением свободному волевому акту личного Божества. С признанием безусловности изначального акта творения мысль иудейских философов и богословов с непоколебимым упорством устремилась к разрешению проблемы *возникновения* вне-божественного бытия и того, что этому возникновению предшествовало. В процессе этих изысканий в генезисе тварного был выделен такой момент, который мог трактоваться как “переходный” между собственно бытием Бога, пребывающего в Своей неизъяснимой сущности (но несомненно причастный этому бытию), и бытием твари. Этот “момент” получил

название “премудрости”, Хокмы (в грекоязычных источниках — σοφία).

В силу своего “переходного”, посредствующего положения данная категория может рассматриваться в двух аспектах: во-первых, в своём отношении к Богу, во-вторых, в отношении к совокупному творению.

Первый из названных аспектов, который автор диссертации вслед за А. Ф. Лосевым¹² называет “абсолютно божественным”, рассматривается на материале “определения” Премудрости Божией в Книге премудрости Соломона, 7:25-26. Контекст, создаваемый общим строем произведения, позволяет усматривать в этом определении три диалектически связанные момента: активный, или выражаемый (“дыхание силы Божией”, “чистое изливание славы Вседержителя”), пассивный, или выражающий (“чистое зеркало действия Божия”), и собственно выражение, т.е. *единство* выражаемого и выражающего начал в теофании (“образ благодати” Божией). В рассмотренном определении премирной Софии раскрывается общее значение софийной терминологии как *терминологии выражения* абсолютного. (При этом естественно, что в иудаизме такое учение о выражении абсолютного начала в «своём ином» оказывается учением о теофании, богоявлении). Следует подчеркнуть, что этот общий принцип теофании трактуется здесь не отвлечённо-логически, но — в согласии со всем внутренним строем Ветхого Завета — *подчёркнуто персоналистически*, как особая божественная *личность*.

Далее рассматриваются тексты, описывающие Софию в её отношении к совокупному творению. В этих текстах София — манифестация Бога в его первом творческом “исхождении” к “иному”, — раскрывается как творческая премудрость Творца и, вместе с тем, имманентный принцип устроенности вселенной и человеческого общества. Она характеризуется как творческая радость, объединяющая Творца и первозданное творение, “художница всего”, сам принцип жизни и бытия.

¹² Ср.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 230 – 231.

Продолжая аналогию с лосевской систематизацией софиесловия В. Соловьёва, на основании этих текстов можно говорить о «космологическом», «антропологическом», «универсально-феминистическом» и «эстетически-творческом» аспектах ветхозаветно-иудейской Софии. Автор обращает особое внимание на «парадигматическую» трактовку понятия-мифологемы Хокмы-Софии, которая появляется в библейских текстах, восходящих ещё к V – IV вв. до н.э., и, привлекая материал из других традиций древнего Ближнего Востока, проводит аналогию с концепциями платоновского «Тимея». В эпоху поздней античности этот «парадигматический момент» в истолковании образа премудрости Божией явился связующим звеном между традициями библейского софиесловия и античной философии, дав начало своеобразному «библейскому платонизму» (иудейскому, гностическому, христианскому).

Во **втором параграфе** («*Другие имена и образы библейской Софии*») последовательно раскрывается внутренняя смысловая структура таких категорий ветхозаветно-иудейской традиции как Имя Божие, Дух Божий, начало, слава, сила, Слово Божие, Шехина; показан софийный характер концепций, связанных с учениями об ангелах и изначальной Торе, рассматривается архетипико-антропологический аспект ветхозаветно-иудейского софиесловия.

На основании проведённого категориального анализа в **третьем параграфе** автор делает попытку реконструкции своеобразной софийной логики данной традиции. Он показывает, что 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, пронизывая и связывая их все, выражается в каждом, соотнося всё сущее с единственным абсолютным субъектом.

Благодаря тому, что каждая из основных софийных категорий имеет такую “вертикальную” структуру, в комплексе они не соподчинены, но как бы *со-положны*, “параллельны” друг другу. Впрочем, их “параллельность” не означает взаимной изолированности. На каждом из уровней теофании отдельные софийные категории могут соотноситься и даже отождествляться друг с другом.

Следует особо отметить персонализм ветхозаветно-иудейского софиесловия: если в античной философской традиции софия предстаёт как вполне безличное активно-смысловое порождение, определённое интуициями материально-чувственного космоса, то здесь учение о Софии определяется откровением абсолютной надмирной *личности*. Иными словами, софийная терминология иудаизма есть терминология *теофании* (богоявления) и притом такой, в которой Бог открывается не просто как безличная духовная основа сущего, но как всеблагая абсолютная личность.

При исследовании особой “диалектики теофании” обнаруживается, что в каждом событии богоявления присутствуют *три* момента. Первый — это указание на *непосредственное пребывание* в откровении *самого Бога*. 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, 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 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 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.

Вторая глава диссертации («*Лики гностической Софии*») посвящена исследованию софийных комплексов позднеантичного гностицизма.

Условием понимания гностической софиологии является решение более общего вопроса о историко-философском определении самого гностицизма. Эту задачу ставит **первый параграф** («*Проблема историко-философской идентификации гностицизма*»). Через сопоставление гностических систем с современными им иудейскими, эллинистическими и раннехристианскими памятниками по ряду ключевых тем теологии, космологии и антропологии автор приходит к выводу о том, что фундаментальной особенностью позднеантичного гностицизма, обусловившей всю его историческую специфику и выразившейся 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, являлся не «радикальный имманентизм» (как некогда определял его С. Булгаков) или, напротив, «онтологический дуализм» и трансцендентизм (Е. Yamauchi, Н. Jonas), а особый *персонализм*, отличавшийся от персонализма христианского *недостатком любви*.

Второй параграф второй главы (*«Евангелие истины»: в поисках точной интерпретации*) посвящён историко-философскому анализу комплекса софийных категорий «Евангелия истины» — одного из самых интересных и сложных памятников христианского гностицизма. С момента своего открытия в 1945г. в составе библиотеки Наг Хаммади в Верхнем Египте этот памятник не раз оказывался в центре научного внимания, неоднократно издавался и переводился на многие европейские языки, однако остаётся почти неизвестным в российской науке. Между тем, благодаря своему исключительному положению в ряду известных нам гностических памятников, «Евангелие истины» заслуживает самого пристального внимания. Так, при бесспорной близости к кругу гностических доктрин, учение, выраженное в «Евангелии истины», представляет собой особый тип гностического монизма, что делает его «самым христианским» из произведений гностиков и позволяет предположить (вкуче со сходством языка и стиля «Евангелия истины» и подлинных фрагментов Валентина), что памятник был создан именно этим «самым значительным гностическим философом и одним из гениальнейших мыслителей всех времён» (В.С.Соловьёв) в период, предшествовавший его отходу от церкви (т.е. во второй четверти II в.). Данный памятник стоит как бы на перекрестье основных религиозно-философских традиций своей эпохи; внимательный категориальный анализ позволяет наблюдать сложный диалог этих традиций внутри единого текста.

Весь теокосмический процесс мыслится автором «Евангелия истины» как проходящий ряд последовательных ступеней процесс самовыражения-самонаречения Бога, или — действенного изречения во всём сущем имени Божия: изначальная глубина бесконечного божественного бытия (Отец, или Отец Всего) первоначально определяет себя в Уме-Логосе, который трактуется одновременно как плод

божественного самосозерцания и как замысел Божий, в котором произрастают потенции ещё не ставших миров. В совершающемся далее осуществлении-раскрытии внутреннего содержания Логоса в умном мире — плероме эонов — каждое из “слов размышления” Отца наделяется собственным именем и формой и получает самостоятельное бытие в определённом ему уделе. В этом обособленном от Отца и друг от друга состоянии эоны совершают попытку самостоятельно постичь беспредикатную глубину Отца, “превосходящего всякое помышление”. Эта попытка неизбежно порождает заблуждение (πλάγη), которое, становясь самостоятельной демонической силой, захватывает божественные эманации в плен, формируя из их объективированных ужаса и страдания чувственный космос.

Подлинная смысловая ось «Евангелия истины» — «событие Христа», с которым в мир заблуждения и забвения является вся полнота Логоса. С принятием эонами полноты Логоса их качественная множественность, разность, разрешается в сущностное единство. Вместе с устранением неведения исчезают заблуждение, материя и сам чувственный космос, причём при восстановлении плеромы, описываемом в историческом (Церковь) и ноуменальном планах, происходит обогащение, качественное преумножение самой божественной природы: каждый эон несёт теперь богатство всей плеромы, становится сыном, “достойным имени Отчего”.

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображённого в “Евангелии истины”, является выражение, или прославление имени Божия (ср. 38.5-6) — его раскрытие, актуализация, самопознание Божества в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается далее во всей совокупности эонов. Важно отметить, что в своём стремлении к абсолютному монизму автор памятника идёт дальше платоников и Филона, отказываясь от

представления о совечной Богу несотворённой материи, впрочем, не говоря ничего и о творении из ничего и об особой, иноприродной Богу тварности. Поэтому становится необходимым учение о божественном Духе как единственной и всеобщей субстанции, так что и сама материя чувственного космоса оказывается объективированным страданием и ужасом божественных эманаций, а сам космос — важным, но преходящим моментом в становлении плеромы (гностического аналога «умного космоса»), которая и становится умной же осуществлённостью замысла Божия.

Во второй части параграфа автор предлагает своё решение вопросов об экзистенциальном содержании текста “Евангелия истины”, о происхождении и месте памятника в контексте культуры поздней античности. Внутренним опытом, лежащим в основе рассматриваемого текста, является опыт одинокой, внутренне разорванной человеческой личности, стремящейся к обретению утраченного единства с собой и со всем сущим. Проведённое сопоставление “Евангелия истины” с основными религиозными и философскими движениями, определявшими духовный климат эпохи (эллинистическая философия, иудаизм, христианство, гностические учения), позволяет допустить авторство раннего Валентина и видеть в данном памятнике попытку осмысления христианских реалий на основании своего личного мистического опыта, обогащённого эллинистической образованностью и знакомством с техникой раввинистической экзегезы, одну из первых попыток (пусть, быть может, и неудачную) универсального христианского синтеза, философского осмысления и выражения христианского учения.

В **Заключении** подводятся итоги диссертационного исследования, намечаются перспективы дальнейшей работы по проблематике диссертации.

Основное содержание работы отражено в следующих публикациях автора:

1. Гностицизм в культурном контексте поздней античности // Религиоведение, 3/2002. — 1 п.л.

2. Страсти Софии по Валентину и архаическая мифологема космогонической жертвы // Родовое сознание и духовное предпринимательство: Материалы международной молодёжной научно-практической конференции (27 – 30 марта 2002 г.): в 2 ч. Ч. 2. Пермь, 2002. — 0,31 п.л.

3. Трагедия объективации в древнем гностицизме и в русской религиозной философии // Религия в изменяющейся России: Тезисы докладов Российской научно-практической конференции (22 – 23 мая 2002 г.): в 2т. Т. 1. Пермь, 2002. — 0,2 п.л.

4. Об одном из источников софиологии Валентина // Россия и Гнозис: Материалы VIII ежегодной научной конференции (22-23 апреля 2002 г.). М.: ВГБИЛ, 2003. — 0,31 п.л.

5. «Евангелие истины»: в поисках точной интерпретации // Религиоведение, 4/2003. — 1 п.л.