

Нам кажуць, што Кені, хлопец, з якім Джордж жадае сэксуальных стасункаў, «вар’ят», бо схільны рабіць супрацьлеглае большасці людзей не праз прынцыпы або агрэсію, а, верагодна, таму, што ён занадта нявызначаны, каб заўважаць манеры і звычаі грамадства, і занадта лянівы, каб прытрымлівацца яго лініі паводзін. Адносіны з хлопцам могуць даць Джорджу пачуццё свабоды ад эга, якое ён шукае. Гэта немагчыма ў гетэрасэксуальных стасунках, бо, на думку Джорджа, такія стасункі існуюць толькі для таго, каб даць жанчыне магчымасць рэалізаваць свае біялагічныя правы на мужчыну, а мужчына выходзіць з такіх стасункаў адно з пачуццём агіды, гневу на сябе і адчуваннем, што яго эксплуатавалі.

У рамане ёсць выразныя ўказанні як на прыроду чыстай свядомасці, пробліск якога даступны ў глыбокім сне, так і на прыроду індывідуальнага эга. Раман пачынаецца словамі Джорджа, які прачынаецца. Чытачу даецца аб’ектыўнае, нейтральнае апісанне таго, як пачуццё эга паступова вяртаецца ў бадзёрасць цела. У апісанні не праводзіцца мяжа паміж фізічнымі і нефізічнымі аспектамі «не-існасці» з імем Джордж, паколькі, згодна з Ведантай, і розум, і матэрыя складаюцца з пракрыці. Паколькі апісанне звяртаецца да індывідуальнага небыцця, выкарыстоўваецца займеннік ніякага роду трэцяй асобы. Зыходзячы з таго, што розум у Веданце з’яўляецца аб’ектам ўспрымання, апісанне робіцца звонку, у стылі навуковай справядачы, дзе паўсюль выкарыстоўваецца цяперашні час.

Адзіны чалавек – гэта вымысел; ўспрыняцце – гэта разумовая хваля; розум і цела складаюцца з адной і той жа субстанцыі; розум з’яўляецца такім жа аб’ектам ўспрыняцця, як і знешні свет; характар чалавека вызначаецца самскарамі, якія захоўваюцца ў «самым зацішным месцы»; у сне мы цмяна адчуваем адзіную свядомасць, якая з’яўляецца адзінай рэальнасцю – дадзеныя канцэпцыі, рэалізаваныя ў рамане, запазычаны з Веданты. Нават апавядальны стыль тэкста падпарадкаваны азначаным ідэям.

Тым не менш «Самотны мужчына» не з’яўляецца рэлігійным раманам, калі карыстацца азначэннем, дадзеным самім К. Ішэрвудам у артыкуле «Праблема рэлігійнага рамана» ( ). Твор малое партрэт не святога і не будучага святога, а звычайнага чалавека, які шукае *«хоць і несвядома, але тую ж самую фундаментальную рэальнасць, пра якую Х – будучы святы – ужо меў уяўленне»* [4].

Самотны чалавек у грамадстве сутыкаецца з дылемай: стаць альбо «зомбі», альбо «адзіночкай». Такі стан грамадства Олдас Хакслі ( ) назваў інфра-самапераадольваннем. Еўропа дасягнула гарызантальнага самапераадольвання. Выратаванне складаецца ў вертыкальным самапераадольванні, пастаянным забойстве эга і рэалізацыі свядомасці, якая не мае ўвасаблення ў рэальнасці, але змяшчае ўсіх і ўся, мінулае, сучаснасць і будучыню, і выходзіць за межы самых далёкіх зорак. Веданта Шанкары па вызначэнні не можа быць рэалізаваная ў рамане бо «чыстая» свядомасць знаходзіцца за межамі *chitavrittis* – усяго, што рэалізуецца сродкамі мовы.

### Спіс выкарыстанай літаратуры

1. Isherwood, Ch. How To Know God: The Yoga Aphorisms Of Patanjali [Electronic resource] / Ch. Isherwood // Digital library <https://estudentavedanta.net>. – Mode of access: [https://estudentavedanta.net/Yoga\\_aphorisms\\_patanjali.pdf](https://estudentavedanta.net/Yoga_aphorisms_patanjali.pdf). – Date of access: 07.10.2022.
2. Nagarajan, S. Christopher Isherwood and the Vedantic novel [Electronic resource] / S. Nagarajan // Digital library Jstor.org. – Mode of access: <https://www.jstor.org/stable/41536644>. – Date of access: 18.09.2022.
3. Isherwood, Ch. A Single Man [Electronic resource] / Ch. Isherwood // Digital library Royallib.com. – Mode of access: [https://royallib.com/read/Isherwood\\_Christopher/A\\_Single\\_Man.html#0](https://royallib.com/read/Isherwood_Christopher/A_Single_Man.html#0). – Date of access: 11.10.2022.
4. Isherwood, Ch. Vedanta for modern man [Electronic resource] / Ch. Isherwood // Digital library archive.org. – Mode of access: <https://archive.org/details/in.gov.ignca.7332>. – Date of access: 15.09.2022.

**Е. К. Сельченко,**

*ст. преподаватель (Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь)*

## ОБРАЗ СОФИИ-ПРЕМУДРОСТИ В БИБЛИИ И ГНОСТИЧЕСКОМ МИФЕ

**Аннотация.** В статье рассматривается образ Премудрости в Библии и образ Софии в гностическом валентинианском мифе. Автор полагает, что гностический образ Софии-Ахамот можно считать результатом творческого переосмысления в том числе и образа библейской Премудрости. Изменение системных отношений и онтологической роли может быть средством выражения религиозной, культурной и мировоззренческой полемики с иудейской традицией в процессе становления христианства.

**Ключевые слова:** гностицизм; гностический миф; Премудрость; София; Ахамот; Библия.

**E. K. Selchenok,**

*Ass. Lecturer (Belarusian State University, Minsk, Belarus)*

## THE IMAGE OF SOPHIA-WISDOM IN THE BIBLE AND Gnostic MYTH

**Abstract.** The article examines the image of Wisdom in the Bible and the image of Sophia in the Gnostic Valentinian myth. The author believes that the Gnostic image of Sophia-Akhamot can be considered the result of a creative rethinking, including the image of biblical Wisdom. Changing systemic relations and the ontological role can be a means of expressing religious, cultural and ideological polemics with the Jewish tradition in the process of becoming Christianity.

**Key words:** Gnosticism; Gnostic myth; Wisdom; Sophia; Achamot; Bible.

Персонифицированная мудрость выступает центральным персонажем Книги Притчей Соломоновых и валентинианского гностического мифа. В ветхозаветной Книге Притч Соломоновых образ персонифицированной Премудрости всегда привлекал к себе особое внимание богословов и исследователей. Премудрость свидетельствует о себе в Притчах: *«Господь создал Меня в начало путей Своих прежде всей твари, искони: От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он полагал основания земли: Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время»* (Притч. 8:22–30). В другом фрагменте Притч рассказывается о домостроительстве и гостеприимстве Премудрости: *«Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, Заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; Послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «Кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала: «Идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное; Оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума»* (Притч. 9:1–6). В Книге Премудрости Соломона «она сама обходит и ищет достойных ее» (6:16).

Сам автор Книги Притчей персонифицирует Премудрость, то есть наделяет её свойствами личности. Эта личность действует и оказывает влияние на духовное совершенствование человека. Но персонифицированная Премудрость, по мнению некоторых исследователей, находится вне религиозной традиции иудаизма и христианства, поэтому ученые даже пытались рассмотреть внебиблейские корни ее происхождения. Некоторые исследователи видят в олицетворении Премудрости влияние греческой философии. Премудрость обозначается словом חכמה (хокма), которое используется для обозначения Премудрости несколько раз, употребленное во множественном числе. Это так называемая форма «множественного величия» (pluralis majestatis). Термин «хокма» во множественном числе звучит как חכמות (хокмот, букв. – мудрые). В Книге Притчей Премудрость понимается также как умение жить в соответствии с

заповедями Божиими, в поисках правды и истины.

В гностицизме у Софии, само имя которой очевидно указывает на значение образа, иная природа и иная роль относительно тварного мира и его судьбы.

Само слово «гностицизм» (от греч. γνῶσις – «познание», «знание») возникло в первые века нашей эры для обозначения совокупности учений, течений и школ, возникших вокруг нарождающегося христианства. Но на самом деле существовало достаточно мало групп, члены которых называли себя именно гностиками. Это понятие расширил уже Ириней (*Irenaeus Lugdunensis*, 130 – 202), который называл «гнозисом» все секты того времени, отличавшиеся от христианства, но претендующие на его место. Таким образом, можно говорить о гностических мифах, учениях, школах и даже о «гностической религии». Гностицизм формировался в иудео-христианском и языческом контексте, и это сочетание определило содержание гностического мифа.

Гностицизм представляет собой совокупность различных религиозно-философских систем, объединенных культивированием особого типа «познания» – познания через откровение. «Знание» у гностиков – это онтологическая категория. В рамках общей для того времени тенденции философии к сближению с религией, гностическое «познание» направлено на надмирного Бога, не познаваемого естественным путем. Специфичность «познания» гностиков в том, что оно снимает субъектно-объектное разделение мира – познаваемый и познающий сливаются в единое целое.

Гностицизму присуща чрезвычайно завышенная антропология, доходящая до отождествления человека с Богом. Специфика гностических идей выражена в сочетании идеи абсолютной личности с идеей ее сильной сниженности до ограниченности личностью человеческой. Ярчайшим же творением всей гностической системы можно считать миф о падшей и искупленной Софии.

Особое внимание обращает на себя уникальная докосмическая, космическая и послекосмическая роль Софии (Мудрости). С одной стороны, она – часть Бога, с другой – героиня драматической повести. Как отмечает Е. В. Афонасин: *«Если гносис и обладает какими-либо уникальными чертами, то это, несомненно, миф о падшем эоне, который изначально отождествлялся с библейской Софией (мудростью бога, которая... обитала в его уме), а в процессе христианизации превратился в Логос»* [2, с. 40].

Миф о Софии можно считать уникальным в гностической мифологии. Он принадлежит именно гностицизму и не находит сюжетных параллелей ни в эллинской философии, ни в христианстве. Самым ярким вариантом этого мифа является версия Валентина (*Valentinus*, 100 – 160). Система Валентина не является только системой логических категорий и представляет собой некую философскую и мифологическую поэму, которую нельзя свести ни к язычеству, ни к христианству.

«Плерома» (греч. «полнота») противоположна «кеноме» («пустота»). Плерома, по Валентину, представляет собой постоянно возникающие пары противоположностей (эонов). Эоны у Валентина – это и логические категории, и живые персонажи. Плерома рождается парой противоположностей, которые есть «Первоначало» («первоотец», «бездна», «монада») и «Мысль» («молчание», «благодать»). Здесь мы имеем дело с синтезом христианства и язычества, т. к. уже первая пара заставляет вспомнить и о неоплатонизме, и о христианстве. Следующая пара – «Ум» («единородный», «отец») и «Истина». Затем «Логос» и «Жизнь», «Человек» и «Церковь» и т.д. Последним тридцатым эоном и является София («Мудрость»), а ее парой – «Вожделенный». Сразу отметим, что эти 30 противоположностей вступают в «связь», «соединение» (*sydzygia*). По мнению Р. В. Светлова, гностическая концепция так называемой «сизигии» («*συνζυγία*» — в переводе с греческого «брачная пара», «сопряжение») отсылает нас именно к иудейским корням

представления о грехе: «После того как в валентинианском мифе София «изменяет» своему напарнику («Желанному») и отпадает от Плеромы, эта противоположность становится зафиксированной в буквальном смысле телесно («архонты» создают и Адама, и Еву). Всю дальнейшую космогонию и историософию школы Валентина можно рассматривать как драму, связанную с возвращением блудной жены в дом мужа своего («Желанного»)» [3]. И этой блудной женой оказывается именно София (Премудрость). Таким образом, неверность, родственная супружеской, является причиной плотских оков, в которые оказался заключен «внутренний человек».

Но низшим эоном – Софией – овладела дерзость, и она устремилась к Первоотцу, внося в плерому смуту. Христос и Дух Святой восстанавливают спокойствие и заставляют Софию вступить в брак с ее женихом – «Вожделенным». Для восстановления в плероме Софии пришлось расстаться со своей дерзостью, Энтимесой, слепорожденным переживанием, и исторгнуть ее в кеному. Но это лишило Софию полноты совершенства, так как в ней не оказалось восторженного творческого принципа. Для решения этой ситуации плерома порождает Предвечного Иисуса. Первый Христос преображает Энтимесу и дает ей бытие (которое она утратила, попав в кеному), форму и знание. Теперь она носит имя Ахамот (искаж. иврит. חכמה – «мудрость»). Далее София-Ахамот вступает в брак с ангелами и рождает Демиурга (который и создает материальный мир), а из своей печени София порождает Космократа (дьявола, носителя зла). Ни тот ни другой не обладают знанием о плероме. Получается, что созданный мир лишен знания Софии. Вся материя – это печаль Софии-Ахамот: из ее ужаса появились горы, из ее слез – моря, из отчаяния – демоны. Сам по себе Демиург – добр, но не обладает знанием.

Так возникает необходимость другого Иисуса – сына Духа Святого (Софии) и Демиурга, который и должен дать миру знание. За ним идут те, которых создала сама София, – «духовные» (*pneumaticoi*). «Душевные» (*psychicoi*), к которым относится и Демиург, после покаяния могут получить относительное спасение. «Телесные» (*somaticoi*) уничтожаются в огне. Таким образом, кенома в лице пневматиков примыкает к плероме и осуществляет желание Отца быть познанным со стороны инобытия. Так пневматики оказываются целью творения. Основная роль в этом вселенском действе принадлежит именно Софии. Правда, она в результате утраивается: первая – 30-й эон – пневматична по своему существу, вторая – отрывается от плеромы и уходит в кеному, третья – та, которая спасается благодаря «третьему» Иисусу.

В целом можно выделить основные варианты образа Софии в гностицизме. Последовательность отражает степень удаления Софии от христианского монотеизма: 1) валентинианская София, захотевшая иметь отношения с Отцом, виновна только в чисто человеческой гордыне и представляет, по словам А. Ф. Лосева, «начальную ступень отхождения от чистого персонализма» [2]; 2) во втором варианте София отвергает супруга, и сама из себя творит мысль, которая ложится в основу мира; София создает не только мир, но «движущие принципы этого мира, которые уже прямо равняют себя с абсолютным божеством» [2]; 3) София не только руководит земными делами, но и сама лично в них участвует. И здесь образ Софии раздваивается на образ публичной женщины и вечной покровительницы падшего человечества. Таким образом, «гностическая София проходит все стадии развития, начиная от чистой божественности и кончая поглощением этой божественности злой материей» [2].

Гнозис невозможно однозначно отнести ни к эманационистским, ни к креационистским теориям происхождения сущего. Считается, что процесс наполнения плеромы есть эманация (а потому зоны

«единосущны» друг другу; они последовательно возникают из единого источника), деятельность же отпавшего эона — творческая, попытка создания «второй» («собственной») Плеромы. Но возникает ряд вопросов. Так, чувственный человек создается отпавшими от Бога ангелами, однако вслед за этим «творением» следует чисто эманационистский акт «вдувания» Софией в него пневматического начала [3]. Эманационистское и креационистское начала здесь перемешаны.

Если сравнивать образ гностической Софии и образ Премудрости в Книге Притч, то при воспринимаемом с первого взгляда сходстве, очевидны принципиальные отличия. Во-первых, сложно себе предположить как случайное столь очевидное совпадение именования библейской Премудрости и гипостазированного помышления гностической Софии – Ахамот. Здесь не просто использован еврейский корень (и противопоставлен греческому в именовании Софии), но сохранена та самая форма множественного величия, которая присутствует в Книге Притчей. Таким образом, определялось «место» иудейской Премудрости в гностической версии – место ошибки, несовершенного принципа.

Сама по себе персонификация Премудрости в Библии, не вполне соответствующая монотеистическому мировоззрению иудаизма может рассматриваться всего лишь как прием автора текста. Тогда как в гностическом мифе драматическая сюжетная персонификация, сопровождающаяся снижением Абсолюта и наделением пневматического принципа человеческими страстями, является основой онтологии, антропологии, сотериологии и эсхатологии гностицизма.

Если в библейском тексте Премудрость обозначена как порождение Бога-Творца, то в гностическом мифе она сама порождает бога-творца (Демиурга), как и его антагониста, но при этом все равно остается порождением (эманацией), но уже другого бога – Отца – Единого, не имеющего отношения к тварному миру.

В связи с этим участием библейской Премудрости в сотворении мира в качестве гармонизирующего упорядочивающего принципа можно противопоставить аффективность и драматичность творения мира в результате ошибки. Мир творится не самой Софией, а ее порождениями, материя порождается страстями и печалью ее гипостазированного помышления Ахамот. Только искра духа в человеке имеет непосредственное отношение к пневматической (духовной Софии).

Если в Библии Премудрость призывает всех достойных *войти* в ее дом, который она построила, то в гностицизме отклик на зов Софии предполагает способность *выйти* за пределы тварного мира. Так что если приход к библейской Премудрости означает по сути созидание и совершенствование тварного мира, то воссоединение избранных пневматиков с Софией в гностическом мифе означает разрушение тварного мира и уничтожение его в огне.

Таким образом, гностический образ Софии-Ахамот можно считать результатом творческого переосмысления в том числе и образа библейской Премудрости. Изменение системных отношений и онтологической роли может быть средством выражения религиозной, культурной и мировоззренческой полемики с иудейской традицией в процессе становления христианства, александрийской версией которого и является гностический миф школы Валентина.

#### Список использованной литературы

1. Афонасин, Е. В. Античный гностицизм и его критики: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / Е. В. Афонасин; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2002. – 51 с.

2. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Лосев. В 2 кн. Кн. 1. – Харьков: Фолио; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – 832 с.
3. Светлов, Р. В. Гнозис и экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб. : РХГИ, 1998. – 480 с. [Электронный ресурс] / Р. В. Светлов. – Режим доступа: <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/svetlov.htm> – Дата доступа: 09.01.2016.

**Г. В. Синило,**

*канд. филол. наук, профессор (Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь)*

### **БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И. Г. ГЕРДЕРА И НАЧАЛО СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ**

**Аннотация.** *Исследуется роль выдающегося немецкого просветителя И. Г. Гердера в формировании исторического и компаративного подходов к культуре и литературе, в генезисе сравнительно-исторического литературоведения. Показано, что во многом начало нового подхода связано с библейскими исследованиями Гердера, который первым рассматривает Библию не только как сакральный текст, но и как художественный феномен, как явление определенной национальной (древнееврейской) литературы. С одной стороны, он ставит ее в один ряд с другими национальными литературами, исследует их типологическую общность, единые законы литературного процесса. С другой – показывает ее уникальность, основанную на специфике библейского мировоззрения.*

**Ключевые слова:** Библия; И. Г. Гердер; немецкое Просвещение; библейская поэтика; сравнительно-историческое литературоведение.

**G. V. Sinilo,**

*PhD, Professor (Belarusian State University, Minsk, Belarus)*

### **J. H. HERDERS BIBLICAL STUDIES AND THE BEGINNING OF COMPARATIVE HISTORICAL LITERARY CRITICISM**

**Abstract.** *We explore the role of the outstanding German enlightener J. G. Herder in the formation of historical and comparative approaches to culture and literature, in the genesis of comparative historical literary criticism. We show that in many respects the beginning of a new approach is associated with the biblical studies of Herder, who was the first to consider the Bible not only as a sacred text, but also as an artistic phenomenon, as a phenomenon of a certain national (Hebrew) literature. On the one hand, he puts it on a par with other national literatures, explores their typological commonality, the uniform laws of the literary process. On the other hand, it shows its uniqueness, based on the specifics of the biblical worldview.*

**Keywords:** Bible; J. G. Herder; German Enlightenment; biblical poetics; comparative historical literary criticism.

Выдающийся немецкий просветитель И. Г. Гердер (*J. G. Herder, 1744–1803*) неслучайно заслужил в немецкой культуре прозвище «теолог среди классиков». Будучи оригинальным мыслителем, талантливым лингвистом, литературоведом, поэтом, переводчиком, он одновременно был человеком глубоко верующим, всю жизнь после окончания богословского факультета Кёнигсбергского университета служил лютеранским пастором, являлся выдающимся проповедником и – что особенно важно – крупнейшим