

Марија ТОДОРОВСКА

Филозофски факултет

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

ВОВЕДНИ ЗАБЕЛЕШКИ ЗА ПЕРСОНИФИЦИРАНАТА МУДРОСТ (СОФИЈА) И КОНЦЕПОТ ЗА ЛОГОСОТ ВО АНТИЧКИТЕ ИЗВОРИ

Староегипетската и старозаветната Мудрост

Тематиката околу концептот за Софија како персонифицирана мудрост несомнено може да одведе кон силна родова обоеност и очигледно фаворизирање на женскиот принцип во онтологијата. Тоа не беше иницијална интенција на овој текст, но очигледно е дека во него се инклинира кон расветлување, иако мошне површно, на неколку точки од развојот на концептот за мудроста персонифицирана како Софија или како Логосот. Оттука, се поставува и прашањето за онтолошката врска меѓу Софија и Логосот, како и проблемот на нејзиното теолошко значење. Затоа, во овој текст ќе бидат изложени неколку антички концепции за мудроста, низ староегипетската и старозаветната традиција, низ односот на Мудроста со Логосот, односно на Логосот како Мудрост кај Филон Александриски, и низ нафрлање на некои од концепциите во гностицизмот.

Во стар Египет, Маат е концепт на вистината, рамнотежата, редот, хармонијата, законот, моралноста, праведноста. Таа (со оглед на тоа што ѝ се атрибуира доминантно женска природа) е морален принцип што треба да се следи, за да се одржуваат доброто и редот во заедницата. Маат е и божицата која ги персонифицира овие концепти (таа е Редот, и Законот, Моралноста, Праведноста итн.), и ги уредува ѕвездите, годишните времиња, како и постапките на моралните дејст-

вители. Се работи за клучен космогониски принцип, ако не фундирачки, тогаш секако одржувачки, затоа што Маат ги води дејствата на светите предци, божествата и луѓето, што водат од хаос во космос.¹

Маат, значи, се поврзува со Тот, кој сепак понекогаш бива асоциран и со Сешат. Таа е божица на мерата, мудроста, познанието, писменоста, претставувана како писар или презерватор на знаењето. Сешат е божество помалку познато од Маат, но сепак е персонифицирана мудрост, иако во попрактичната сфера на архивирањето, сметководителството,

¹ Најстарите извори за Маат како норма за природата и општеството, во овој свет и во следниот, се во Старото кралство, во *Текстивите од пирамидите* на Унас, 2375 или 2345 п.н.е.). Кога божиците биле спарувани со компатибилен машки принцип, Маат била во пар со Тот, поради сличноста на карактеристиките и функциите (сепак, постојат и верзии во кои Тот е спојуван со Сешат, исто така божица на мудроста, како и на знаењето, писменоста, пишувањето и на мерата). Покрај основните должности на создавање и постојано одржување на редот во светот, и спречувањето светот да застрани и повторно да се трансформира во хаос, се верувало дека друга важна задача на Маат било мерењето на душите (или срцата) после смртта, познатото мерење во однос на „еден пердув од крилото на Маат“. Судањето на мртвите, односно определувањето каде нивните души припаѓаат во задгробниот живот, е еден од главните елементи на античката египетска религија. Без да се навлегува во разните варијанти и различни извори во врска со процесот, сосема редуцирано, се работи за верување според кое душата што влегува во задгробниот живот се третира и се мери засебно. Душата патува низ подземјето, за да стигне пред Маат, каде се оценува нејзината чистота и праведност, за да се утврди дали таа заслужува да влезе во кралството на Озирис (W. Budge, *Egyptian Religion: Egyptian Ideas of the Future Life*, New York, Bell Publishing Company, 1959, 136, 152). После сложен процес на точно обраќање на душите кон сите четириесет и двајца судии по име, и наведување на гревовите пред кои не потклегнале, со што покажуваат дека се чисти, тие одат при Маат, каде се утврдува дали душите тежат повеќе од пауновиот пердув на Маат. Идејата е дека ако душата тежи колку пердувот, таа е чиста и достоинствена да влезе во рајските полиња; доколку тежи повеќе од пердувот, ќе биде уништена, проголтана од страна на Амут (или Амут) (M. D. Coogan, *A Reader of Ancient Near Eastern Texts: Sources for the Study of the Old Testament*, New York, Oxford University Press, 2013, 150–154).

архитектурата, астрономијата, математиката, и геодезијата.² Во оваа смисла, на прв поглед и без подлабока анализа, би можело колебливо да се претпостави, дека кога би се правела разлика меѓу Маат како фундирачката и одржувачка, космолошки суштинска персонифицирана мудрост, и Сешат, попрактично ориентираната мудрост на знаење и умствено умеење, Сешат би била нешто како древна персонификација на практичката мудрост, фронеzis (phronesis). Не се работи за извонредност на карактерот и исправноста во навиките, што поимањето на фронеzis го подразбира, во смисла на практичка доблест, но се однесува на практичко дејствување, што ја вклучува и професионалната доблест. Се разбира, вака површно поставеното прашање е само нагаѓање, и бара дополнителни компаративни истражувања.

Како термини, „маат“ значи нешто право (алатка или инструмент), а метафорички се употребува за правило, закон, канон по кој се живее, разборитост на живеењето – затоа и може да се смета дека се однесува на апстрактните концепти вистинитост, праведност, соодветност. Маат, значи, го персонифицира физичкиот или природниот ред, и општествениот или моралниот ред. Заедно со Ра ја претставувала редовноста на изгрејсонцето и зајдисонцето, со што се покажува нејзината важност во одржувањето на космосот, а како морална сила била персонификација на праведноста, со што учествувала во одржувањето на убаво уредениот морален (и есхатолошки) ред. Според ова, можно е да се смета и како модел за комбинираниот концепт за мудра праведност.³

Во *Книѓа мудросиј Соломонова*, Софија (мудроста) е моќ или дух што навлегува и поучува (7,7).⁴ Мудроста е опре-

² R. H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2003, 166.

³ Така, на пример, може да се определи како модел за општиот праведносен концепт на *Топатиа* (E. A. W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, vol. I, New York, Dover Publications, 1969, 416–421; M. Hillar, *From Logos to Trinity - The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 278.

⁴ За да не се оптоварува текстот со белешки, наводите од примарните извори се во главниот дел.

делена како дух разумен, свет, еднороден, многостран, тенок, подвижен, светол, чист, јасен, неопасен, благороден, брз, незадржлив, добродетелен, човекољубив, тврд, непоколеблив, спокоен итн. – кој гледа сè и проникнува во сите умни, чисти, и најтенки духови (7,22-23). Ова се типични катафатички атрибути за преодните ентитети. Понатаму, Мудроста е определена како нешто што проникнува низ сè, одраз на вечната светлина, слика на божјата добрина, огледало на божјото дејствување. Една, а семожна – „останувајќи во себеси, се обновува, и минувајќи од род во род во светите души, ги подготвува божјите пријатели“ (7,25-29). Формулацијата во првиот дел од оваа определба според содржината и стилот би можела да се однесува и на Плотиновото Едно од *Енеадиие*.

Во извонредено познатата „Пофалба на мудроста“ од *Книџа мудросѝ Сирахова* 24 (2-4), мудроста е дел од собирот на севишниот – „... излегов од устата на севишниот и како магла ја покрив земјата, во висините шатор раширив, престолот мој во столбот од облак е (3-4). Понатаму, пишува, „мојата власт е над морските бранови и над сета земја, над секој народ и племе“ (6), значи, овде се работи за јасно универзализирање на моќта и улогата на мудроста, пред таа да се сконцентрира (да се „всели“) во конкретно достоинство (7, sqq). Мудроста се украсува со слога и љубов меѓу ближните, за да се „направи убава“ (25,1-2).

Мудроста е со Бог: тој со премудроста ја основал земјата, и со разум ги утврдил небесата (*Изрек.*, 3,19). Мудроста е преставена како жена која поминува низ улиците и плоштадите, молејќи ги луѓето да ги следат нејзините поуки (*Изрек.*, 1,20-25), посочувајќи дека Бог дава мудрост, и дека преку стравот господов се додаѓа до познание на Бог (*Ibid.*, 2,5-6). Мудроста е здив на божјата сила и чист одлив од слава на Седржителот (*Мудр. Сол.*, 7,25). Се чини јасно дека Мудроста се изедначува со Логосот, особено поради индикативната формулација „таа беше таму кога си го создавал светот“ (9,9); тврдењето дека Бог ја создал „за почеток на својот Пат, на своите творби“, односно „уште од вечноста, во почетокот, пред да ја создаде земјата“ (*Изрек.*, 8,22-23), дека таа била при Бога кога сè уште немало ништо, и додека тој создавал

(Ibid., 8,24-31); што упатува на една варијанта од тезите за настанувањето на Логосот.⁵

Би можело да се претпостави дека за време на хеленизирањето на еврејската мисла, Мудроста била устроена и според парадигматската врховна божица Изида – персонификација на женската создавачка моќ, мајка на Бог или бого-мајка, вклучувајќи ги сите возвишени атрибути на египетските божици, од Плутарх посочена како божица на мудроста.⁶ Во *Книгајта на мртвиите*, Изида има знаење за употреба на јазикот, говорот и познанието;⁷ потоа во Рим се слави како „кралица на небесата“ (познат е случајот со средниот платонист од вториот век, Апулеј, кој, обвинет за маѓепсничтво, одбива во своја одбрана да ја соопшти аркана на неиницираните).⁸ Интересно е што до извесен степен „Пофалбата на

⁵ Во филозофско-теолошките теории за Логосот, една од можностите е да се смета дека Логосот почнува како ум божји, или божја мислечка моќ, со што е идентичен со суштината на Бог, но дека потоа влегува во втора фаза на постоењето, како нетелесен ум создаден од Бог, кој има постоење надвор од божјата суштина, и кој во себе го содржи интелигибилниот свет и сите идеи од кои светот е сочинет. Независно дали се работи за оваа теза, односно инстанција, на концептот за создавање на Логосот низ две фази, со тоа што тој постои отсекогаш во Бог, а потем бива создаден од божјата суштина пред создавањето на светот како засебна личност, или за концептот за создавање низ единствена фаза, клучна е концепцијата дека Логосот сопостоел во Бог низ вечноста (H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, Cambridge, Harvard University Press, 1962, 233; M. Todorovska, 'The concept of the logos in Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, and Origen', *Systasis* 29 (2016), 4, 9.

⁶ Plutarch, *De Iside et Osiride*, J. G. Griffiths (ed., trans.), Cambridge, University of Wales Press, 1970. Со резерва, како при секоја генерализација, во паганските мистериски религии постоело изедначување на Изида со Деметра, Кибела, Јунона, Добрата божица (Bona Dea), и други медитерански божици, со мешање и преклопување на карактеристиките, функциите и имињата. Така, на пример, Изида била претставувана како ја носи круната на Тихе/а, додека го држи рогот на изобилството на Фортуна и на Мајка земја.

⁷ Plutarch, *Ibid.*, 2.351; E. A. W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, vol. II, New York, Dover Publications, 1969, 202–221.

⁸ Apuleius, *Apologia Florida. De Deo Socratis*, C. P. Jones, (ed., trans.), Loeb Classical Library 534, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

мудроста“ од *Книџа Мудросѝ Сирахова* (23,1-34) асоцира на химните за Изида во египетската и грчката книжевност.⁹

Сличности има и во египетската онтологија – Хор произлегува од Изида преку моќта на Тот, кој е Логосот на Владетелот на вселената, на пример. Очигледни се позајмувањата и надоградувањата на верувањето. Сепак, ни Мудроста ни Словото не се дел од Тријада, односно од Троица; во хебрејската традиција пред христијанската ера, не придонесуваат во идејата за плуралноста (условно земено, барем плуралност на функции) на Бог, затоа што се сè уште аспекти или атрибути на Бог. Затоа, додека постојат сличности и преклопувања, сепак не треба да се претерува, затоа што тешко дека постои концепт на верување од антиката што не е мошне сличен со неколку други навидум неповрзани (или не директно поврзани) концепти, што не значи дека лекомислено треба да се посочува постоењето на очигледните влијанија, меѓусебно зависните трансформации и изведувањето (односно произлегувањето) на едни концепти од други.

Мудроста како Логос (или Логосот како Мудрост) кај Филон Александриски

Низ опусот на Филон Александриски постојат бројни концепти за Логосот. Некои од главните концепти што тој ги употребува во опсежната анализа на онтолошкиот статус,

⁹ L. V. Žabkar, *Hymns to Isis in her temple at Philae*, Hanover-London, Brandeis University Press, 1988; види ја и анализата L. V. Žabkar, 'Six Hymns to Isis in the Sanctuary of Her Temple at Philae and Their Theological Significance, Part I', *The Journal of Egyptian Archaeology* 69 (1983), 115-137. Во „Аретологијата од Кима“ стои: Јас сум Изида, господарка на секоја земја; на луѓето им давам и устројувам закони, кои никој не умее да ги промени (1-4); јас сум онаа која наоѓа плодови за луѓето (7); ги поделив земјата од небото; ги покажав патеките на ѕвездите, ги наредив насоките на сонцето и на месечината (12-14); праведното го сторив силно (16); ги срушив владеењата на тираните, и донесов крај на колежот (25-26); наредив дека за вистинитото треба да се смета дека е добро (29), 'The Cyme Aretalogy', in F. C. Grant, *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, New York, Liberal Arts Press, 1953. Ваквата формула се чини поврзана со, или и произлезена од идеалот за калокатагија, со платонистичката додавка за вистината; особено што продолжува со „поради мене, праведното победува...“ (38).

потеклото, природата, функциите и значењето на Логосот се слични, дел се преплетуваат и коинцидираат, а некои се меѓусебно инкомпатибилни. Така, Филон го смета Логосот за „втор Бог“; и за божјо искажување, затоа што божјите зборови и дела кореспондираат; слично со ова, Логосот е и Збор божји, или Слово божјо. Покрај како втор Бог, Филон го определува Логосот и како божји Син. Логосот е и божествен архетип – тој е и основната схема и местото за Идеите, како и мисла вечно произведувана од Бога, објект на мислењето, како и суштина што проникнува во сè што се мисли и се создава. Следејќи ја традицијата уште од Анаксагора, на доделување на диференцирачка улога на умот (или разумот), Филон го определува Логосот како принцип на создавањето и на диференцијацијата. Логосот е и врската што ги уредува и контролира физичките закони и духовните и телесните релации. Тој е посредувачки принцип на моќ што служи не само како гласник или дејствител на Бог, туку и како божји атрибут, божја екстериоризација, како божјото инаку трансцендентно постоење направено присутно, иманентно во светот, и вклучено во случувањата на земјата. Логосот е, значи, и многуимен архетип (или и повеќе отколку архетип). Тој е божјата Мудрост, односно иманентната мудрост што го води човековиот ум во неговата контемплација на божественото, стремењето кон доблестите, и освојувањето на благодатта божја.

Логосот кај Филон е поврзан и со „мана“, затоа што Мудроста испратена од Бога ги снабдува душите, исполнувајќи ги со мана. Според Филон, маната е генеричко нешто што доаѓа индиректно од Бог – најгенеричкиот е Бог, потоа е Логосот, а сето друго под-постои во Логосот. Бог е највисокиот род, најгенеричкиот (*Sacr.*, 92).¹⁰ Волфсон ја објаснува

¹⁰ Кратенките за делата од Филон споменати во овој текст се следниве: *Sacr.* – *De Sacrificiis Abelis et Caini* (За жртвувањата на Авел и Каин); *Leg.* (односно LA.) – *Legum Allegoariarum* (Алегориско толкување); *Fug.* – *De fuga et inventione* (За безсиво и пронаоѓање); *Her.* – *Quis heres sit?* (Кoj е Наследникот?); *Det.* – *Quod Deterius Potiori insidiari solet* (Полошошо го најаѓа пооброшо); *Mut.* – *De Mutatione Nominum* (За промената на имињата); *Som.* – *De Somniis* (За сонништата); *Gen.* (или

ваквата определба со тоа што Бог не припаѓа на никаква класа, никакво множество, и затоа не знаеме што тој е.¹¹ Бог нема најблизок родов поим (што е основна онтолошка определба за битието или кој и да е сеопфатниот и највисок принцип). Бог за Филон е апсолутно „најгенеричкиот, нема ништо погенеричко од него.“¹² Нема друго суштество што би можело да се спореди со Бог во каков било аспект, затоа што Бог постои како единствен род (genus), апсолутно, во класа по себе. Едноставно, ништо не постои на нивото на Бог.¹³ Филон пишува дека преку мудроста на Бог, која е највозишената и првата од нештата што тој ги произвел од неговите сопствени моќи, им дава да пијат на душите кои го љубат; и тие, откако ќе се напијат, стануваат исполнети со најопштата мана, „затоа што мана се нарекува нешто што е првичниот род на секое нешто“ (LA., II, XXI, 86).¹⁴

Логосот кај Филон е и почетокот, сликата и обликот божји, мудроста што е упатена за нештата на земјата (бивајќи имитација на архетипалната мудрост).

Логосот е најопштото од сите создадени нешта. Кога се толкува, мана значи „што?“, објаснува Филон, во смисла на тоа дека „што“ е најуниверзалното од сите нешта. Ова јасно ги изедначува Логосот и маната. Покрај ова, Филон додава

QG.) - *Quaestiones et solutiones in Genesin* (Прашања и решенија за книѓа Биџие).

¹¹ Н. А. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (2 vols.), vol. 2, Cambridge, Harvard University Press, 1947, 109-110.

¹² Н. А. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1962, 252.

¹³ Волфсон покажува дека во интерпретацијата на ставот дека Бог е „најгенерички“, Филон комбинира Аристотелови и стоички принципи. Идејата дека Бог е апсолутно најгенерички затоа што тој е непричинетата причина на сите нешта, и со тоа и нивниот единствен род (*Ibid.*) е Аристотеловска, додека од стоиците Филон ја адаптира идејата дека „нештото“ е најгенеричкото од сите нешта, Н. А. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (2 vols.), vol. 2, 110.

¹⁴ Додатно види и *Mut.*, XXII, 125; *Somn.*, XXXVIII, 2.254; *QG.*, III, 40.

дека зборот божји е над целиот свет (и целиот над светот), и дека е најдревното нешто (*LA.*, III, LXI, 175). Бог „посадува земска доблест во човековата раса, што ја имитира или ја претставува небесната доблест“, што дејствува како помошник против корупцијата на душите, и тоа е подражавање на небесната и архетипалната мудрост (*LA.*, I, XIV, 46). Знаењето и доблеста коинцидираат на сличен начин како во случајот на степенот на познанието на Логосот, што зависи од нивото на совршенството (иако совршенството не може да се градира) на човековата душа. Така, несовершените (или „помалку совршените“) луѓе се задоволни кога се хранат од делови од Зборот/Словото (Логосот), додека душата на совршениот човек се храни од целиот Логос (*LA.*, III, LXI, 176).

Мудроста на Бог (Логосот), која е негувателка, или мајка-хранителка и воспитувачка на оние кои посакуваат неуништлива храна (под ова Филон мисли на духовната храна за душата), како мајка на оние нешто што постојат во светот, е задолжена да снабдува таква храна, но ова не значи дека сите души се еднакво достоини за божествена исхрана. Кога Филон објаснува за порциите на храната за душата, пишува дека Логосот дели еднакви следувања меѓу оние кои ја користат храната, грижејќи се за еднаквоста до извонреден степен. Маната се распределува мудро, доволно за секој човек, така што никој не чувствува ни недостаток ни одвишност (*Det.*, XXXI, 115-117; *Her.*, XXXIX, 191). Бог истура небесна мудрост над сите умови што сакаат да контемплираат и се соодветно подготвени да ја примат мудроста (*Fug.*, XXV, 138).

Мудроста значи *ќеркаѝа на Боѝ*, тврди Филон. Ова повлекува извесна конфузија во врска со тоа дека *ќерката* на Бог, имено, Мудроста, исто така може соодветно да биде нарекувана и *ѝаѝко*, со што се појавува проблем во родовите. Името на мудроста е женски род (*Sophia/Софија*), но родот на Логосот (на Зборот) е машки род. Филон го разрешува ова така што забележува дека сите доблести носат женски имиња, а имаат моќи и дејства на возрасни мажи (со задолжителното потсетување дека машкиот принцип секогаш претходи и надвладејува, а женскиот, во споредба, потфрла, и е понизок по степен). Сепак, продолжува Филон, може безбедно да се

заклучи, без да се обрне внимание на разликата во имињата, дека Мудроста, Кѐрката на Бог, е истовремено машки принцип и татко. Таа е она што ги сее семињата, и што произведува учење во душите, и образование, и знаење, и разборитост, и почесни нешта достоини за пофалба (*Fug.*, IX, 50-52). Според ова, се чини дека името е женско, а природата е машка, што сепак, и покрај омаловажувањето на женскиот принцип како инфериорен, второстепен и зависен, покажува извесна комплементарност на принципите (или, ако се следи онтолошката и аксиолошката нееднаквост, тогаш вклопеност на суперординиран и субординиран принцип). Волфсон објаснува дека како во случајот на создадениот Логос, Бог се нарекува *Таїко на Мудросїа*, и, додека Мудроста, инаку од Логосот, не се нарекува *син на Боџ*, се нарекува *кѐрка на Боџ*, затоа што и во грчкиот и во хебрејскиот јазик зборот за *мудросїа* е во женски род, имајќи предвид и дека за мудроста се вели дека е татко затоа што произведува учење во душите.¹⁵

Произлезеното од Бог во форма на Мудроста може да се најде фокусирано во женскиот принцип, објаснува Гудинаф. Филон не морал да отиде далеку за да го пронајде еврејскиот претставник на оваа концепција, затоа што се работи токму за еврејската Мудрост од старозаветната традиција, која станала Софија (*Sophia*) кај Грците.¹⁶ Еден начин на претставување на ваквата врска е така што Таткото ја произведува Софија, која истекува како река што е „генеричка доблест“ што дивергира во четири потока, четирите кардинални доблести (разборитост/*phronesis*, умереност, храброст и праведност). Софија, кѐрка на Бог, е истовремено машко и женско, и затоа ја има и машката моќ на расејување на семето на разборитоста и благородното однесување, односно на нивното предизвикување во човековите души. Ако Бог е Таткото на вселената, тогаш Мудроста е Мајката. Истовремено, Бог е нешто како сопруг и извор на Мудроста. Гудинаф, исто така, подвлекува дека Бог и Софија се заемни извори на восхитена радост. Со оглед

¹⁵ H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, 256.

¹⁶ E. R. Goodenough, *By Light, Light - The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam, Philo Press, 1969, 22.

на оваа комплицирана онтолошко-космолошка поставеност, односите меѓу Софија и Логосот се соодветно мошне комплексни, забележува тој, особено поради тоа што Филон говори за Највишиот божествен Логос како извор на Софија, а неколку параграфи подоцна, за Софија како мајка на божествениот Логос.¹⁷ Со оглед на скудноста на интерпретативниот материјал за Мудроста, Баркер смета дека е невозможно да се каже на кој начин таа се разликува од Логосот. Текстот од *Книѓа Мудросѝ Соломонова* ја покажува извонредната сличност меѓу Мудроста и Логосот, што само продолжува кај Филон, кој на многу места пишува дека Мудроста ги има истите имиња како Логосот (*Почейок, Слика, Име*), и тврди дека Логосот е Мудроста божја, највишата и најглавна од неговите моќи (*L.A.*, 11.86).¹⁸

Според Кокс, збунувачки е што Филон понекогаш ја нарекува Софија *Мајкаѝа на Лоџосѝ*, а понекогаш тврди дека Софија произлегува од Логосот. Сепак, Кокс смета дека ова спојување на концептите е доста поучно, иако не е задоволително за систематизирачки настроените умови. Затоа, тој заклучува дека се чини дека нема едно општоприфатено гледиште за ова посредувачко подрачје, и дека концептот отсекогаш се менувал, и сè уште флукуира.¹⁹

Оставајќи ги настрана сите збунувачки лексичко-родови предизвици на толкувањето, *Мудросѝа* означува *Лоџос*, и се употребува во речиси сите можни значења на терминот *Лоџос*.²⁰ Логосот е вечен производ на божјата суштина, потоа, Логосот е и својство на Бог, како и Мудроста. Логосот е ре-

¹⁷ Ibid., 22-23.

¹⁸ M. Barker, *The Great Angel, A Study of Israel's Second God*, Luisville, John Knox Press, 1992, 129.

¹⁹ R. R. Cox, "By The Same Word: The Intersection Of Cosmology And Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and 'Gnosticism' in The Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine", PhD dissertation, University of Notre Dame, 2005, 114.

²⁰ Волфсон потсетува дека ако во одредени делови од опусот на Филон се сретнат формулации во кои термините не се третирали како истозначни, не смееме веднаш да го обвиниме Филон за инконзистентност, со оглед на бројните разновидни употреби на термините *Лоџос* и *Мудросѝ* (H. A. Wolfson, op. cit., 258).

ален, интелигибилен, и создаден пред создавањето на светот, како и Мудроста.²¹ Секако, Логосот не е само својство на Бог, туку божјата екстериоризирана функција во светот. Логосот дејствува иманентен на светот, и како таква инволвирана мудрост не е трансцендентен, туку активно присутен во светот и во рамките на земските умови.

Гностичкиот концепт за Софија

Древното хебрејско име за *Мудроста* е *Хокма* (*Ḥokmā*), именка во женски род. Може да се генерализира, со резерва, дека мудроста ја персонифицирала женската божественост (односно женскиот божествен принцип). Како што беше спо-

²¹ Баркер ја прави следнава споредба меѓу Мудроста и Логосот, за да го покаже нивното поклопување. И Мудроста и Логосот се небесни ентитети. Ова Баркер го тврди затоа што да се каже дека се „персонифицирани“ повлекува неколку други прашања, особено имајќи ја предвид борбата против антропоморфизацијата на Бог, и фактот дека персонификацијата може да се смета за подоцна развиена фаза, што ја прави плазибилна претпоставката за небесното потекло, пренесено од пораната фасцинација со ангелски суштества. Второ, продолжува, и Мудроста и Логосот се асоцираат со менората, симболот за присуството на Бог. Трето, Мудроста била опишувана како слика на божјата добрина, а Логосот, како Слика на Бог. Понатаму, Мудроста била првосоздадена, а за Логосот се вели дека е Првороден. Како петта точка Баркер го наведува ставот дека и Мудроста и Логосот се дејствители на создавањето – Мудроста како сопостоечка со Создателот, а Логосот како инструмент преку кој светот бил направен. Во оваа прилика Баркер претпоставува дека со тоа што Мудроста се претставува како сопостоечка со Бог или како негов ко-принцип, таа може да се смета и како женски создавачки аспект на Бог, а со тоа и женскиот аспект на Логосот, што е претерано слободно и неосновано силно толкување, имајќи ја предвид теолошката и онтолошка традиција. Баркер продолжува со шестата точка – за Мудроста се вели дека проникнува и навлегува во сите нешта, а Логосот е врската на вселената. Како седма сличност наведува дека за Мудроста се велело дека содејствувала со Создателот во храмот, а Логосот се сметал и за највиш свештеник во храмот. Понатаму, Мудроста навлегува во чистите души и ги преобратува, а слично и Логосот, кој, на пример, го води трагателот по Бог, сè додека тој не стане налик еден од неговите ангели. Баркер признава дека овој список не е сеопфатен, но се надева дека е доволен да покаже дека на оние кои сакаат да ги одделат Мудроста и Логосот тешко би им било да го докажат тоа (M. Barker, op. cit., 130-131).

менато, таа се поимала како произлезена од Бог, односно ковечна со Бог, претпостоечка на светот. Постојат сличности меѓу Мудроста и семитската божица Ашера, „онаа од светото дрво“, што се забележува и во *Изрек.*, 3,18, кога се повикува сликата на Хокма што потекнува од јадрото на постоечката еврејска култура – таа е дрво на животот за оние кои ја придобиваат, и блажени се оние кои ја запазуваат. Затоа и вели „оној кој ќе ме најде, ќе најде живот“. Може да се забележи силна, „партнерска“ поврзаност меѓу двата концепта, како и меѓу Ашера и Бог – Мудроста е поврзана со столбот (вертикалата како дрво или столб е класична хиерофаниска и теофаниска слика) – мојот престол беше во столб од облак (*Мурр. Сир.*, 24,4), а во *Изрек.*, 9,1, си ја гради куката на седумте столба.

Оттука и толкувањето дека хебрејската божица се одржува така што се појавува како Мудроста во друга форма на божественото присуство – низ светлина и слава, поврзани со создавање, впрестолени во небесата. Во оваа смисла може да се смета дека вака толкувани, Ашера и Мудроста се посредници меѓу Бог и светот (односно иманентен одржувачки-уредувачки принцип).²² Така, веќе наведените делови од *Мурр. Сол.*, може да се читаат како Софија да ги презема божјите моќи (ако не и функции).

Во гностичкиот трактат *Евџносѝ блаџословениоѝ* пишува за семоќната Софија, создателка. Таа била во потеклото на светот, која ги создала великите светила, и сите ѕвезди, и ги сместила на небото за да може да светат над земјата. Ова очигледно наликува на претходно споменатата Ареталогѝја од Кима (12-14) – „ги поделив земјата од небото, ги создадов патеките на ѕвездите ...“. Сличности се наоѓаат во неколку египетски гностички текстови, во кои Божественото женско се нарекува *Мисла*, *Предмисла*, *Прамисла*, *Вера*, *Тишина*, *Слика* или *Идеја*, или *Блаџодаѝ*, имиња што често употребуваат наизменично со *Софија*.

²² Види го поглавјето “The Survival” кај A. Long, *A Chariot Drawn by Lions*, Freedom, Crossing Press, 1993. Ова е претерано толкување, но може да послужи како основа за следење на видовите трансформации на женските божества, како и на мотивите на вертикалата, столбот, впрестолувањето.

Низ гностичките извори постојат и споменувања на божицата како архе, што е во корелација и со идејата за прамислата (односно примордијалната, или претпостоечката мисла).

Раните египетски гностици ја прифатиле Мудроста, односно Мудросната божица како моќ дури повисока од богот кој го создал светот. Во грчко-коптскиот текст *За ѿошкелло-шо на свештош* („Текстот без наслов“) се содржи преправена содржината од космогонијата од *Книга Бишше*: Божицата учествува во создавањето, а Ева го добива својот примордијален статус како Мајка на живите, назив што може да се следи наназад до хебрејските корени, и уште порано, во сумерската божица Нинти. Според раскажувањето од овој гностички текст, Софија ја создава Живата Ева, учителката на животот.²³ Ова андрогино суштество добива форма според сликата на Мајката, и објавува идентичност со неа. Така, таа ги добива и називите на Изиди.²⁴ Во тотален пресврт на заплетот, во ова раскажување Ева, како мајка на живите, му дава живот и на Адам. Така, стои дека архоните ја погледнале Ева и ја споредиле со Софија, а сличноста им се појавила во светлината.

Онтолошки комплицираниот концепт на Барбело е исто така добар пример за синкретичка форма на египетско-гностичка божица. Ако се смета дека е произлезена од бог, наликува на Хокма, иако познато е дека некои христијански египетски текстови реферираат на Мајката (Барбело) како на дел од тројство, заедно со Таткото и Синот. Во *Триморфнаша прамисла*, се издигнува Барбело, совршената слава, од чија мисла потекнува тројството на Татко, Мајка и Син. Во овој текст се содржи ареталогичка што недвосмислено ја слави божицата Прамисла како потекло (значи како архе) – „Јас сум Првичната мисла што престојува во светлината (...) она која постои пред Сè. (...) Јас се движам во секое суштество. (...)

²³ *On the Origin of the World (II,5 and XIII,2)*, H-G Bethge, B. Layton (trans.), J. M., Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harper Collins, 1990, 170-189.

²⁴ R. Arthur, *The Wisdom Goddess: Motifs in Eight Nag Hammadi Documents*, New York, University of America Press, 1984, 99, 117, 131.

сум Невидливото Едно (внатре) во Сè.²⁵ Во *Тајна̄а кнӣа на Јован* исто така има ареталогѝа за „совршената Предмисла на вселената“, која била Прва (пред сè). Во овој трактат е изложено како таа заталкала во големата темнина, во средината на занданите, и дури до длабочината на подземјето.²⁶ Таа ја претставува светлината што постои во светлина. Тајната книга на Јован е доста христијански фундиран текст, и не зачудува што неласкаво ја споредува Софија со Барбело, имајќи предвид дека полека се губела силата на гностичката божица, која сè повеќе му се субординирала на Таткото. Женските божествени принципи кои не биле јасно споени со машки божествени принципи се изретчиле, што потем водело кон изведените гностички ареталогии во кои се забележува појавувањето на концептот на паднатата божица, или паднатиот женски принцип. Во *Кнӣа̄а на Алоген (СТ,4)* глас му кажува на Алоген дека неговата молитва била слушната, но не се знае што точно, затоа што зачуваните редови се само „бев пратен тука да ти ги пренесам добрите вести, пред да го напуштиш ова место, за да ...“ (62, 19-24).²⁷ Гласникот, вестите и целта остануваат нејасни.²⁸

²⁵ *Trimorphic Protennoia (XIII, I)*, J. D. Turner (trans.), J. M., Robinson (ed.), op. cit., 511-522; види и кај A. Long, op. cit., 92-93.

²⁶ *The Apocryphon of John* (11,7, 111,7, IV,7, and BG 8502,2), F. Wisse (trans.), J. M. Robinson (ed.), op. cit., 104-123.

²⁷ *The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, R. Kasser, G. Wurst (trans.&ed.), Washington D.C., National Geographic, 2007.

²⁸ Пирсон наведува дека според Бранкер и Бетге, во оваа референца на „збор“ се работи за божествена хипостаза, Логосна фигура (J. Brankaer, H.-G. Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161*, Berlin&New York, de Gruyter, 2007, 414). Тој, пак, нуди друго решение, имајќи ги предвид можните паралели меѓу Алоген и Нореа и Елелет. Ако Елелет ѝ соопштил добри вести на Нореа, можно е да пренесува и на Алоген во овој трактат, смета Пирсон (B. A. Pearson, op. cit., 113-114).

За контекст – во ситијанскиот митолошки систем, Елелет е четвртиот од светлините (или осветлувачите) во небесниот свет, кои служат на Себеродениот, божествениот „Син“ во ситијанската тријада на Татко (Невидлив дух), Мајка (Барбело), и Син. Најдобро зачуваната верзија на ситијанскиот мит е зачувана во *Тајна̄а кнӣа на Јован (ННС II, I; III, I; IV, I;*

Софија има важна улога во гностичките космогониски текстови, но ја нема онтолошката важност што египетската религија ѝ ја припишувала на Изиди, или хебрејските верувања на Хокма. Се забележува постепено опаѓање на светоста и извонредноста на Софија од претхристијанските извори, за сè повеќе да изгуби пред напливот на маскулинизацијата во која веќе доминира падот на женскиот принцип, паднатата Софија.²⁹

Гностичкиот трактат *Писмо̀̀о на Евџнос̀̀и* се осврнува на сложената гностичка космологија, без да покажува христијански инклинации. Сличноста на космологијата изложена во *Софија на Исус Хрис̀̀иос* го навела преведувачот Парот да заклучи дека *Софија* е всушност адаптација на *Евџнос̀̀и* за христијанска публика.³⁰ Артур смета дека претхристијанскиот *Евџнос̀̀и* бил „препакуван“ како Софија на Исус Христос, текст во кој Софија се бунтува против Таткото

BG,2), како силно христијанизирана варијанта на изворно нехристијански систем, каде Елелет е придружуван од три други еони (Совршенство, Мир и Мудрост – *Тајна̀̀ша кнѝ̀џа на Јован*, II, 8.20). Падот на Софија, последниот од еоните, резултира со создавањето на демиургот (создателот на светот), Јалдабаот. Во *Хѝ̀иос̀̀и азай̀̀и на Архоний̀̀е*, Елелет се симнува од небото да ја спаси Нореа, откако побарала помош од Бог (Едниот, Монадата), против Архоните, кои се обиделе да ја грабнат. Елелет ја спасил од нападот, и ѝ го открил нејзиното вистинско потекло како ќерка на Ева (иако тоа варира во различни верзии на гностичката ситијанска космологија и антропологија), како и потеклото на светот.

²⁹ Артур покажува дека постарите текстови биле преправани во насока на редуцирање и субординирање на женската божественост, со воздигнување на машиот божествен принцип (R. Arthur, op. cit.). Таа ја определува *Хѝ̀иос̀̀и азай̀̀и на архоний̀̀е* како христијанизирано, дефиминизирано патријархистичко резиме на текстот од *За њо̀̀шкело̀̀шо на свѐ̀шо̀̀и*, во кое гностичката божица е заменета од христијанскиот бог. Без да се навлегува во интердисциплинарна оценка на издржаноста на овие генерализирани тврдења, некои промени се очигледни, иако не се токму замени во кореспондирачкиот дел од текстот. Така, Артур наведува дека реченицата „Но сето ова настана според Предмислата на Верата“ станува „Но сите нешта настанаа според Волјата на Таткото на сè“.

³⁰ Затоа, Парот ги изложува двата текста еден до друг, за соодветна паралелна споредба *Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ*, D. Parrott (trans.), J. M. Robinson (ed.), op. cit., 220-243.

на вселената, се кае за својата вина, и бива спасена од нејзиниот машки партнер, Исус, што е очигледен показател на мотивот на вината на жената. Слично и во *Пагоџи на Софија*, паднатата Софија мора да помине низ процес на покајание преку тринаесет химни, за Исус да ѝ помогне да си ја врати претходната духовна воздигнатост.³¹

Трансформацијата од Божица како врховниот Извор, сопостоечка со Бог, совршен комплементарен партнер на машкиот божествен принцип, кон пониско суштество кое треба да се покае и да се спаси, се развива и преку теми за будалестата Софија (што е во спротивност и со нејзиното име), во кои таа се обвинува за кршење на космичките закони затоа што создавала без машки партнер, и во кои таквото создавање се опишува како расипано или фалично.³² Софија бива потчинета, ѝ се причинува страдание што прави да се покае, и супериорен машки бог се смилува да ја поправи нејзината недостојност.

Иако женски фигури и мотиви што вклучуваат женска божественост продолжиле да земаат аспекти од иницијалната моќ на Софија, се изгубила силата на гностичката божица на Мудроста. Еврејскиот мистицизам во кој се реферирало на Мудроста, и кој му влијаел на раниот гностицизам, ја издигнувал создавачката моќ на Хокма, и го претставувал соз-

³¹ Постои гностичка митска епизода во која Софија е затворена од седумте архони: персонифицираната Мудрост во женска форма бива подложена на секакви понижувања, вклучително сексуална експлоатација. Во една верзија, Симон Магус ја спасува „Елена“ од бордел во Тир (додека, всушност, таа е иницијално создателка на ангелите кои го устори- ле светот, уште нарекувана и Госпоѓа и Господарка, и други називи што кореспондираат со оние за Бог), J. Allegro, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Buffalo, Prometheus, 1984, 141-145).

Точно дека ваквите приказни може да се читаат како да ја нагласуваат суштинската светост во потлачените и поробени жени, но сепак очигледно е поместувањето од Мудроста како јасен, дистинктен божески принцип, кон зависна и инсуфициентна женскост без суверена моќ, која има потреба од избавување и прошка.

³² I. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, Harper, 1992, 78-79. Интересно е што додека Софија е виновна за самостојно создавање, машкиот бог се слави за создавање без потреба од кого било друг, без партнер.

данието како добро, иако низ библиската традиција е очигледна субординацијата на женскиот принцип под машкиот. Интересно е што онтолошката парадигматска промена во подоцнежниот гностицизам ја предизвикува и трансформацијата на третманот на Софија: со радикалната онтолошка и аксиолошка промена, бунтувањето против библискиот Бог, и отфрлањето на создаденото, важноста на Софија се губи. Старозаветната Мудрост сопостоечка со Бог и присутна во создавањето, и важна во раната гностичка космогонија, станува проблематична во подоцниот гностицизам.³³

Гностичкото речиси панично отфрлање на нижиот свет и нападите на јудаизмот го предизвикале и опаѓањето на Божицата на мудроста. Гностизицизмот проповедал отфрлање на телесноста и на претходните мистерии на раѓањето и на плодноста, односно девалвирање на земјата и природата. Покрај ова, христијанските концепции ѝ ги одземале силните божествени карактеристики на Мудроста, сè повеќе субординирајќи ја на Отецот и на Исус како доминантно машки принцип (иако изворните Исусови вредности се хуманистички и застапуваат морални правила без потреба од нагласување на важноста на родовите).

Развојот на концептот на Софија не завршил, и покрај нејзините трансформации, и онтолошкото и аксиолошко опаѓање. Грчката филозофска традиција, преку неизбежните меѓусебни влијанија на интелектуалните култури, помогнала Мудроста да се смести во христијанската концепција за Света Софија, што посредно го овозможи и овој меѓународен симпозиум, и во смисла на инспирација за меѓусебната соработка, и давајќи физичка, архитектонска позадина – светиот простор во храмот во Охрид.

³³ Во многу од гностичките извори постојат реинтерпретации на создавањето од *Бийије*, така што Бог (односно Јалдабаот или Автад, и сл.), е второстепен на создавачката божица на Мудроста, и дејствува во нејзината светлина. Ваквото одржување е очекувано од синкретичката интелектуална традиција како гностицизмот, што инкорпорира космогониски концепти од персиската, јудејската, и особено, египетската традиција. Покрај ова, одржувањето на некои приказни во кои Софија е онтолошки супериорна, а не кутра и зависна од избавување може (со резерва) да се чита како пркосење на сè посилното дезавуирање на женската божествена создалска моќ.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Allegro, J., *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Buffalo, Prometheus, 1984.
- Apuleius, *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, in Jones, C. P. (ed., trans.), Loeb Classical Library 534, Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- Arthur, R., *The Wisdom Goddess: Motifs in Eight Nag Hammadi Documents*, New York, University of America Press, 1984.
- Brankaer, J., Bethge, H.-G., *Codex Tchacos: Texte und Analysen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161*, Berlin & New York, de Gruyter, 2007.
- Budge, W., *Egyptian Religion: Egyptian Ideas of the Future Life*, New York, Bell Publishing Company, 1959.
- Budge, E. A. W., *The Gods of the Egyptians*, vol. I, New York, Dover Publications, 1969.
- Budge, E. A. W., *The Gods of the Egyptians*, vol. II, New York, Dover Publications, 1969.
- Coogan, M. D., *A Reader of Ancient Near Eastern Texts: Sources for the Study of the Old Testament*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Couliano, I., *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, Harper, 1992.
- Cox, R. R., "By The Same Word: The Intersection Of Cosmology And Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and 'Gnosticism' in The Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine", PhD dissertation, University of Notre Dame, 2005.
- Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ*, Parrott, D., (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harper Collins, 1990, 220-243.
- Grant, F. C., *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, New York, Liberal Arts Press, 1953.
- Hillar, M., *From Logos to Trinity - The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

- Long, A., *A Chariot Drawn by Lions*, Freedom, Crossing Press, 1993.
- On the Origin of the World (II,5 and XIII,2)*, H-G Bethge, B. Layton (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harper Collins, 1990, 170-189.
- Philo, *The Works of Philo, Complete and Unabridged*, Yonge, C. D., (trans.), Hendrickson, Peabody, 1993.
- Plutarch, *De Iside et Osiride*, J. G. Griffiths (ed., trans.), Cambridge, University of Wales Press, 1970.
- Свето писмо на Стариот и на Новиот завет*, Скопје, Библиско здружение на Република Македонија, 2003.
- The Apocryphon of John (11,7, 111,7, IV,7, and BG 8502,2)*, Wisse, F. (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harper Collins, 1990, 104-123.
- The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Kasser, R., Wurst G., (trans.&ed.), Washington D.C., National Geographic, 2007.
- Trimorphic Protennoia (XIII, I)*, Turner, J. D. (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harper Collins, 1990, 511-522.
- Todorovska, M., 'The concept of the logos in Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, and Origen', *Systasis* 29 (2016), 1-15, <http://www.systasis.org/pdfs/systasis_29_4.pdf>.
- Wilkinson, R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2003.
- Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (2 vols.), Cambridge, Harvard University Press, 1947.
- Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
- Žabkar, L. V., 'Six Hymns to Isis in the Sanctuary of Her Temple at Philae and Their Theological Significance, Part I', *The Journal of Egyptian Archaeology* 69 (1983), 115-137.
- Žabkar, L. V., *Hymns to Isis in her temple at Philae*, Hanover-London, Brandeis University Press, 1988.