

## ЖЕНЩИНА В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ\*

Общественное мнение античного мира не признавало равенство мужчин и женщин. Аристотель в "Поэтике" (15) писал, что женщина может быть благородной, хотя она – существо низкое. Такое восприятие женщины сохранялось в той или иной степени на всем протяжении существования языческой древности. Цельс, полемизируя с христианскими догмами в своем "Правдивом слове" писал, что если бы бог хотел отправить на землю Дух, зачем его было вселять в столь нечистое место как чрево женщины – (*Orig.c.Cels. VI.73*). В то же время он – в рамках традиционной мифологии – допускал, что бог может влюбиться в прекрасную и царственную женщину. В первые века нашей эры появлялись восхваления женщин (Плутарх даже создал специальное сочинение – "О доблестях женщин"): главными женскими добродетелями почитались скромность, верность, героическая защита своей чести. Наставления, порой звучащие слишком назойливо, говорили скорее о желаемой, чем о реальной ситуации. Недаром Плутарх в первой же фразе своего сочинения подчеркивает несогласие с Фукидидом, по мнению которого, наилучшая женщина – это та, о которой меньше всего говорят чужие, безразлично, в порицание или в похвалу. Моралист Плутарх считает, напротив, что и женщинам надо отдавать хвалы. Однако наряду с восхвалениями героинь, как правило, ушедших времен, в эту же эпоху было распространено представление о женщине как носительнице темного начала; в литературе появляются образы ведьм, отравительниц, связанных со страшной богиней подземного мира Гекатой. Можно вспомнить колдуний, распутниц, женщин-убийц из романа Апулея "Золотой осел", например, жену, убившую своего мужа из вставной новеллы о фессалийских ведьмах (II.18) или ту, которая "несчастливого мужа вводила в обман, сама с утра предаваясь пьянству и постоянному блуду, оскверняя свое тело" (IX.14). Между этими двумя полюсами восприятия находилась реальная женщина, жившая в конкретных социальных и семейных условиях. Положение женщин – и прежде всего, ее самосознание изменилось в первые века нашей эры.

---

\* © И.С. Свенцицкая, 1995.



*Елена, мать императора Константина. Фрагмент росписи потолка в Трирском соборе*

Для этой эпохи характерен распад семейных связей (и не только среди высших слоев римского общества), с одной стороны, и желание женщин играть самостоятельную роль в общественной жизни – с другой. Выборочный статистический анализ надгробных надписей из трех районов Малой Азии показал, что значительное количество надгробий поставлено супругами друг другу (без упоминаний детей) – от 44 до 53% от общего числа сохранившихся эпитафий; дошли и одиночные надгробия, поставленные "себе при жизни" (в том числе, и женщинами)<sup>1</sup>. В одной из надписей на приготовленном заранее склепе владелец его указывал, что там будет похоронена его жена, если только она останется его

<sup>1</sup> Подробнее об этих расчетах см.: *Свенцицкая И.С., Годер Д.Г. Семья в городах провинции Азия в II–III вв. // Город и государство в античном мире. Л., 1987.*

женой (МАМА.VIII.576). При распаде брака дети не всегда оставались с отцами; так, в Афродисии в одном склепе с владельцем должен быть похоронен и пасынок (сын жены), причем нет указаний на усыновление (МАМА. VIII.559). Распад семейных связей, ослабление гражданской солидарности меняли положение женщин из низов населения, приводили к увеличению слоя работающих женщин. Женщины были вовлечены в текстильное производство в качестве прядильщиц – весьма непрестижная профессия. Цельс, чтобы подчеркнуть низкое происхождение Иисуса, называет его мать нищей пряхой (хотя в евангельских текстах таких сведений не содержится). Были женщины, зарабатывавшие себе на жизнь (и подчас неплохо) торговлей; в "Деяниях апостолов" упоминается Лидия, продававшая пурпурные ткани и имевшая собственный дом; характерно, что она была переселенкой из Малой Азии в Македонию (16:4). Были женщины-актрисы, в частности, участвовавшие в мимах; неоднократные упоминания в христианской литературе блудниц говорит о распространении и этой древнейшей профессии. Что касается женщин из верхов провинциального общества, то они активно стремились играть ведущую роль в жизни своего города. Многочисленные надписи упоминают знатных женщин в качестве благодетельниц полисов. Появляются такие титулы как "Дочь города" и "благодетельница полиса" (IGRR.III. 704), "Мать полиса" (МАМА. VIII.492); женщины эти обладали большими средствами, на которые возводили общественные сооружения, они занимали должности жриц императорского культа и местных божеств (например, Планкия Магна – демиург города, жрица императора и Великой матери), выступали в качестве агонотетов – организаторов празднеств (IGRR.IV.656); их провозглашали почетными председателями союзов, образованных вокруг гимнасиев (Ibid. III.584; IV.687). Женщины стремились проникнуть в мужские союзы: так, женские имена встречаются в списке герусии города Себасте (II в. н.э. – Ibid.IV.690), но их было очень мало, всего три. В отдельных случаях женщины пытались создавать свои объединения вокруг гимнасиев (вероятно, по образцу союзов старцев и "молодых"): в г. Дорилее (Малая Азия) существовала "гимнасиарх женщин" (Ibid. IV.522). Вопрос об участии женщин в частных религиозных союзах не вполне ясен. В некоторых уставах союзов оговорено разрешение присутствовать на празднествах женам членов союза, но сами они полноправными членами, по всей вероятности, не являлись<sup>2</sup>. В объединениях вокруг культа Диониса входили мужчины и женщины, но их собрания проходили раздельно<sup>3</sup>. В I в. до н.э. в малоазийской Филладельфии был создан союз, куда на равных правах входили рабы и

---

<sup>2</sup> Sokolowski F. Lois sacrées de cités grecques. P. 1969. N 20.

<sup>3</sup> Ibid. N 181; Nilsson M.P. The Dionysiae Mystery of Hellenistic and Roman Age. Lund, 1957. P. 9.

свободные, мужчины и женщины<sup>4</sup>, но такие союзы были исключением. Такое положение было не только в античном обществе; в Кумранской общине женщины также не могли быть полноправными членами.

Честолюбивые стремления женщин разных слоев наталкивались на стойкую традицию недопущения их к активной общественной и политической жизни, к таинствам мужских религиозных союзов. Не удивительно, что христианская проповедь, обращенная, по существу, ко всем социально или морально обездоленным, не разделявшая женщин и мужчин, нашла отклик в душах первых. Евангелия Нового завета позволяют говорить о том, что женщины занимали определенное место среди последователей Иисуса. Женщины сопровождают его, он исцеляет их, посещает их дома. В Евангелии от Луки рассказывается, что женщины, рыдая, провожали его к месту казни (Лк.23:28). Марк называет поименно женщин, стоявших у креста, которые пришли с Иисусом из Галилеи и служили (*διηκόνουν*) ему (Мк.15:40–41). В дальнейшем, когда христианские еkkлeсии появились за пределами Палестины, женщины продолжали к ним примыкать. В "Деяниях апостолов" и посланиях Павла упоминаются женщины-христианки, в том числе и поименно. Христианство принимали супружеские пары (например, соратники Павла Акила и его жена Прискилла – ДА. 18–21); родственницы христианских проповедников (четыре дочери диакона Филиппа – ДА.21:9); в "Послании к римлянам" Павел приветствует некую Юнию, которую он называет своей родственницей, Нирея и его сестру (16:7,15). Судя по именам, среди женщин могли быть иудеянки (Мариам), возможно вольноотпущенницы (Юния и Юлия); имя Персида могло принадлежать рабыне (Римл.16). Но к христианам приходили и одинокие женщины, какой была Лидия – торговка, переселенка из Тиаири. Переселенкой, судя по имени, была и Дамарь, которая последовала за Павлом во время его проповеди в Афинах (ДА. 16:14; 17:34). Переселенки, лишённые традиционных связей, обретали в христианских общинах не только надежду на спасение, но и ощущение разрушенного единения как внутри небольшой реальной группы верующих, так и в братстве всех христиан, которые при всей своей малочисленности почитали себя жителями ойкумены. Интерес представляет еще одна женщина-христианка, мать соратника Павла Тимофея: она была "уверовавшая" иудеянка, а муж ее был эллином. Мы имеем дело здесь со смешанным браком, который был запрещен иудейскими религиозными нормами. Жена в таком браке должна была чувствовать себя отступницей, и христианство, еще не порывавшее с иудаизмом, но уже создававшее новую систему ценностей, должно было дать ей точку опоры.

<sup>4</sup> *Sokolowski F. Lois sacrées d'Asie Mineure. P., 1954. N 20.*



Портрет римлянки. Рим. Около  
400 г. н.э.

Среди женщин, последовавших за первыми христианскими проповедниками, были и те, кто происходил из высших слоев общества: во всяком случае, этот факт особо подчеркивается в "Деяниях апостолов": так, в Фессалонике к Павлу и Силе присоединилось немало женщин "из первых" (в синодальном переводе – знатных – 17:4); а в Берое уверовали, наряду с мужчинами "благородные" (τῶν εὐσχημόνων, в синодальном переводе – почетные: 17:12; характерно, что оба эпитета отнесены только к женщинам). Можно

предположить, что первыми из верхов городского населения восточных провинций к христианам приходили именно женщины.

Нехристианские источники также подчеркивают активное участие женщин в христианских еkkлeсиях. Цельс упоминает о проповедях "глупым женщинам", о том, что собрания проводятся на женской половине домов (IV.55). Лукиан, рассказывая в своем сочинении "О кончине Перегрини", как его героя посадили в тюрьму за приверженность христианству, пишет, "Уже с самого утра можно было видеть у тюрьмы каких-то старух, вдов, детей-сирот" (имеются в виду христиане, стремившиеся помочь Перегрину) (*Lucian*.12).

Вероучительным обоснованием принятия женщин в христианские общины была идея об единении всех верующих во Христе, независимо от этнических, социальных и половых различий, сформулированная Апостолом Павлом: "Нет уже иудея, ни язычника (в греческом тексте – эллина); нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе" (Гал. 3:28). Все различия свойственны земному, преходящему миру, и не имеют значения для мира Духа. В гностических учениях эта идея полного слияния мужского и женского нашла свое наиболее полное воплощение.

Единение во Христе и равенство в вере подразумевало и активную проповедническую деятельность христианок. В Послании к филиппийцам Павел обращается к двум женщинам – Евдокии и Синтихии и просит своего соотрудника помогать им, "подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом..." (4:22–3). Таким образом, можно думать, что эти женщины (а их имена упомянуты на первом

месте в обращении Павла в четвертой главе послания) проповедовали евангелие вместе с мужчинами. Женщины-христианки пророчествовали в собраниях христиан; так, обладали этим даром четыре дочери диакона Филиппа из Кесарии (он назван также "евангелистом" – ДА. 21:8–9). О том, что подобные пророчицы существовали и в других общинах, свидетельствуют слова Павла, который в Первом послании к коринфянам устанавливает правила поведения в молитвенных собраниях: в частности, женщины, молящиеся или пророчествующие, должны быть с покрытой головой (11:5). В еkkлeсиях первых веков были диакониссы; к ним относится Фива, диаконисса "церкви Кенхрейской", которую просит принять Павел в Послании к римлянам и называет ее своей помощницей (16:1–2). Диакониссами были и рабыни-христианки, которых допрашивал Плиний Младший во время расследования дела о христианах в Вифинии (X.96.8 – *ministrae*)<sup>5</sup>.

В харизматических общинах эмоциональность и экстаичность женщин должны были иметь благоприятную почву для выражения. Однако это создавало и определенные трудности для внутренней жизни христианских еkkлeсий. В том же Первом послании к коринфянам, где Павел говорит о пророчествующих женщинах, он формулирует правила поведения во время молитвенных собраний. Таким правилом было требование женам молчать: "если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих, ибо неприлично жене говорить в церкви" (14:35). В Первом послании к Тимофею это требование повторено: "Жена да учится в безмолвии со всякою покорностью" (2:11). Историк христианской церкви М.Э. Поснов полагает, что эти положения "очень трудно примирить" с фактом признания Павлом пророчествующих женщин<sup>6</sup>. Можно предположить, что пророчествовали только незамужние женщины (о дочерях Филиппа, в частности сказано, что они были девицы), но никаких ограничений для пророчеств ни в "Деяниях апостолов", ни в посланиях Павла не оговорено; мне кажется, что требование молчания не относилось к настоящим пророчицам; недаром после наставлений женам Павел добавляет: "Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет, пусть не разумеет" (14:37–38). Но как традиционное отношение к женщине, так и открытое проявление эмоций, свойственное фанатично уверовавшим женщинам, лежали в основе стремления Павла упорядочить проведение

<sup>5</sup> О женщинах-диакониссах в первых христианских общинах см.: Die Frau im Urchristentum. Freiburg, 1987. S. 320 f. Интересно отметить, что в средние века некоторые женские имена из посланий (например, Юлия) интерпретировались как мужские. См.: Ibid. S. 328.

<sup>6</sup> Поснов М.Э. История христианской церкви. М., 1990. Ч. 17 С. 79. Он отмечает, что женщина играла большую роль в жизни христианской общины и пропаганде ее учения.

собраний христиан. Вероятно, женщины претендовали и на руководство такими собраниями: в Первом послании к Тимофею (которое не все ученые относят к подлинным посланиям Павла, но, возможно, составленном после его смерти учениками), автор его пишет: "Итак желаю, чтобы на всяком месте произносили молитвы мужи, воздевая чистые руки без гнева и сомнения" (2:8). Подчеркнутое пожелание, чтобы молитвы (перед собранием) возносили мужчины, говорит за то, что такой порядок еще не стал правилом во всех христианских еkkлeсиях.

Другой реальной проблемой, которая стояла перед христианскими проповедниками в связи с участием в еkkлeсиях женщин наравне с мужчинами, было отношение между полами. Отсутствие семейных связей у многих женщин при сознании, не всегда достаточно глубоко понятого единения в вере привело к тому, что Павел в Первом послании к коринфянам называл "блудодеянием": "Есть верный слух, что у вас появилось блудодеяние, и притом такое, какого не слышно даже у язычников, что некто вместе жены имеет жену отца своего" (5:1). Далее Павел требует изгнать блудодея из своей среды и не общаться с ними, причем апостол подчеркивает, что речь идет именно о блудодеях из христиан, а не внешних, которых будет судить Бог<sup>7</sup>. Не случайно в этом Послании содержатся наставления по поводу брака или безбрачия (7:1–16). Павел не требует аскетизма; он даже признает браки между христианами и язычниками и выступает против развода с неверующим супругом по инициативе христианина (христианки): только если неверующий хочет развестись, то пусть разводится. Павел, таким образом, стремился упорядочить этот аспект отношений внутри христианских общин (как и многие другие – свободных и рабов; христиан, имевших между собой тяжбы и т.п.).

Проблема женщин, конкретно, вдов-христианок затронута в Первом послании к Тимофею. Судя по этому посланию, на содержании общины находилось большое количество вдов, что было достаточным бременем, ложившимся на ограниченную казну общины. Автор послания полагает, что те, у кого есть родственницы-вдовы должны сами о них заботиться, чтобы община могла "довольствоваться истинных вдовиц" (5:16). По-видимому, для оказания помощи вдовам избиралась одна; она должна была соответствовать требованиям: быть не моложе 60 лет, будучи один раз замужем, известная по добрым делам, воспитавшая детей, принимавшая странников и т.п. Резко выступает автор послания против молодых вдовиц, которых не следует принимать (имеется в виду – на содержание). Такие вдовы, по словам автора послания, впадают

---

<sup>7</sup> Возможно, столь распространенные обвинения против христиан в разврате при всем злостном преувеличении (см., например: *Octav.* 9) имели некоторые основания в свободном поведении женщин внутри первых христианских общин.



*Задрипированная женщина.  
Надгробная статуя. Аквилея.  
II в. н.э.*

*Изображение женщины-христианки  
из катакомб. Иордания. III в. н.э.*

в роскошь в противность Христу; притом они, "будучи праздны, причаются ходить по домам, и бывают не только праздны, но и болтливы, любопытны, и говорят, чего не должно" (5:11–13). Поэтому молодые вдовы должны вступать в брак, рожать детей, управлять домом. Разумеется, эти раздраженные слова в адрес молодых женщин совсем не отражают поведения всех – и даже большинства – христианок, но говоря о роли женщин внутри христианских общин, мы не должны забывать и о тех реальных конфликтах, которые порождало участие их в еkkлeсиях наравне с мужчинами.

В течение II в. по мере складывания иерархической церковной организации женщины были оттеснены от активной проповеднической деятельности и религиозной службы. Это касается прежде всего того направления в христианстве, которое стало ортодоксальным, но в других течениях II–III вв., условно называемых еретическими, женщи-



ны продолжали играть значительную, а иногда и ведущую роль. Так, Тертуллиан, рассказывая о поведении еретиков, с возмущением пишет: "А женщины их чего только не позволяют? Они осмеливаются учить, вступать в прения, заклинать, обещать исцеление, и, может быть, и крестить" (Praescr. haer. XLI). В последнем Тертуллиан не был уверен; он еще раз пишет о возможности совершения обряда крещения женщинами в другом сочинении (De bart. XVII): "Неужели они будут настолько дерзки, что осмелятся также крестить?". Он называет и конкретных женщин, связанных с неортодоксальными учениями: так, он говорит об ученике Маркиона Апеллесе, который был соблазнен женщиной по имени Филумена и под ее диктовку писал откровения (Praescr. haer. XXX). В этом случае, вероятно, можно думать не о простом "соблазнении", а о сознательной проповеди в паре, символизирующей единство мужского и женского начала, что явилось следствием гностических влияний.

В движении монтанистов, выступавших против епископальной церковной организации, большую роль играли женщины: пророчицы Прискилла и Максимилла, на которых, по их словам, сошел Дух ("Параклет"). Возможно, они не только устно пророчествовали, но и записывали свои речения: во всяком случае, Ипполит, говоря о фригийской ереси, пишет что еретики получили "от них" (т.е. от Прискиллы, Максимиллы и Монтана) "божественные книги" (Philos. VIII. 19).

В III в. в капподокийской Кесарии возникло движение, возглавляемое женщиной. Суть этого движения неясна – о нем сообщил кесарийский епископ Фирмилиан Киприану (*Supr. Epist. XXV*); известно, что эта женщина проповедовала от имени святого духа (т.е. тоже была своего рода пророчицей), сама совершала главные христианские таинства – крещение и евхаристию. Сила ее внушения была такова, что к ней присоединились местный диакон и пресвитор. Сторонники ортодоксальной церкви объявили ее орудием "нечистого духа", и движение, по видимому, сошло на нет. Эти примеры показывают, что женщины занимали существенное место в тех течениях христианства, которые продолжали традиции харизматических общин. В рамках ортодоксальной организации женщины довольно долгое время продолжали сохранять свои позиции в качестве диаконов, например, в сирийских церквях<sup>8</sup>; диаконовсы упоминаются в христианских надгробиях Малой Азии, где иногда они названы диаконами (MAMA. I.194, 324, 383; VII. 91; VIII.64, 318). Женщины из высших слоев общества, приверженные христианству, много сил и средств отдавали благотворительности на пользу церкви: на их землях сооружались подземные кладбища, в их домах собирались христиане и устраивались службы (так называемые *tituli*);

---

<sup>8</sup> Die Frau im Urchristentum. S. 335.

впоследствии некоторые из таких владелиц были сделаны святыми (Сабина, Бальбина, Анастасия – в Риме; некоторые катакомбы также названы по имени тех, кто предоставил земельные участки – катакомбы Присциллы, Домитиллы, Коммодиллы, Агнессы, Оттавиллы и др.<sup>9</sup>). Среди подобных женщин были, по всей вероятности, женщины замужние (в сочувствии к христианам подозревалась даже жена Диоклетиана), любовницы высокопоставленных лиц (например, Марция, любовница Коммода), но главными героинями христианской литературы II–III вв. становятся девственницы, готовые пожертвовать жизнью во имя сохранения своей чистоты. Новозаветное христианство вполне терпимо относилось к браку; ближайшие ученики Иисуса имели жен (например, Петр, чью тещу исцелил Иисус), а Павел, как уже говорилось, в некоторых случаях даже рекомендовал вступление в брак. Однако для христианок, не имевших возможности реализовать себя в пророческом экстазе (ибо в ортодоксальной церкви от имени Бога выступали только клирики) подвиг воздержания становится своего рода сублимацией, трансформацией эмоционального влечения, с одной стороны, и стремлением к героической роли, с другой. Женская аскеза зародилась в христианстве, возможно, не раньше мужской, но именно эта аскеза раньше стала предметом восхваления и восхищения. Примером могут служить "Деяния Павла и Феклы", созданные в конце II в. Хотя в названии апокрифа на первом месте стоит имя Павла, главной героиней этого произведения была Фекла, страстная девственница, претерпевающая муки во имя сохранения своего девства<sup>10</sup>. По своему жанру "Деяния Павла и Феклы" – любовный роман "наоборот", где место любви земной занимает любовь духовная, но обладающая столь же сильной эмоциональностью. Фекла настолько любит своего духовного наставника Павла, что сам Иисус – чтобы поддержать ее в минуты мук – принимает облик Павла (что могло показаться кошунственным многим читателям, но что достаточно точно отражало женскую психологию). Тертуллиан (*De bart.* XVII) утверждает, что деяния были написаны неким пресвитором из Азии от имени Павла (хотя дошедший до нас рассказ ведется от третьего лица), он был в этом уличен, лишен сана и изгнан из церкви; можно думать, что не только псевдоавторство, столь распространенное при создании апокрифической литературы, послужило причиной сурового наказания, но и содержательная сторона сочинения. Однако "Деяния Павла и Феклы" оставались любимым чтением христиан и были переведены на многие языки. В пассионах мучениц часто подчеркивается их девственность; существует серия христианских преданий о благочестивых девах, ко-

---

<sup>9</sup> *Catacombs and Basilicas.* Firenze, 1989. P. 6.

<sup>10</sup> Этот апокриф в переводе С.С. Аверинцева опубликован в кн.: *От берегов Босфора до берегов Евфрата.* М., 1987. С. 128 и след.

торые кончают самоубийством во времена Диоклетиана, чтобы не быть обесчещенными<sup>11</sup>. Девственность была не только литературным образцом: Киприан говорит о существовании в христианских общинах дев, причем к девам относились только те, кто давал обет целомудрия (Epist. VII.1). Таким образом, если во времена апостола Павла в экклезиях были "истинные вдовы", то в III в. появились "истинные девы". Некоторые мученицы погибли по доносу тех, кто не мог добиться их любви<sup>12</sup>. Возможно, с христианками-девственницами связана и одна не вполне ясная надпись из Лидии (Hellenica. XI–XII. P. 424. N 5): Аммиан, сын Антифонта ставит надгробие себе (подразумевается – при жизни) и Аполлонии, девственной жене (παρθενικῆ γυναικί), и верным, т.е. верующим, потомкам (эти слова идут после небольшой лакуны). Значит ли эпитет, примененный к Аполлонии, что она, став женой лишь формально, сохраняла обет девственности (тогда потомки для нее – не по прямой линии), или муж подчеркивает ее добрачную девственность (может быть, принадлежность к группе дев в христианской экклезии) и непорочный образ жизни – выяснить сложно, но представление о непорочности как важнейшей добродетели женщины-христианки отражено в этой надгробной надписи: оно вошло в сознание рядовых верующих.

Наряду с девственницами в христианских писаниях существуют и образы раскаявшихся грешниц. Интересен в этом отношении образ женщины из Деяний Фомы, созданных в III в. Юноша, обращенный Фомой, умоляет свою возлюбленную отказаться от плотских наслаждений; женщина отказывается. Тогда юноша, давший обет целомудрия, в отчаянии убивает ее. Апостол Фома, узнав о преступлении, воскрешает женщину, и она, очнувшись, рассказывает окружившим ее людям о путешествии своей души по аду, пока тело было бездыханным. Страшный черный человек, ее провожатый, показывал ей мучения грешников в ямах и пещерах: среди них были и прелюбодеи. Но по повелению Христа она вернулась к жизни. Грешница припадает к ногам апостола, умоляя о прощении; она дает обет во всем следовать учению апостола и вести непорочную жизнь<sup>13</sup>. В образе этой блудницы отразилось языческое представление о темной женской природе, которая даже христианина может толкнуть на преступление (мотивация убийства заключалась в том, что юноша не мог видеть, как она будет принадлежать другому). В то же время христиане провозглашали возможность победы над этой демонической сущностью, ее преобразования

---

<sup>11</sup> Лебедева Е.А. Гонения на христиан в Римской империи. СПб., 1904. С. 75.

<sup>12</sup>Такова была судьба Потамиэны, казненной при Септимии Севере; о ней рассказывает Евсевий (HE. VI.5).

<sup>13</sup> Acta Thom. 51–52 (нумерация по изд.: Acta Philippi et Acta Thomae / Ed. M. Bonnet. Lipsae, 1903).

раскаянием и страхом перед наказанием: блудница может стать святой. Тем самым снималось противоречие в восприятии женского начала и создавался образец, к достижению которого должны были стремиться христианки.

Мы остановились только на некоторых аспектах проблемы, связанной с участием женщин в христианском движении первых веков его существования. Роль женщин в распространении нового учения бесспорна, но она менялась во времени и, как мы старались показать, ставила перед проповедниками и богословами сложные этические проблемы.

## МАРИЯ МАГДАЛИНА КОПТСКИХ ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ\*

О Марии Магдалине христианские предания, сохранившиеся во всех четырех евангелиях Нового завета, рассказывают как о верной последовательнице Иисуса Христа. Но на образ Марии Магдалины в литературе гностицизма из новозаветных текстов, возможно, наибольшее влияние оказало предание, содержащееся в 20-й главе Евангелия от Иоанна (14–18), о том, что именно Марии, увидевшей своего воскресшего учителя, который с ней говорил, было поручено им возвестить апостолам о воскресении.

В литературе гностицизма образ Марии Магдалины как получательницы откровения занял видное место. В настоящей статье рассматриваются некоторые тексты, в которых встречается этот образ, поднятые в связи с ним темы, прослеживается, как он укоренен в представлениях гностицизма.

О Марии Магдалине<sup>1</sup> говорится во многих гностических произведениях, сохранившихся на коптском языке: помимо "Евангелия от Марии" и "Пистис Софии" ее упоминают "Евангелие от Фомы", "Евангелие от Филиппа", "Диалог Спасителя", "Мудрость Иисуса Христа" и др.

Начнем с "Евангелия от Марии", дошедшего до нас, хотя и не полностью, в Берлинском папирусе 8502<sup>2</sup>. Как и в других случаях, этот коптский текст представляет собой перевод с греческого<sup>3</sup>. Первая редакция евангелия датируется вторым веком. Подобно другим привлекаемым в данной работе текстам оно написано в духе литературы

---

\* © М.К. Трофимова, 1995.

<sup>1</sup> По мнению известного немецкого коптолога К. Шмидта, в гностических текстах первых веков н.э. вместо полного имени Мария Магдалина (*Μαρία ἡ Μαγδαληνή*) писали коротко – Мария. Если же речь шла о Марии, матери Иисуса, это оговаривалось.

<sup>2</sup> *Till W.C.* Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. 2<sup>e</sup> ed. / Bearb. von H.-M. Schenke. В., 1972. S. 62–77; *Tardieu M.* Codex de Berlin. P., 1984. P. 75–82. Рус. пер. см.: *Трофимова М.К.* К истолкованию коптского гностического текста о восхождении души // Механизмы культуры. М., 1990. С. 63–67.

<sup>3</sup> Ryl. 463.

гностицизма – с опорой на некое "тайное предание", полученное через особых посредников об эсотерическом учении Иисуса<sup>4</sup>.

К гностическим текстам, хотя и обозначаемым в рукописях как евангелия, откровения и пр., принятое для новозаветной литературы жанровое деление мало пригодно. Исходя из специфики текстов, часто построенных в форме диалогов (между подателем откровения и получателем его, между участниками экзегезы и т.д.), ряд исследователей вслед за К. Рудольфом<sup>5</sup> счел возможным гностическому диалогу придать статус литературного жанра.

"Евангелие от Марии" также принадлежит к числу диалогов. Оно подчинено общей для гностицизма теме спасительного знания, ведения. Описанное в "Евангелии от Марии" с помощью изречений из новозаветных текстов, это ведение тем не менее чуждо христианскому вероучению, поскольку новый контекст существенно меняет смысл этих изречений. Слова Иисуса, отнесенные в Новом завете к событиям его земной жизни, приобретают иное значение в гностическом сочинении, где говорится об откровении после воскресения Иисуса<sup>6</sup>.

Тема спасительного знания прямо связана с образом Марии Магдалины, который в этом евангелии можно считать одним из главных. В развертываемом в этом тексте диалоге принимают участие помимо Марии из учеников Петр, Андрей, Левий. Мария представлена в тексте как та, которая способна поддержать и направить пришедших в смятение учеников: «Сказав это, он (Спаситель) удалился. Они же (ученики) были в печали, пролили обильные слезы и сказали: "Как пойдем мы к язычникам и проповедаем евангелие царствия Сына человека? Если они не сберегли его, как они сберегут нас?" Тогда Мария встала, приветствовала всех их и сказала своим братьям: "Не плачьте и не сомневайтесь, ибо его благодать будет со всеми вами и послужит защитой вам. Лучше же восхвалим его величие, ибо он приготовил нас и сделал нас человеками". Сказав это, Мария обратила их сердца ко благу, и они начали рассуждать о словах Спасителя» (9. 5–23).

Марии открыто то, что сокрыто для других учеников, ей доступно видение. И выражения, в которых говорится об этом в тексте, похвала, которую она стяжает ("Блаженна ты, ибо не дрогнула (ΝΤΕΚΙΜ ΑΝ)<sup>7</sup> при виде меня") подчеркивают высокую степень приобщенности Марии к гносису: «Петр сказал Марии: "Сестра, ты знаешь, что Спаситель любил тебя больше, чем прочих женщин. Скажи нам слова Спасителя,

<sup>4</sup> Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2. С. 171–183.

<sup>5</sup> Rudolph K. Der gnostische Dialog als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur. Halle; Wittenberg, 1968. S. 85–107.

<sup>6</sup> Pasquier A. L'Évangile selon Marie. Québec, 1983. P. 62.

<sup>7</sup> Понятие, чрезвычайно важное в гностицизме. Оно в одном смысловом ряду с такими понятиями, как "вечность", "жизнь", "совершенство".

которые ты вспоминаешь, которые знаешь ты – не мы, и которых мы и не слышали". Мария ответила и сказала: "То, что скрыто от вас, я возвещу вам это". И она начала говорить им такие слова: "Я, – сказала она, – я созерцала Господа в видении, и я сказала ему: "Господи, я созерцала тебя сегодня в видении". Он ответил и сказал мне: "Блаженна ты, ибо не дрогнула при виде меня. Ибо где ум (νοῦς), там сокровище". Я сказала ему: "Господи, теперь скажи: тот, кто видит видение (ὄραμα), – он видит его душой (ψυχῆ) или духом (πνεῦμα)?" Спаситель ответил мне и сказал: "Он не видит душой или духом, но ум, тот, который между двумя, он тот, который видит видение..."» (10.1–23).

Как ни высока роль Марии, собеседницы Иисуса, получательницы откровения, именно она вызывает недовольство в среде учеников. Вот как это описано в тексте. Рассказав об открытом ей пути души в вечность, в молчание, «... Мария умолкла, так как Спаситель говорил с ней до этого места. Андрей же ответил и сказал братьям: "Ну, что вы можете сказать по поводу того, что она сказала. Что до меня, я не верю, что Спаситель это сказал. Ведь кажется, эти учения суть иные мысли". Петр ответил об этих самых вещах. Он спросил их о Спасителе: "Разве говорил он с женщиной втайне от нас, не открыто? Что же, соберемся, все будем слушать ее? Он выбрал охотнее ее, чем нас?"<sup>8</sup> Тогда Мария расплакалась и сказала Петру: "Брат мой Петр, что же ты думаешь? Не думаешь ли ты, что я сама это выдумала в моем сердце или я лгу о Спасителе?" Левий ответил и сказал Петру: "Петр, ты вечно гневаешься, ныне я вижу тебя – ты сражаешься с женщиной как противник. Однако, если Спаситель счет ее достойной, кто же ты сам, чтобы ее отбрасывать? Несомненно, Спаситель знал ее очень хорошо (ἀσφαλῶς)<sup>9</sup>. Из-за этого он любил ее более, чем нас. Лучше устыдимся, облечемся совершенным человеком..."» (17.7–18.16).

В этой сцене против Марии – Андрей и Петр. Обозначены причины расхождения. Андрей, после сказанного Марией, сомневается, что Спаситель мог наставлять в подобных учениях: "Ведь, кажется, эти учения суть иные мысли". Эта реплика в духе обличительных речей тех христиан второго века, которые упрекали гностиков за то, что те допускали великое разнообразие всякого рода учений<sup>10</sup>. Петр же не верит, что Спаситель мог передать свое учение женщине, втайне, не открыто. Он не скрывает раздражения, что именно женщина претендует на роль получательницы откровения и как бы наставницы: "Что же, соберемся, все будем слушать ее? Он выбрал охотнее ее, чем нас?" – иронически

---

<sup>8</sup> В греческом фрагменте эти слова принадлежат Андрею (Ryl. 463).

<sup>9</sup> Досл. "надежно", "тщательно". Слово из того же смыслового ряда, о котором см. прим.

<sup>10</sup> *Iren. Adv. Haer.* III. 2.1.

вопрошает Петр. Левий, который на стороне Марии, корит Петра: "Петр, ты вечно гневаешься, ныне я вижу тебя – ты сражаешься с женщиной как противник".

К этому сюжету – соперничеству Петра (и некоторых других учеников Иисуса) и Марии Магдалины – постоянно возвращались авторы гностических сочинений. Сознывая, что в гностических писаниях заявляет о себе одна из форм вымысла, трудно все же не вспомнить, что составляли их и читали в то время, когда такой ревнитель христианства, как Тертуллиан, клеймил: "А у жен еретических какова отвага! Они ведь осмеливаются учить, спорить, заклинать, излечивать, даже крестить"<sup>11</sup>.

Тема враждебного отношения Петра к Марии, посягающей на то, что ей, как женщине, не может быть доступным, поднята и в "Евангелии от Фомы"<sup>12</sup>, также дошедшем на коптском языке (на греческом сохранилось лишь несколько его фрагментов)<sup>13</sup>. Этот памятник в отличие от "Евангелия от Марии", происхождение которого связывают с Египтом, считают сложившимся на почве сирийской культуры и относятся к промежутку от второй половины I в. до времени около конца II в. н.э. Содержащиеся в нем изречения Иисуса (logia), близкие каноническим текстам, претерпели гностическую редакцию, что позволяет рассматривать евангелие в контексте гностической литературы.

В этом сочинении привлекают внимание два изречения, которые можно поставить в связь между собой. Первое – 114 (118): «Симон Петр сказал им (ученикам): "Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни". Иисус сказал: "Я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым (ΝΟΥΠΝΑ ΕΦΟΝΣ), подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая сделается мужчиной, войдет в Царствие небесное"». Звучит та же тема напряженного отношения Симона Петра к Марии. Его требование, чтобы Мария ушла из среды учеников, обосновано общим соображением: "женщины недостойны жизни". И следует ответ Иисуса, допускающий для всякой женщины "войти в Царствие", но при определенном условии.

Текст понуждает к его истолкованию. Для начала, вероятно, стоит вспомнить слова Левия после раздраженной реплики Петра – его призыв ко всем – "облечься совершенным человеком" (Ев. от Марии. 18.16). Перекликается изречение 114(118) и с другим – 22(27), где тема

<sup>11</sup> De Praescriptione Haereticorum. 42. Ср.: 1 Кор. 14.34; Кол. 3.18; Эфес. 5.24; 1 Тим. 2.11–12.

<sup>12</sup> L'Évangile selon Thomas / Texte copte ét. et trad. par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et 'Abd al Masih. Leiden, 1959. Рус. пер. см.: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 160–170.

<sup>13</sup> Ryl. I. 654–655.



женщины также затронута: «Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: "Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в Царствие". Они сказали ему: "Что же, став младенцами, мы войдем в Царствие?" Иисус сказал им: "Когда вы сделаете двоих одним (ΟΥΔ), и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним единственным (ΜΠΙΟΥΔΑΟΥΩΤ), чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза́ вместо гл́аза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, – тогда вы войдете [в Царствие]"».

Здесь обращают на себя внимание дважды повторенные слова об "одном". Через эту установку на "одного", на пресечение разорванности единого, на снятие двойственности (мужчина и женщина), можно подойти к пониманию ответа Иисуса в изречении 22(27), его слов о преодолении женщиной ограниченности своей природы и возможности подобно мужчинам стать "духом живым" и войти в "Царствие".

Комментаторы<sup>14</sup> связывают этот текст с темой андрогина, которая, действительно, представлена в гностицизме. Например, в "Апокрифе Иоанна", сохранившемся в разных редакциях на коптском языке и, очевидно, существовавшем на греческом ранее 185 г., – незаменимом источнике наших знаний о гностической космологии, антропологии и сотериологии, – следы этой темы заметны во многих местах. В качестве примера приведу одно, где говорится об зонах мира горнего: "Это пятерица Эонов Отца, который есть первый Человек, образ незримого Духа; это Проноя, то есть Барбело: мысль и предвидение и неушимость и вечная жизнь и истина. Это пятерица Эонов андрогинных, то есть десятирица Эонов, то есть Отец"<sup>15</sup>. В так называемом "Трактате о начале мира"<sup>16</sup>, коптской рукописи из Наг Хаммади, тема андрогина всплывает неоднократно, так же как в "Мудрости Иисуса Христа"<sup>17</sup>. Примеров можно было бы привести множество, но в этом нет нужды, поскольку в данной работе нас интересует тема андрогина не сама по себе, но лишь в связи с возможным пониманием текстов, связанных с образом Марии Магдалины.

Есть еще одно упоминание имени Марии в "Евангелии от Фомы", а именно, в изречении 21(24): «Мария сказала Иисусу: "На кого похожи

<sup>14</sup> См., например: Pagels E. The Gnostic Gospels. s.l. 1982. P. 71–88.

<sup>15</sup> NH. II.1.9, 2–9. Рус. пер. "Апокрифа Иоанна" см.: Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 189–203.

<sup>16</sup> NH. II.5; XIII.2.

<sup>17</sup> NH. III.4 и Берл. пап. 8502, 3. В другой редакции этот текст назван "Евгност блаженный" (NH. III.3 и V.1).

твои ученики?" Он сказал: "Они похожи на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле"». Между изречениями 22(27) и 21(24) заметна близость. В иносказательной форме в обоих случаях говорится, по сути, об одном. И там и тут образ детей ("младенцев, которые сосут молоко", "детей малых") относится к ученикам. В одном изречении – 21(24) – речь идет об обнажении (свечения в себя одежд, плоти, вещества) и обретении изначального единства, в другом – 22(27) – о выходе из состояния разделенности полов (сфера плоти) и достижении того же единства духа.

В этих аллегориях дает знать о себе мировоззренческая позиция гностицизма: резко отрицательное отношение к веществу, плоти, отвержение мира, как "смеси" духа и вещества, что, в свою очередь, связано с разрывом спасения и творения<sup>18</sup>.

В связи с рассмотренными изречениями из "Евангелия от Фомы" стоит привести фрагмент из "Диалога Спасителя", сочинения, в котором занимающиеся им исследователи видят сплетение текстов разного происхождения, как христианского, так и гностического<sup>19</sup>. Не имея издания коптского текста, мы вынуждены руководствоваться английским переводом. В беседе принимает участие Мария, о которой сказано, что "она говорит как женщина, которая знает Все" (139). Несколько ниже в заинтересовавшем нас фрагменте читаем: «Иуда сказал: "... Когда мы молимся, как следует нам молиться?" Господь сказал: "Молитесь в месте, где нет женщин". Матфей сказал: "Молитесь в месте, где [нет женщин]" – он говорит нам, сказав: 'Разрушьте труды женской природы', – не потому что есть какой-то другой (способ рождения), но потому что они кончат [давать рождение]"». Почти следующие друг за другом эти два места красноречивее любых рассуждений говорят о том, в каких плоскостях ставится в гностицизме вопрос о женщине и как он решается (в отношении знания – положительно, в отношении рождения, плоти, мира – отрицательно).

Мария Магдалина упоминается в "Евангелии от Филиппа"<sup>20</sup>. Оно было составлено, возможно, во второй половине III в. Не исключено, что родиной его была Сирия. В изречении 55 – тема избранности Марии Иисусом и ревности со стороны учеников: «София, которая называется бесплодной, – мать ангелов. И общница (κοινωνός<sup>21</sup>) [Сына – это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более всех учеников, он

<sup>18</sup> *Постноу М.Э.* История Христианской церкви. Брюссель, 1964. Переизд.: Киев, 1991. С. 178–179.

<sup>19</sup> *The Nag Hammadi Library in English.* 2nd ed. Leiden, 1984. P. 230–238.

<sup>20</sup> Рус. пер. см.: *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы... С. 170–188.

<sup>21</sup> О переводе этого слова см.: *Rasser R.* L'Évangile selon Philippe: Introduction // *Révue de théologie et de philosophie.* 1970. CIII, 1. С. 19.

приветствовал ее [целованием] в ее [уста много] раз. Остальные ученики, видя его [любящим] Марию, сказали ему: "Почему ты любишь ее более всех нас?" Спаситель ответил им и сказал: "Почему не люблю я вас, как ее?"» В изречении 32 также говорится о Марии Магдалине: "Трое шли с Господом все время. Мария, его мать, и ее сестра, и Магдалина, та, которую называли его общницей (κοινωνός). Ибо Мария – его сестра, и его мать, и его общница (ΤΕΥΣΩΤΡΕ)". К пониманию этих изречений в "Евангелии от Филиппа" следует подходить с учетом метафоричности его языка и общей направленности сочинения. Вопросы богословия рассматриваются в нем в духе гностических спекуляций о браке духовном и других таинствах, о символических и т.д.

Рассмотренные выше тексты, хотя и дают возможность составить некоторое представление о месте образа Марии Магдалины в литературе гностицизма, но по объему своему, по частоте упоминаний этого образа, по степени его раскрытия не идут в сравнение с тем, что дает такой памятник, как "Пистис София".

Текст, содержащийся в коптском пергаменном кодексе, датированном временем между 340 и 360 гг.<sup>22</sup>, принято обозначать либо по сохранившемуся названию одной из его четырех частей – "Пистис София", либо – по наименованию самого кодекса (Лондонский, Аскевианский). Он представляет собой перевод с греческого. Время, к которому приурочивают составление оригинала, зависит от того, с кем связывают памятник. Поэтому пяти гипотезам о возможном авторе сочинения – валентинианец, последователь Марка, офит, архонтик, гностик в узком смысле слова<sup>23</sup> – отвечают даты – от II в. по 20-е годы IV в.<sup>24</sup>

"Пистис София" (именно так будем в дальнейшем называть эту рукопись), хотя и известна с конца XVIII в., исследована сравнительно мало. В рукописи 356 страниц, по форме это диалог: возвратившийся к ученикам после своего вознесения Иисус, беседует с ними на горе Элеонской. Из собеседников Иисуса названы Иоанн, Петр, Андрей, Филипп, Фома, Матфей, Мария-мать, а также другие ученики и женщины. Однако главная роль среди них принадлежит Марии Магдалине. Ее имя повторяется в тексте десятки раз, из 46 вопросов, заданных Иисусу, 39 поставлены ею. Но, разумеется, дело не в числе упоминаний. Здесь невозможно так же полно, как это было сделано по другим текстам, ознакомить читателей с материалом, содержащимся в "Пистис Софии" и имеющим отношение к образу Марии Магдалины – его слишком много. Поэтому остановимся только на некоторых, принципиально важных особенностях его, цитируя лишь наиболее показательные места.

<sup>22</sup> Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. P., 1986. Vol. 1. P. 66.

<sup>23</sup> См.: Epiph. Panarion. XXVI.

<sup>24</sup> Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction... С. 80–82.

Именно этот памятник дает возможность судить о роли образа Марии в композиции всего текста. ("Евангелие от Марии" не позволяет этого сделать, так как оно дошло с большими изъянами.) Диалог разворачивается вокруг тайн мироздания, которые Иисус обещает открыть своим слушателям. В тексте об этом говорится многократно в таких словах: «Тогда сказал им Иисус милостивый: "... Так, с этого часа я буду говорить с вами открыто от начала истины до ее совершенства, и я буду говорить с вами лицом к лицу без притчи; я не скрою от вас с этого часа ничего из тех, которые принадлежат Вышине, и тех, которые принадлежат месту истины. Ведь мне дана власть Неизреченным и первой Тайной всех тайн говорить с вами – от начала до Полноты (πληρωμα) и от внутреннего до внешнего и от внешнего до внутреннего. Так, слушайте, я скажу вам обо всем"» (С. 8–9, гл. 6)<sup>25</sup>.

В первый раз имя Марии упомянуто на странице 26 коптской рукописи в главе 17. Она откликается на призыв Иисуса дать толкование сказанному им: «Когда это, вот, он сказал своим ученикам, он сказал им: "Кто имеет уши слышать, да слышит!" И было, когда Мария услышала эти слова, которые сказал Спаситель, она устремила свой взор в воздух на час и сказала: "Господи, вели мне говорить открыто!" Ответил Иисус милостивый, он сказал Марии: "Мария, блаженна, то, что я совершу во всех тайнах тех, которые принадлежат Вышине, скажи открыто, ты, которой сердце более, чем всех твоих братьев, направлено в Царствие Небес"». За этим идет речь Марии с ее объяснением услышанного. По окончании же ее слов следует реплика Иисуса с похвалой Марии: «И было, когда Мария кончила говорить эти слова, он сказал: "Хорошо, Мария, ибо блаженна ты перед всеми женами, которые на земле, ибо будешь ты – Полнота всяческой Полноты и совершенство всех совершенств"» (С. 28, гл. 19). Далее вопрос Марии, обращенный к Иисусу, позволяет ему развить сказанное им. Вопросы и ответы сменяют друг друга, причем значимость произносимого Марией оттеняется одобряющими словами Иисуса. В беседу вступают остальные ее участники, но ведущая роль Марии сохраняется, ее вопросы, ее реплики часто задают направление движению диалога.

Эта первенствующая роль Марии подчеркнута ревностью Петра. Тема уже знакомая по другим текстам, – она трижды возникает и в "Пистис Софии". В главе 36 (С. 58) вспыхивает Петр: «И было, когда Иисус сказал эти слова своим ученикам, он сказал: "Понимаете ли вы, как говорю я с вами?" Вскочил Петр, он сказал Иисусу: "Господи мой,

<sup>25</sup> Ср. С. 15, гл. 8; С. 15–16, гл. 9, и мн. др. Этот и следующие переводы с коптского выполнены автором по изд. текста: Pistis Sophia / Neu Hrsg. von C. Schmidt // Coptica. 2. Kopenhagen, 1925. При цитировании "Пистис Софии" "С." означает страницу по этому изд., а "гл." – главу, согласно делению Х. Шмидта в немецком пер. См.: Schmidt C. Koptisch-gnostische Schriften. 2. Aufl. B., 1954.

не можем мы терпеть эту женщину<sup>26</sup>, отнимающую у нас место и никому из нас не дающую говорить, но говорящую много раз"». Вторично о враждебности Петра говорит Мария в главе 72 (С. 162): «И было, когда первая Тайна<sup>27</sup> кончила говорить эти слова ученикам, Мария вышла вперед, она сказала: "Господи мой, мой ум (νοῦς) разумен (νοερός) во всякое время, чтобы заставить меня выйти вперед всякий раз и возвестить разрешение слов, которые она<sup>28</sup> сказала; но я боюсь Петра, потому что он угрожает мне и ненавидит наш род." Когда же она сказала это, первая Тайна сказала ей: "Каждому, кто будет исполнен в Духе света, никто не сможет помешать выйти вперед и возвестить разрешение того, что я говорю. Теперь, вот, ты, Мария, возвести разрешение слов, которые сказала Пистис София"». Здесь отношение Петра к Марии переведено в план более общего вопроса об отношении к женскому роду в целом. С другой стороны, причина раздора оказывается несостоятельной перед равным для всех условием "быть исполненными в Духе света". Наконец, в главе 146, С. 377 после вопросов Марии и Саломеи Петр ропщет снова: «Петр сказал: "Господи мой, довольно женщинам спрашивать, (надо) чтобы мы тоже спросили". Сказал Иисус Марии и женщинам: "Дайте место вашим братьям – мужчинам, чтобы они тоже спросили"».

В "Пистис Софии" различимы два плана изложения. Один, – которому отвечают указания на то, когда и где происходит беседа, что как бы вписывает ее в историческую реальность. Тому же плану принадлежат весьма искусно намеченные средствами диалога характеристики отдельных персонажей: Петра с его суровым неприятием женщин в гносисе, Марии Магдалины, живо отзывающейся на всякое слово откровения, Филиппа, кладущего книгу наземь в негодовании от того, что ему не дают возможности высказать свои мысли (С. 71, гл. 42), терпеливого Фомы (С. 81, гл. 46) и других. Иной же план представляет собой речь Иисуса о "тайнах от внешней части внешних частей до внутренней части внутренних частей". Но граница между этими планами достаточно зыбкая.

Уже из первых страниц "Пистис Софии" следует, что участники диалога о тайнах мира горнего – сами от него по своему происхождению ("Ваши же души принадлежат Вышине" – С. 11, гл. 7). Да и содержание того, о чем говорит Иисус, предполагает живой отклик учеников, их предрасположенность к пониманию выслушиваемого. В главе 94, С. 218 Иисус призывает каждого из учеников "вести перед собой силу понимания (ἀίσθησις) света", чтобы слушать собранно; в главе 46, С. 84, похвалив учеников за то, что они "разумные и духовные", он

---

<sup>26</sup> Из предыдущего ясно, что речь идет о Марии Магдалине.

<sup>27</sup> Так назван Иисус.

<sup>28</sup> Пистис София.

говорит: "И после этого я наполню вас всем светом и всей силой духа, чтобы вы поняли отныне все, что я скажу вам"; в главе 83, С. 184–185 Мария обращается к Иисусу со словами: "... нет никого в мире людей, ни в Вышине эонов, кто мог бы сказать нам ответ о словах, о которых мы спрашиваем, если не ты один..., ибо мы не спрашиваем так, как спрашивают люди мира, мы вопрошаем о знании Вышины, которое ты дал нам, и мы вопрошаем о виде превосходного вопрошания..." На это отвечает Иисус: "Радуйтесь великой радостью и ликуйте весьма, весьма; если вы спрашиваете меня обо всем надежно, я возликую весьма, весьма, ибо вы спрашиваете меня обо всем надежно и вы спрашиваете так, как должно спрашивать".

В ходе этого диалога-наставления персонажи сами становятся участниками откровения, получателями его. Постепенно роли подателя откровения и получателя сближаются. Кульминация в этом описании пути гносиса приходится на формулы отождествления, хорошо известные в мистической литературе разного рода<sup>29</sup>. Эти формулы произносит Иисус, говоря о тайне Неизреченного. Приведем в выдержках это место, позволяющее ясно увидеть тот новый план, в котором предстают получающие откровение персонажи: "Ныне же, воистину, говорю вам это: каждый человек, который примет сию тайну Неизреченного, тот, который исполнится во всех ее видах и во всех ее расположениях, это человек, который в мире, но он превосходит всех ангелов и он превзойдет их всех еще более; это человек, который в мире, но он превосходит всех архангелов и превзойдет их всех еще более; это человек, который в мире, но он превосходит всех тиранов и он превзойдет их всех; это человек, который в мире, но он превосходит всех господ и он превзойдет их всех; это человек, который в мире, но он превосходит все звезды и он превзойдет их всех..." Следуют все новые определения, построенные по одному образцу. И далее: «... Это человек, который в мире, но восцарствует он со мной в моем Царствии; это человек, который в мире, но он царь в свете; это человек, который в мире, но не от мира он. И, воистину, я говорю вам это: сей человек – это я, и я – это сей человек; и с разрешением<sup>30</sup> мира (κόσμος), то есть когда Все<sup>31</sup> вознесется и когда число всех душ совершенных вознесется и когда я буду царем среди последнего Предстоятеля, будучи царем надо всеми исхождениями света... и над всем числом совершенных душ, тех, которые примут тайну в свете, тогда все люди, которые тайну Неизреченного примут, будут соцарствовать со мной, воссядут они

---

<sup>29</sup> См. Puech H.-Ch. *Gnostic Gospels and Related Documents* / Ed. Hennecke // NT Apocrypha / Ed. Hennecke. L., 1963. Vol. 1. P. 242.

<sup>30</sup> εἰς τὴν παύσησιν. Имеется в виду расторжение разных начал.

<sup>31</sup> πᾶν ἄνθρωπον. В других случаях употребляется греч. πᾶν ἄνθρωπον.

одесную и ошую меня в моем Царствии. И, воистину, говорю вам это: сии люди суть я, и я, я есмь они... Вот, почему я не побоялся и не постыдился назвать вас "братья мои и други мои", ибо будете соцарствовать вы в моем Царствии. Это, вот, я говорю вам, зная, что дам вам тайну Неизреченного, сиречь сия тайна есть я, и я есмь сия тайна» (С. 230–232, гл. 96).

В задачи статьи не входит исследование мироощущения, которое стало почвой для спекуляций о конце мира, преодолении плоти, очищении света. Равным образом мы не намерены рассматривать здесь путь гносиса, при котором приобщение к тайнам мироздания оказывается совпадающим с самопознанием приобщаемого. Это особые темы, однако в приведенных фрагментах материал для размышлений об этом есть. Мы же вернемся к образу Марии Магдалины, однако полностью вычленив его из мировоззренческих сюжетов откровения нельзя, поскольку с ними он связан очень тесно.

Партнерство Марии в диалоге-откровении дает знать о себе в наиболее ответственных местах его. Так, именно Мария вопрошает, превзойдут ли люди мира сего, те, которые обрели тайны света, исхождения Сокровищницы (света) в Царствии света (С. 190, гл. 85). Иисус отвечает на это, воздав хвалу Марии за ее вопрос: "Когда я поведу вас в Место наследования тех, которые получают тайны света, Сокровищница света, Место исхождений, будет для вас как пылинка или только как свет солнца днем" (С. 191, гл. 86). Далее Мария, истолковав сказанное Иисусом в духе евангельского изречения о последних, которые станут первыми, говорит: "Последние суть весь род человеческий, который будет первым в Царствии света..." (С. 199, гл. 87). За этим несколько ниже следует от автора: «И было, когда она сказала эти слова, Спаситель удивился весьма ответам (ἀλοφάστεις) слов, которые она сказала, ибо стала она Духом совсем чистым. Иисус снова ответил, он сказал: "Хорошо, духовная и чистая Мария. Это есть разрешение слов"» (С. 199–200, гл. 87).

Вновь обратившись к Иисусу, Мария объясняет, чем вызвана настойчивость ее вопрошаний обо всех вещах: "... ибо братья мои проповедуют это в роде человеческом, с тем чтобы они<sup>32</sup> услышали, покаялись, спаслись от суровых судилищ лукавых архонтов, пошли к Вышине и унаследовали Царствие света. Так как, Господи мой, мы милосердны не только к себе самим, но мы милосердны ко всему роду человеческому, чтобы они спаслись ото всех судилищ суровых" (С. 201, гл. 88).

Показательно и другое место в произведении, где Мария вторично выступает в роли посредницы между Иисусом и учениками. Выслушав наставления Иисуса и его обещание говорить отныне об истинном

---

<sup>32</sup> Имеются в виду люди.

месте Неизреченного и о роде его, ученики «... склонились и совсем ослабели. Тогда Мария вышла вперед, пала к ногам Иисуса, поклонилась им, вскричала, плача, и сказала: "Смилуйся надо мной, мой Господи! Разве братья мои не услышали и не ослабели от слов, которые ты сказал им? Ныне, вот, Господи мой, о знании всех этих слов, которые ты сказал, что они пребывают в тайне Неизреченного, – но я слышала, ты сказал мне: 'Отныне я начну говорить с вами обо всем знании тайны Неизреченного', – это, вот, слово, которое ты сказал, ты не приблизился к исполнению слова! Поэтому, вот, братья мои услышали, ослабели, кончили понимать (ἀίσθόνεσθαι), как ты говоришь с ними. По поводу слова, которое ты говоришь им, – ныне, вот, Господи мой, когда знание всего этого в сей тайне, каков человек, который в мире, кто сможет помыслить (νοεῖν) сию тайну, и все ее знания и вид всех этих слов, которые ты сказал о ней?" (С. 218, гл. 94).

Этот фрагмент не слишком легкий для понимания, видимо, искаленный коптским переводчиком, мы привели, чтобы дать возможность ощутить тон, в котором Мария Магдалина говорит с Иисусом. Она недоумеает, упрекает. Несмотря на обычную рамку, в которую включено обращение, сама манера вопрошания не униженная, Мария говорит с Иисусом как равная.

Если принять во внимание, что вопрос, вложенный автором "Пистис Софии" в уста Марии, позволяет ему в ответе Иисуса обнаружить самую суть умонастроения, в котором написано произведение, становится очевидным, сколь высоко тем самым поднята роль Марии, поучительницы этого откровения: «И было, когда Иисус услышал эти слова, которые сказала Мария, что ученики начали ослабевать, он ободрил их и сказал им: "Не скорбите, ученики мои, из-за тайны Неизреченного, думая, что вы не помыслите ее. Воистину, говорю вам это: ваша есть сия тайна. И каждый, кто услышит нас, он отречется от этого мира всего и вещества (ὄλη) всего, которое в нем, и отречется от всех мыслей лукавых, которые в нем, и отречется от всех забот эона сего. И ныне, вот, я говорю вам это: всякий, кто отречется от всего мира и всего, что в нем, и подчинится божеству (ΝΤΜΝΤΝΟΥΤΕ), тайна сия будет легче, чем все тайны Царствия света..."» (С. 219, гл. 95).

И, наконец, в той эсхатологической перспективе, которая намечена в словах Иисуса, место Марии Магдалины рядом с Иисусом: "Место, где буду я, там будут со мной двенадцать слуг<sup>33</sup>. Но Мария Магдалина и Иоанн-девственник превьсят всех учеников и всех людей, которые примут тайну в Неизреченном, они будут одесную меня и ошую меня, и я есмь они, и они суть я..." (С. 232–233, гл. 96).

<sup>33</sup> Ср.: Матф. 12, 26.



Таковы некоторые из коптских текстов, где встречается образ Марии Магдалины. Мы старались привлечь внимание к его связи с темой гностицизма, окрашенного чувством отворачивания к земной реальности, желанием уйти от нее в нематериальное, погрузиться в тайны ведения, освободить заточенный в человеке свет и растворить его в Едином.

Что же отличает этот образ в литературе гностицизма от известных по Новому Завету христианских преданий о Марии, женщине из Галилеи, уроженке Магдалы, ревностной последовательнице Иисуса Христа?

Прежде всего – та роль получательницы откровения, которой удостоена Мария. Эта роль, весьма важная в литературе, ориентированной на откровение, сопутствующее тайной посвященности. Историзирующая манера, которая присуща евангельскому рассказу в Новом Завете о жизни Иисуса Христа в мире людей, об уверовавших в него, среди коих была и Мария Магдалина, уступает в коптских текстах манере совсем иной, отвечающей гностической апокалиптике и экзегезе, которая разворачивается в беседах воскресшего Иисуса с избранными учениками. Тут в образе Марии проступают новые черты. Она – не только получательница и истолковательница откровения, но и сама оказывается принадлежащей той сакральной реальности, которая ей открывается.

Образ как бы двоится. Нечто привязывает его к вполне конкретным обстоятельствам (место, время беседы, имена участников), имеющим, видимо, целью придать достоверность всему повествованию. Средства диалога достигается также известная прорисовка характера Марии. А вместе с тем, образ метафизичен и, как таковой, может быть сближен уже не с новозаветной Марией Магдалиной, а с Софией гностических мифов, с женскими ипостасями божества, встречаемыми в коптских текстах под именами Пронийи ("Апокриф Иоанна"), Протеной, ("Протенойа Триморфос") и т.д. В этом смысле спектр параллелей очень велик, что еще раз говорит о несводимости этого образа литературы гностицизма к христианской традиции Нового Завета.